

**Предраг Петровић**

*Православни богословски факултет Универзитета у Београду – Србија*

## **ПРИРОДНО САГЛЕДАВАЊЕ ВРЕМЕНА И ОСНОВНА ПРОБЛЕМАТИКА ВРЕМЕНА У ХРИШЋАНСКОЈ МИСЛИ**

**Апстракт:** *Време и простор јесу онтолошке одреднице сваког створеног постојања. Ништа од творевине није слободно од ових најосновнијих одредница бића. Основни, „природни“ приступ времену и простору није просто приступ спекулативним димензијама ума који се „објективно“ приближавају овим категоријама. Линеарни приступ времену у форми јуче-данас-сутра обавезује сваки могући суд о бићу или ствари.*

*Аристотелове поставке о улози и значењима времена и простора могу бити примењиве на опажања свакодневног живота, али никада не могу бити објективизирани суштине као засебна мерила постојања. Момент прецизног утврђивања места и времена унутар којих све постоји, упућује на одлучно разликовање ових категорија у хришћанској мисли и оне у јелинизму.*

**Кључне речи:** *време, простор, опажање, покрет, мировање, смрт, заједница, Тело Христово, Црква.*

### **Увод**

Опажање бића и ствари, у најопштијем смислу те речи, сведочи о чулима приступачном постојању бића и ствари. Опажај ствари и бића дешава се у времену и простору тако да су простор и време основне претпоставке створеног начина постојања. Нико ко запажа сопствено постојање и постојање света око себе не може а да не препозна ове појмове, и свако ко словесно траје, претпоставља и временску дужину и просторну обухватност сопственог трајања. Следствено томе, по створеној природи човека и света, гносеолошки ставови морају свој основ имати и у простору и времену, јер ништа од створених ствари и бића није слободно од простора и времена. Хришћанско интересовање за проблем постојања света односи се на природну, односно историјску ограниченост света, и то због његове створености која за хришћански поглед на свет представља неоспорну чињеницу. У том смислу, и постојање света, који непрекидно зависи од Онога који је свет и створио, има одређене богословске последице.

Због „општеважећих“ приступа комплексном проблему постојања који подразумевају различите перспективе сагледавања *простора* и *времена*, ове категорије и јесу предмет наше пажње. У том незаобилазном задатку, сматрамо да се наша проблематика, везана за сагледавања историјског начина постојања, тиче, најпре, односних ставова Платона и Аристотела, с тим да (по нашем мишљењу) важнија проблематика, везана, у том погледу, за Аристотелова достигнућа, захтева подробнији истраживачки приказ. Осврт на Аристотелов временско-просторни *модел* сматрамо важнијим од оног код Платона, јер се наше истраживање тиче не само

природног, од Аристотела дефинисаног сагледавања времена и временских ствари и бића, већ и утицаја његових ставова на потоње хришћанске мислиоце. Не смемо, притом, изгубити из вида чињеницу да послепадно, свечовечанско опажање ових појмова мора имати и богословски епилог у оквирима неоспорних догађаја божанског откривења. У сваком случају, егзистенцијалну проблематику приступа *времену* и *простору* диктира њихова ограниченост, односно проблем *смрти* повезан управо са стварностима које скривају *време* и *простор*.

Иако појам времена не можемо сагледавати одвојеним од појма простора (будући да све што постоји, сопствену меру запажаног постојања има у конкретном времену и конкретном простору), ипак дајемо себи слободу да, разматрајући димензију времена, не спомињемо и категорију простора<sup>1</sup>. Сматрамо да се, на тај начин, поједностављује разматрање онтолошких и гносеолошких одређења повезаних овим категоријама. Начелно речено, свако полазиште у разматрању било какве ствари или идеје претпоставља неодвојивост запажања ових двеју основних егзистенцијалних претпоставки, што, у крајњем смислу, актуелизује наше настојање да се јасније одреди истина временског света, односно истина бића.

### Платонов и Аристотелов приступ времену

Платонов основни приступ времену уочава се у контексту божанског рађања света. У том смислу, Платон наводи: „Када је отац, родивши свет, увидео да се он креће и живи, и да је постао светилиште вечних богова, задивио се и сав радостан наумио да га начини још сличнијим узору. А како је узор вечно живо биће, то се он потрудио да, колико год је то било могуће, и овај свемир на исти начин таквим доврши. Природа тог живог бића била је дакле, вечита, а њу није било могуће у потпуности ускладити са оним што је рођено. Стога је отац наумио да створи некакву покретну слику вечности, па је, уређујући небо, истовремено стварао и слику вечности, (која је) од вечности непокретна и једна, (и) која протиче у складу са бројем, а коју смо ми назвали време“ (Tim. 37 c – 37 d)<sup>2</sup>. Није нам намера да из овог одељка образложимо митолошке поруке Платона, или туђе маште од њега преузете, већ да недвосмислено закључимо да, по Платоновом мишљењу, божанско рађање света прати божанска делатност у временским категоријама накнадног „увиђања“, „задивљења“ и, рекли бисмо, „накнадне радости“. Платон сматра да процес рађања опет подразумева накнадни процес, односно процес божанског „усклађивања“ због „недовољне усклађености“, под којом Платон највероватније подразумева (али прећуткује) неку врсту онтолошке разлике суштине *вечног*, од суштине *рођеног*. Његова „покретна слика вечности“, *иако непокретна*, ипак *протиче* „у складу са бројем“, кога Платон назива *временом*. Време је, дакле, мера „протока покретне слике вечности“.

На другом, пак, месту Платон наводи: „Време је дакле, постало с небом, да би родивши се у исто време, у исто време и нестали, ако до некаквог њиховог нестанка икада дође, а постало је по узору на вечиту природу, да том узору буде, колико год је могуће, сличније. Узор је наиме, оно што кроз сву вечност јесте, небо

---

1 Наш приступ проблемима везаним за простор прилагодићемо на овом месту методолошком принципу многих аутора који су, истраживајући ову проблематику, умногоме остављали читаоцу слободу да конкретне онтолошке и гносеолошке проблеме везане за време препознају и у односној, просторној димензији.

2 Наводи Платоновог Тимаја преузети су из PLATO, Timaeus, Critical Studies, Cook Wilson, London 1889.

пак оно што је током свег времена било, што јесте и што ће бити... *Да би се време родило, рођени су сунце и месец и пет других звезда које се зову планете*, за одређивање и чување временских бројева“ (Tim. 38 c – 38 d). У споменутом одељку Платоновог „Тимаја“, Платон допушта могућност да ствари, „родивши се у исто време“, могу истовремено и нестати. Овде је реч о другачијем приступу односу временог и вечног; малочас је време било мера покретне слике вечности, а сада је време рођено као последица рођења „сунца, месеца и пет других звезда које се зову планете“ и које сада одређују и чувају „временске бројеве“, односно мере. У овом случају, небеска тела у непрекидној су вези са временом, док време, у претходном одељку „Тимаја“ (37 c – 37 d), одаје утисак да допушта да се, и у вечном, божанском смислу, изнађе могућност за „накнадне“ божанске делатности, или „дораде“ чина рађања.

Говорећи о разлици вечног од времених бића, Платон наводи следеће речи: „Јер, дани и ноћи, месеци и године пре постанка неба нису постојали, него је (отац) замислио да они постану у исто време када је састављено небо. А будући да су све то делови времена, ми у незнању грешимо када *било је* и *биће* – (дакле) постале облике времена – преносимо на вечно биће. Ми наиме говоримо *било је, јесте, биће*, а том, вечном бићу само *јесте* одговара као истинит израз; *било је* и *биће* треба пак рећи само за постајање које се одвија у времену – јер то двоје је кретање, а оно што се без кретања увек истим одржава, не може услед протицања времена постајати ни старије, нити је могло бити млађе, нити је икад постало, нити сада постоји, нити ће у будуће бити, нити му уопште припада било шта од оног што је постајање доделило свему покретном у области чулног опажања; него су они (*било је* и *биће*) настали као облици времена, које подражава вечност...“ (Tim. 37e – 38a). Платон овим речима јасно одваја временско постојање од вечног, нарочито речима: „Нити му уопште припада било шта од оног што је постајање доделило свему покретном у области чулног опажања“. Овим се лако да закључити да, по његовом мишљењу, истина света, односно истина временских бића не може бити у времену, иако Платон настоји да оно што је временско, „подражава“ вечност. Ако, при томе, узмемо у обзир Платоново учење о бесмртности душе која се „везала за смртно тело“ (Tim. 44b), као и за радост због смрти која је ослобођење душе од страдалног тела (Apol. 40d – 40e)<sup>3</sup>, јасно је да коначна истина бића јесте измештена изван временског постојања, те да сапостојање временског и вечног није могуће, осим привременог сапостојања (душа-тело).

Аристотелово сагледање појма времена сматрамо веома важним зато што представља синтезу свега онога што подразумевамо под *природним* сагледањем времена. Истовремено, Аристотелов приступ сматрамо пресудним из тог разлога што се наше истраживање тиче и другачијег начина постојања временог света. Упркос различитим приступима времену и простору које уочавамо у православно-хришћанској богословској перспективи у односу на Аристотелову, повешћемо се за једним од Аристотелових основних научних захтева који гласи: „А онима који желе да добро реше (неки проблем), ваља претходно да га добро истраже (ἔστι δὲ τοῖς εὐπορήσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορήσαι καλῶς)“ (Μεταφ. 995 a, 27). Због тога се позивамо и на Аристотелово просуђивање исказано следећим речима списа *Никомахова етика*: „Оне ствари које сви сматрају, (ми) о њима говоримо (ἢ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, ταῦτ' εἰναί φαμεν)“ (HN, 1173 a).

<sup>3</sup> Навод Платоновог *Апологије* преузет је из PLATO, *Apology*, Critical edition, James Riddell, M. A. Oxford 1867.

По Аристотеловом схватању, време је или покрет, или нешто од покрета (219 а, 8)<sup>4</sup>; ако време није покрет, онда је нужно нешто од покрета (219 а, 9), „нешто што покрет 'показује души'“<sup>5</sup>. Узрок свих покрета, односно „почетак покрета“ (Μεταφ. 984 а, 27) јесте „кружни покрет“ (1072 б, 9) „првог неба“ (1072 а, 23)<sup>6</sup>, док је „оно што покреће (само) непокретно“ (Φυσ. 258 б, 12). Међутим, време и покрет нису идентични (218 б), а *нешто од покрета*, како се предлаже, може бити схваћено као део „управо када“ аргумента. По том мишљењу, аргумент „управо када“ дешава се ако се *x* примећује онда, и само онда, када се примећује *y*, што значи да *x* не постоји без *y*<sup>7</sup>. Тако, на пример, ако лопта којом се играмо има на себи обојене шаре, ми сваки пут када видимо лопту, видимо и њено шаренило. Међутим, једно су запажане ствари и боје, а друго је запажано време у нечему од покрета, тако да би предложени аргумент важио само онда када би се *x* поистоветио са временом, а *y* са некаквим покретом.

Надаље, време не постоји ни без промене, јер ако промена не постоји у нашим мислима, не изгледа нам да је време прошло (218 б, 20). Само време није промена, већ је, захваљујући времену, промена мерљива (219 б, 2). Време се, дакле, показује кроз некакву промену коју иницира покрет; покрет може бити брз или спор, али не и време. Време даје карактер брзом или спором кретању или промени. Аристотел брзину види као одредницу *многог* кретања за мало времена, а спорост одређује као *мало* кретања у много времена (218 в, 15), док време не одређује себе (као време) ни по кватнитету ни по квалитету (218 в, 17). Уз то, јединствени покретач, по Аристотеловом мишљењу, не учествује у промени коју иницира, тако да се промена у свим бићима показује као непрекидна (Φυσ. 267 а, 21 – 267 б, 5). Аристотел сматра да „покретач нема никакве промене; не треба уопште ни покретано да има промену (ка покретачу), да сличан буде покрет (δεῖ δὲ οὐδὲ τὸ κινούμενον πρὸς ἐκείνον ἔχειν μεταβολήν, ἵνα ὁμοῖα ᾖ ἡ κίνησις-Φυσ. 267б5φ)“.

Заједничка одредница покрета, промене и времена представља постојање категорија *пре* и *после* (219 а, 15). Време је сачињено од оних ствари које су се у прошлости десиле и од оних које тек треба да се десе (218 а, 5). Време се, дакле, састоји од прошлости и будућности. Временски тренутак *сада* (грч. νῦν) није део времена (τὸ δὲ νῦν οὐ μέρος – 218 а, 6) јер би тренутак *сада* као део времена био мерљив; целина је, с друге стране, сачињена из делова. По Аристотеловом мишљењу, не изгледа да је време сачињено од многих *сада* (ὁ δὲ χρόνος οὐ δοκεῖ συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν – 218 а<sup>8</sup>).

Нашу пажњу на овом месту привлачи Аристотелово повезивање времена са кретањем, и то не *замишљеног* времена са *замишљеним* кретањем, већ конкретног времена са конкретним кретањем. Ово је веома важно за дату тему јер желимо да појмове промене, кретања, времена сагледамо из њихових конкретних, обавезујућих, а

4 Референце које следе у загради, ако није другачије наведено, потичу из Аристотеловог списка *Fusika*. Сви наводи који се тичу Аристотелових списа преузети су из ARISTOTLE, Opera Omnia, Graece et Latine, Cum Indice Nominum et Rerum, Absolutissimo, Dubner, J. F., U. C. Bussemaker, and E. Heitz (eds.), Parisii, A. Firmin Didot, 1874–1889.

5 PETER MANCHESTER, *The Syntax of Time*, Boston 2005, стр. 105.

6 MARTIN HEIDEGGER, *Basic Concepts of Ancient Philosophy*, Indianapolis 2008, стр. 148.

7 TONY ROARK, *Aristotle on Time (A Study of the physics)*, Cambridge University Press, New York 2011, стр. 54.

8 Рорк наводи чак тројицу аутора (Barnes, Hett и Ross) који су Аристотелов смисао употребе речи *nu/n* (*сада*) преводили као тренутак (*instant*). Види: TONY ROARK, *Aristotle on Time (A Study of the physics)*, Cambridge University Press, New York 2011, стр. 122.

не могућих и необавезујућих значења, јер се наша интересовања тичу конкретних начина постојања. Најпре, чини се да је Аристотел неодређен по питању свезе *покрета* и *времена* јер он време одређује или *као покрет*, или *као нешто од покрета*. Време, дакле, није појавно, „појаван је покрет“<sup>9</sup>. Због чега је ово за нас важно? Ако је време *покрет*, онда време није део покрета, већ је сâм покрет-време. Били бисмо слободни рећи да се Аристотел због тога двоуми, јер поистовећење времена и покрета има за последицу непостојање времена са недостатком покрета. Ако се, пак, све увек креће, тада, поистовећењем времена и покрета, стављамо знак једнакости између *времена* и *кретања*. Међутим, Аристотел познаје и мировање које бива у времену, што би истом логиком посматрано, значило да нпр. камен који се не креће не може ни бити у времену. Али Аристотел то не мисли. Хајдегер чита код Аристотела да покрет није „поред ствари (παρὰ τὰ πράγματα - Φυσ. 200 b, 32 f)“, већ је „одређење бића“<sup>10</sup>, односно „фундаментални начин (постојања) бића“<sup>11</sup>. Покрет подразумева дијаду, некомплетно биће/комплетно биће (ἀτελής-ἐντελέχεια), или „онтолошки и фундаментално δυνάμει ὄν/ἐνεργεία ὄν“<sup>12</sup>. Хајдегер, уз то, чита код Аристотела да „живот има τέλος (крај, сврху) – ентелехију (ἐντελέχεια)“<sup>13</sup>, као и то да је покрет „есенцијално одређење бићапо природи“<sup>14</sup>. Тако Хајдегер Аристотелов вечни покрет доводи у свезу са вечним временом, наводећи: „Време је вечно захваљујући есенцији времена, названом сада“, док „време унутар покрета захтева (следеће): ако време увек јесте, тада нужно и покрет (увек јесте)“<sup>15</sup>.

Надаље, ако је време за Аристотела „део покрета“, то значи да један (или неки) део покрета није време!? Ако неки део покрета не може да се поистовети са временом, тада се намеће питање: који део покрета није време, или, још боље, како се део покрета који није време може објаснити кроз конкретан догађај као конкретан *израз покрета*<sup>16</sup>? Или опет, како се може десити покрет, ако један његов део није у времену? Чини се да Аристотел у том смислу инсистира на *промени* као следећем појму повезаном са временом, појмом који у парменидовском смислу јесте илузија<sup>17</sup>. Промена за Аристотела видљива је кроз одређени покрет и она нашим (умним) чулима одаје утисак о *пролеку времена*, тако да је, на неки начин, време „обухватање, уоквиравање и сразмера покрета“<sup>18</sup>. Уз то, по Аристотеловом мишљењу, „природа је почетак покрета и промене“ (Φυσ. 200 б, 10).

Али сада, ако је време део покрета, како је могуће да један део покрета није променљив, односно како то да један део покрета не подразумева време? Да ли због тога што се не запажа, јер „(време) по Аристотелу не може бити изложено у чистој материјалној фисици, већ само са одређењем према души“<sup>19</sup>, или због тога што, у

9 PETER MANCHESTER, *The Syntax of Time*, Boston 2005, стр. 87.

10 MARTIN HEIDEGGER, *Basic Concepts of Ancient Philosophy*, Indianapolis 2008, стр. 143.

11 Исто, стр. 142.

12 Исто, стр. 145.

13 Исто, стр. 146.

14 Исто, стр. 146.

15 Исто, стр. 147.

16 Имамо у виду неоспорну чињеницу да, по природи сагледавано, једино у догађају можемо имати схватање о покрету. Покрет без конкретног, запаженог догађаја, било умног, било чулног, не може постојати. Можемо рећи и да под покретом подразумевамо неки догађај. Оно што подразумевамо под покретом ума, то, свакако, представља својеврстан умни догађај, као што чулни покрет представља већ некакав чулни догађај.

17 CHRISTOPHER SHIELDS, *Aristotle*, New York 2007, стр. 197.

18 PETER MANCHESTER, *The Syntax of Time*, Boston 2005, стр. 90.

19 Исто, стр. 88.

једном делу промене, времена једноставно нема? Очигледно је, дакле, да на самом почетку, западамо у потешкоће када желимо да спојимо конкретан природни начин постојања са Аристотеловом основном поставком у дефинисању категорије времена, поставком која ставља у зависност тријаду: време-покрет-промена. Истовремено, нас занима и Аристотелово одређење времена, које „не може бити читано никако другачије, него као негативна одредница бића“<sup>20</sup>.

На другом месту, Аристотел категорије покрета и времена види количинским (Μεταφ. 1020 а), што можемо препознати и у Аристотеловом односу према искуству, вештини; он, наиме, искуство повезује са временом наводећи: „... Младић није вешт; множина времена чини вештину (искуство) (νέος δ' ἔμπειρος οὐκ ἔστιν ,πλήθος γὰρ χρόνου ποσὶ τὴν ἐμπειρίαν-ΗН, 1142 а)“. Али, ако и на тај начин, дакле, на основу искуства, говоримо о променама, подразумевајући след догађаја у којима се уочава некакав количински *већи* проток времена, поново се сусрећемо са проблемом разумевања конкретних догађаја који, по Аристотеловој перцепцији, једним својим делом не морају припадати времену.

Однос времена и конкретних догађаја додатно компликује тренутак, од Аристотела назван *νῦν* (сада). *Сада* јесте крај и почетак времена, али не и почетак одређеног временског дела, и као што неко за круг може рећи да је у једном свом делу крив и удубљен, тако и са временом бива – оно стално почиње и стално се завршава (Фис. IV, 222 б). Време стално почиње и стално се завршава, због чега стално и изгледа другачије (222 б). Међутим, иако прошлости више нема, а будућност још није присутна, ипак је време мерљива величина којој мерљивост омогућује тренутак *сада*. За Аристотела, појам *сада* (*νῦν*), као временски тренутак, јесте недимензионални појам. Наиме, објашњавајући временску одредницу „већ (ἤδη)“, Аристотел тренутак *сада* (*νῦν*) назива и „*τὸ πᾶρόντος νῦν ἄτόμου*“ (222 б), тако да време не може бити сагледавано као скуп садашњих тренутака, што, видећемо, оставља утисак о нејасној могућности мерења свих димензија времена, јер, како наведосмо, Аристотелу не изгледа (*οὐ δοκεῖ*) да је време сачињено од многих *сада* (218 а, 8).

Аристотел сваки тренутак *сада* види одељеним од сваког другог тренутка *сада* и немогуће је да, кроз продужено запажање садашњости, два тренутка буду истовремена (218 а, 18). Управо због немогућности коинциденције два или више тренутака, садашња стварност за Аристотела има значаја само уколико раздељује будућност и прошлост<sup>21</sup>.

И заиста, када бисмо се запитали како одредити тренутак *сада*, схватили бисмо да тај тренутак може имати димензију само ако подразумева временски екстензивно запажање, односно запажање коме ми дајемо садржај некакве мерљиве величине. Због тога је на овом месту за нас важан положај душе у односу на категорију времена, јер, сматра Аристотелу, неко би могао изразити недоумицу: „Када не би било душе, да ли би било времена или не? (Фис. IV, 223 а)“. Аристотел одговара да време не може постојати ако не постоји душа („*ἀδύνατον εἶναι χρόνος ψυχῆς μὴ οὐσης*“ – 223 а), што ће рећи да не може постојати ни покрет, ако не постоји душа (223 а). Аристотел је на тај начин душевна сагледања ставио у однос са „површином спољашњег времена“<sup>22</sup>.

Надаље, време, како тврди Аристотел, не постоји без покрета и промене. Промена и покрет постоје искључиво у ствари која се мења, или покреће (218 в). Време

20 Исто, стр. 87.

21 CHRISTOPHER SHIELDS, Aristotle, New York 2007, стр. 211.

22 PETER MANCHESTER, The Syntax of Time, Boston 2005, стр. 87.

није сам покрет, али је нешто од покрета (219 а); заправо време, по Аристотеловом тумачењу, јесте мера покрета у категоријама „пре и после“ (219 в). У односу на тренутак „сада“ ( $\nu\nu$ ), време се може сагледавати и као раздвојено и као непрекидно (220 а). Тренутак *сада* наспрам временског тока постоји у односу у коме су монада и неки број (220 а). Бивајући крај прошлом, а почетак будућем времену, недимензионално *сада* чини и да је време непрекидно, али да се из угла истог појма показује и временско раздвојење (220 а), тако да, за Аристотела, нити је *сада* време, нити је део времена, као што ни раздвојење није део кретања (220 а). Садашњи тренутак јесте једна акциденција времена (220 а); он је нераздвојив (233 в) и спаја прошло и будуће време тако да је тренутак *сада* крај прошлом, а почетак будућем времену. Такође, нужно је, сматра Аристотел, да *сада* треба бити и нераздвојиво, да се не би десило да у садашњем тренутку један део прошлости буде измешан са једним делом будућности (234 а). Због тога он појам *сада* ( $\nu\nu$ ) одређује нераздвојивим (234а), за разлику од двају раздвојивих делова времена. Међутим, не мери се кретање само временом, већ се и време мери кретањем (220 в). Време је, по акциденцији, и мера мировања „јер је свако мировање (мировање) у времену“ (221 в). Будући да се и покрет и мировање дешавају у времену, „време је унутрашње одређење бића“<sup>23</sup>.

Време по себи јесте и узрок пропадљивости и заорава (221 а), тако да вечна бића „нису у времену, јер нити их време обухвата, нити се биће њихово мери временом“ (221 в). С друге стране, позивајући се на Демокрита, Аристотел наводи да је време нерођено и да је само код Платона време рођено, јер би, односно постаде заједно са небом (251 в).

До сада су покрет и промена категорије које душа поистовећује са временским протоком. Ако, следећи Аристотелову логику, садашњи тренутак нема димензију (будући да је  $\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\upsilon$ ), онда се сусрећемо са парадоксом по коме време није сачињено од многих *сада*, али се управо на основу запажања тренутака *сада*, као „кинетичких пресека“<sup>24</sup>, време може мерити. Будући да је време мера покрета (219 в, 1) и будући да, на основу свога *сада*, време никада не може имати апсолутни почетак, јер је *сада* увек средина између прошлости и будућности (тако да је *сада*, с једне стране, почетак, а с друге стране, крај – крај прошлости, а почетак будућности), следи и то да је и покрет вечан (251 в, 20-28).

Аристотелов појам који сматрамо важним у његовом одређењу значења времена, јесте појам небића ( $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ ), зато што је непосредно повезан за две временске димензије; небића, како он тврди, јесу и нетачности, погрешни судови, али небића представљају и оне људи и ствари који су некада постојали, као и оне људи и ствари које још не постоје, али ће постојати (221 в – 222 а). Чини се да Аристотел на овом месту жели јасно одвојити прошлост и будућност од садашњости, како би ставио до знања да се прошлост не може више остварити, док се будућност још није остварила. Само на тај начин, Аристотел прошлост и будућност назива небићем. Неко би на овом месту рекао да постоји само садашњост<sup>25</sup>, а тада би опет био нејасан квалитативни однос између догађаја који се нису збили и догађајима који су прошли. Другим речима, да ли би имали право да, на основу Аристотеловог назива *небиће* (којим он назива и прошлост и будућност), квалитативно упоредимо сигурност, односно евидентност прошлих

23 Исто, стр. 100.

24 TONY ROARK, Aristotle on Time (A Study of the physics), Cambridge University Press, New York 2011, стр. 106.

25 CRISP THOMAS, „Presentism“, in M. Loux and D. Zimmerman“, *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford University Press, 2003, стр. 211-245.

догађаја, с једне, и неизвесност будућих догађаја, с друге стране? На основу истог именована и прошлости и будућности (небића), најлакше је закључити да, за Аристотела, квалитативне мере прошлих догађаја и квалитативно-неизвесне мере будућих догађаја нису важне, јер би, у супротном, он сам направио некакву дистинкцију по њиховим посебним вредностима. Израз *небиће*, и као назив за прошлост, и као назив за будућност, подразумева *несусретљивост прошлих и будућих догађаја*<sup>26</sup>.

Узмимо у обзир још једну временску експозицију која говори о Аристотеловом сагледавању времена. Наиме, „Аристотел нам даје три одвојене формулације. Прва одређује логос времена као *'број покрета'*, његову формулу, или формулацију. Друга, да бисмо схватили време и његову улогу, најпре морамо знати његову природу, начин његове појаве у феномену покрета; природа времена јесте оно у односу на шта примећујемо нешто као брже или спорије у покретима. Треће, ово је само прва и лака интуиција, и обоје, спољашња природа времена и њена унутрашња логика, зависе од његове дефиниције у најфундаменталнијем смислу, о његовом одређењу (*ὄρισμός*) или феноменолошкој идентификацији. *'Ο ὄρισμός* времена: Време је оно што је *'тада и тамо'* запажени покрет *'када душа каже два сада* (*νῦν*), једно пре, а једно после' (*Φισ. 219 а*)“<sup>27</sup>. Питер Манчестер (Peter Manchester) запажа да је, у сазнавању категорије времена (и то, по његовом тумачењу, „два *сада*“ – *Νῦν/μεταξυ/Νῦν*)<sup>28</sup>, душа, на неки начин, часовник на основу којег ми можемо изрећи време, али га не можемо истински идентификовати<sup>29</sup>.

Морамо узети у обзир и чињеницу да Аристотел није прихватио „сукобљеност и онтолошку раздвојеност индивидуалног и општег, субјективног и универзалног, онако како је то учинио Платон“<sup>30</sup>. Ово је, чини се, сагледиво у временском смислу, када Аристотел својеврсно слагање појединачног и општег исказује кроз схватање садашњости. По мишљењу Јелина, „*Сада* је донето доле са неба, а није пројектовано из угла земаљског посматрача. Када *душа* чини *место Сада*, то је више гравитациони простор, или поље, него што је оптички простор у коме уперени зраци срећу зраке светлости. Као и време, небо више може да се осећа него што може да се види“<sup>31</sup>.

Када Аристотел говори о времену као о броју којим се броји покрет, тада он наводи: „Време је број (од кретања, а *сада*, као (оно што је) ношено, је (исто што и) монада броју“ (*Φισ. 220 а, 2*). Уз то, „време је број не (као онај) у коме бројимо, него (онај који је) бројан“ (*220 б, 7*); „број је један и исти, и онај (који означава) сто коња, и онај (број) од сто људи, а (оне ствари) од којих је број, оне су различите, коњи од људи“ (*220 б, 10*). На тој основи, Аристотел показује временско јединство, и поред различитости промена као запажаних делова времена, и наводи: „Време је и свуда и у свему“ (*218 б, 13*). Бројем се, дакле, идентификује одређена перцепција, при чему се чува форма времена<sup>32</sup>.

26 Наравно да, притом, апстрахујемо појам „небића“ у светоотачким начинима његове употребе.

27 PETER MANCHESTER, *The Syntax of Time*, Boston 2005, стр. 89.

28 Исто, стр. 95.

29 Исто, стр. 89.

30 ΧΡΗΣΤΟΣ ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ *„Σχεδίασμα εισαγωγής στη φιλοσοφία, ἔκδ. Δόμος, Ἀθήνα, 1988, стр. 245.*

31 PETER MANCHESTER, *The Syntax of Time*, Boston 2005, стр. 90.

32 TONY ROARK, *Aristotle on Time (A Study of the physics)*, Cambridge University Press, New York 2011, стр. 105.

Иако смо свесни могућности свакодневне употребе појмова времена и простора управо на начин на који их Аристотел и дефинише, ипак, због несводивости сваког сегмента живота на (од Аристотела) понуђене појмовне оквира, Аристотел нам оставља довољно повода за питања. Питања, дакле, треба схватати у контексту потребе да се искажу недовољности у понуђеним Аристотеловим дефинисањима ових категорија. У том смислу, придружујемо се примедбама и других аутора који су доводили у питање Аристотелов недимензионални тренутак „сада (*νῦν*)“<sup>33</sup>. Аристотелу се замера на ставу по коме недимензионална категорија јесте *основни део мере*. Тако, на пример, ако ми не запажамо тај тренутак у конкретном смислу, он може бити погрешан критеријум мерења. Тони Рорк (Tony Rork) у том смислу спомиње пример филма у чијој секунди постоји 32 слике које кретањем одају утисак покрета. По његовом мишљењу, међутим, у стварном животу, ми не видимо једну слику (којој би одговарао Аристотелов тренутак *сада*), већ покрет, односно мноштво слика, који сада оцењујемо као једну границу у нашем мерењу. Рорк због тога указује на подразумевану употребу фантазије у Аристотеловој концепцији мерења покрета (промене)<sup>33</sup>. Међутим, Аристотел фантазију и види као покрет који бива по енергији чула (Περὶ ψυχῆς – 429 a, 1). Чула, дакле, *изазивају* фантазију. Иако Аристотел признаје поделу времена у којој садашњост постоји у дужем временском интервалу између прошлости и будућности, „очувавајући суд уобичајене мудрости, он непромењиво гради софистиковани теоретски арагatus на врху. Тако не можемо очекивати да је ово ишта више од почетка целокупне приче. Питање је опет, како разумети релевантни смисао 'броја' који се односи на кинетички пресек, пре и после покрета“<sup>34</sup>.

Сада, дакле, инсистирамо на дефинисању оних проблема који за нас искрсавају у Аристотеловој перцепцији времена. Прво питање које се намеће гласи: ако је тренутак *сада* недимензионалан и, као такав, мера мноштвене структуре времена, на основу чега се о њему може изрећи било какав суд?! Другим речима, на основу чега Аристотел одређује *принцип νῦν*? Друго питање: ако тренутак *сада* није део времена, како је у њему могућа „свеза“ прошлог и будућег дела времена, или, пак, на основу чега Аристотел може да тврди да тренутак *сада* не партиципира ни у прошлости ни у будућности? Треће питање: у ком односу стоји могућност душе да „опазити“ недимензионални тренутак *сада*, са могућношћу постојања супротног, *дуже* или *мерљивијег* опажања садашњости? Другим речима, због чега би тренутак *сада* имао релевантност ако није приказив реалним догађајем који би душа уочавала као што уочава покрет у времену?

Смисао Аристотелове концепције времена додатно усложњава Мек Тагартова (J. M. E. McTaggart) временска експозиција која, узета у обзир, показује илузију о постојању времена у Аристотеловом смислу, јер инсистира на сваком догађају као на догађају лишеном оригиналног егзистенцијалног статуса. Сваки догађај, најпре, јесте будући, затим, садашњи, и најзад, заувек прошли догађај. Његова временска пројекција (тзв. В-серија<sup>35</sup>) подразумева двострани приступ времену *пре-после*, односно *после-пре*, који не подразумева промену, тако да Тагарт поставља дилему квалитета догађаја или релације међу догађајима у линијском поретку времена<sup>36</sup>, што, по његовом мишљењу, говори о постојању Аристотеловог времена као илузије.

---

33 Исто, стр. 106.

34 Исто, стр. 108.

35 А-серија одговара Аристотеловом линијском виђењу времена у коме неки будући догађај постаје садашњи, и, на крају, прошли догађај.

36 J. M. E. McTAGGART, „The Unreality of Time“, *Mind*, 17, Oxford University Press, 1908, стр. 457-473.

Можда би било уместо рећи да Аристотелово инсистирање на *употреби* недимензионалног тренутка (*сада*) као саставног дела процеса мерења покрета, може да се оправда постојањем некаквог посве субјективног суда, или субјективних судова који би засигурно произишли из стварности које су *иза чула и иза чулних запажања*. Једино на тај начин, Аристотелово дефинисање тренутка *сада* би имало смисла. Насупрот томе, постоји пуно недоумица и потенцијалних питања наметнутих Аристотеловим приступом времену као мери покрета, те његовим схватањем прошлих и будућих делова времена. Ако време, у контексту посматране промене, чини мерљивост, односно *бројивост величине промене* коришћењем недимензионалног (неразделивог) тренутка (који је, уједно, крај неког прошлог и почетак будућег времена), тада се очекује и запажање какво даје Рос наводећи: „Опис времена по коме се промена *броји*, је несрећан, јер *бројање* сугерише пребројавање, бројање до краја; и Аристотелов језик предлаже да се *сада* (множ.-τὰ ἰὺν) могу бројати, или да се могу бројати и други, неделиви делови времена, укључени у промену. Ово би међутим, могло бити страна читавај Аристотеловој теорији; он је потпуно конзистентан у настојању на бесконачном дељењу времена и промене<sup>37</sup>. Али, по другом мишљењу, тренутак (ἰὺν) се не броји у покрету, већ омогућује бројање покрета<sup>38</sup>. Тако и неделивост тренутка (ἰὺν), односно недимензионалност упућује на закључак да се, кроз тај тренутак, будућност на неки начин *претвара* у прошлост. Сагледавајући уочену разлику у квалитативности између аристотеловског смисла прошлости и будућности, закључујемо да за Аристотела једину квалитативно-извесну димензију времена представљају догађаји који су се десили, односно прошли догађаји, што из перспективе хришћанског виђења времена и простора, не разјашњава на задовољавајући начин могуће условљености међусобних односа временских делова.

Уз то, примећено је да, инсистирањем на броју покрета који је временска мера неке физичке димензије, све о тренутку *сада*, „које припада феномену покрета, као да временски ишчежава у менталном присуству које, физички говорећи, уопште није феномен. Другим речима, покушај да се одбрани физичко биће времена води иронично екстремном субјективизму који се тиче његове појаве“<sup>39</sup>.

Сведоци смо и неоспорне чињенице по којој и прошле и будуће догађаје управљамо ка садашњем тренутку постојања, па чак и у најприземнијим стварима. У историјском смислу, читави народи имају за основ свог постојања, односно за своје *сада*, управо оно што Аристотел назива *небићем*, тако да неки народи, или пак групе унутар истог народа, то чине у временским оквирима прошлих, засигурних, а други у временски (не)извесним оквирима будућих догађаја.

Надаље, и сâм Аристотелов концепт времена као да онемогућује постојање апсолутне садашњости, јер недимензионални тренутак *сада* може постојати и као *замишљано-посматрани* тренутак у неком прошлом времену у коме се уочава узрочност, односно последичност неког кретања. Тренутак *сада* не може да се *распростре* нити унапред, нити уназад. Аристотелов захтев за неразделивошћу тренутка *сада*, као и захтев за његовом неекстензивношћу, чини тренутак *сада* недимензионалним, што неумитно доводи мислећи ум до закључка да би тај тренутак, коришћен да значи *управо садашњи* тренутак, на неки начин, био *несмешљиви прелазак* будућности у прошлост.

37 ARISTOTLE, *Physika. Aristotle's Physics: A Revised Text With Introduction and Commentary*. изд. W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1936, стр. 65.

38 PETER MANCHESTER, *The Syntax of Time*, Boston 2005, стр. 101.

39 Исто, стр. 102.

И на овом месту, Аристотел оставља простор за извесне недоумице. Ако прошлост назовемо збиром стварних, аутентичних догађаја који су се десили, шта будуће време чини аутентичним делом времена? Другим речима, по чему се део времена назива будућим временом? Да ли неминовност, по којој *увек мора* постојати и неки недимензионални тренутак *сада*, треба да одреди постојање будућности?! Уз то, како је могуће да се у нечему што није део времена (а што без времена не може постојати), делови времена просто *смењују*?

Ако бисмо покушали наћи конкретне стварности, по Аристотеловом моделу времена, живот не би могао имати везе са будућношћу из два разлога. Први се односи на недостижност будућности због тренутка садашњости који, као недимензионалан, али и недељив на свој прошли или будући део, не може имати ни сопственог удела у будућности. Дакле, да би постала прошлост, будућност на неки начин мора *заобићи* тренутак *сада*. Други разлог почива на сасвим извесној могућности да се будућност, као део временског континуума, схвати попут некакве *готове стварности*, односно *спремног небића*, које кроз садашњост треба да *пређе* у прошлост, јер је, како рече, будућност небиће, односно све оно што се није још догодило. Међутим, будућност ни на који начин не може бити схваћена јер екстериорност будућности карактерише управо чињеница „да је будућност апсолутно изненађујућа“<sup>40</sup>. Међутим, данас са сигурношћу тврдимо да је и најобичнији поглед у звездано небо заправо поглед у историју, а не у садашњост или будућност, па би, вођени Аристотеловим схватањем времена, могли устврдити да су једино прошли догађаји и постојања која тек сада запажамо – реални!?

Запажамо, такође, да сваки сусрет човека са светом није једновремен, јер свако и све у односу на нешто *запажано друго*, или неког *запажано другог*, показује кашњење, па макар то кашњење за нечији ум било и минимално. У том смислу, касни човека спознаја према реалности сваког постојања по природи, касни у схватању садржаја изговорених речи, касни и погледом и слухом и чулом мириса и чулом додира према свему што за човека, као виђено или сазнавано, постоји у природи. Аристотелови огледи о времену суштински намећу питање постојања прошлости као једино извесног временског дела, док временску димензију будућности, у Аристотеловом случају, не препознајемо као *реални* временски део.

А сада, истини за вољу, може ли се на другачији начин дефинисати време у односу на природно кретање, ако се, као код Аристотела, не користе апсолутни појмови попут његовог недимензионалног *сада*?! Другим речима, да ли је само тај појам код Аристотела недимензионалан?

Када говоримо о будућности и о прошлости, ми под једним појмом подразумевамо велико мноштво догађаја који ће се десити, или, у другом случају, велико мноштво прошлих догађаја, али их, на неки *тренутни* начин, називамо *будућност*, односно *прошлост*, попут Аристотеловог тренутка *сада*. Дакле, ми можемо разумети Аристотелово сагледање закона временског поретка само ако је то *сагледање у једном правцу*. Шта то значи? То значи да, с једне стране, тренутни израз *сада* не може бити пресликан на *спољашњи свет*, као што ни изрази *прошлост* и *будућност* не могу бити пресликани на множину покрета који су прошли, односно на оне који ће доћи. Сви ти покрети (прошли и будући) само се подразумевају под појмовима *прошлост* и *будућност*, а никако се не пресликавају на спољашње стварности. На тај начин, ови мноштвени изрази не представљају дефинисање

---

40 „... Будућност је оно што није појмљено, што пада на нас, што нас спопада“. Види: ЕМАНУЕЛ ЛЕВИНАС, Вријеме и друго, Београд 1997, стр. 57.

спољашње стварности *по природи*, него *по расуђивању природе*. Зато, за Аристотела, они и јесу у области душе. Због тога се Аристотелова сагледавања времена, употребљавају одомаћено у ономе што подразумевамо под изразом *свакодневни живот*, у коме се људи, користећи делове времена (прошлог, садашњег, будућег), умно-душевно управљају и у погледу животних тешкоћа, али и у погледу животних радости. У том смислу, користе се и апсолутни изрази под којим се подразумева нека природна мноштеност виђена *од споља*. Ако се запажени принцип, који је сада некакав *суд у области душе*, покушава пресликати на спољашњу стварност, тада се суочавамо са погрешном логиком. Зенонов пример са бескрајном дељивошћу дистанце запажаног покрета потиче управо из покушаја да се некакав умни принцип (који је у области душе) прслика на стварност спољашњег света. Умствена дељивост сваке дистанце, па и оне замишљано-најмање, прсликана на спољашњи свет, доводи до апсурда јер негира постојање покрета који је, надасве, очигледан! Али ако Аристотел потврђује Зенонов умни принцип тако што промену одређује дељивим бесконачним бројем раздеоба<sup>41</sup>, онда је могуће (по истом принципу) тражити одговор на реално запажање идентичног суда у спољашњем свету. Другим речима, шта у стварности коју називамо *садашњост* стоји иза Аристотеловог тренутка *сада*? Да ли је тренутак *сада* Аристотелов произвољни умни принцип којим покушава да укине могућност реалног постојања садашњости!?

### Хришћански захтев за остварењем времена и простора

Светоотачка мисао признаје природни (од Аристотела дефинисан) временски ток, односно временско постојање, што видимо из одређења времена нпр. у речима: „Време је раздобље (*διάστημα*) у коме се нешто чини“<sup>42</sup>, али се, у кључној ствари, светоотачки приступ времену потпуно разликује. За Аристотела, као што смо и навели, време јесте вечно, док светоотачко предање време сагледава ограниченим. Тако, нпр. за Јустина мученика, „време није вечно нити беспочетно због чега ни покрет није вечан и беспочетан“<sup>43</sup>, док Василије Велики, за разлику од Платона и Аристотела, сматра да су „дани, часови месеци... мере времена, а не делови (времена)“<sup>44</sup>. Василије, такође (за разлику од Аристотела), у покрету небеских тела не сагледава вечни ток времена, већ обратно, указује на постојање и делатност Творца<sup>45</sup>. Говорећи о временском току, Василије наводи: „... А када је требало дакле, и свет овај да буде уведен бићима (*ἐπισαχθήναι τοῖς οὐσίῳ*), најпре (за) училиште и образовање људских душа, а потом и свим бићима у постању и пропадљивости (за) подобно боравиште, (тада) саприродним свету и у њему животињама и биљкама наста временски исход (*τοῦ χρόνου διέξοδος ὑπέστη*), стално привођен и пролазан и нигде прекинут (*καὶ μηδαμοῦ παυομένη τοῦ δρόμου*). Или, није ли време такво да му прошлост нестaje, будућност још не ступа, а садашњост пре него се позна измиче чулу? Таква је нека природа посталих (ствари), или свагда растућа или пропадајућа, немајући јасно установљење и постојаност“<sup>46</sup>. Стварање света и време Василије сагледава и из једне чудесне перспективе. Тумачећи

41 CHRISTOPHER SHIELDS, Aristotle, New York 2007, стр. 217.

42 ΟΛΥΜΠΙΟΔΩΡΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, Ὑπομνήματα εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν, PG 93, 508A.

43 ΙΟΥΣΤΙΝΟΣ ΜΑΡΤΗΣ, Ἀνατροπὴ δογμάτων τινῶν ἀριστοτελικῶν, PG 6, 1525D.

44 ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΜΕΓΑΣ, Λόγος Α', Ἀνατρεπτικός τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου, PG 29, 560B.

45 Исто, 560C.

46 ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΜΕΓΑΣ, Ἐξάμερος, PG 29, 13BC.

речи Књиге постања: „у почетку створи Бог небо и земљу“ (1, 1), Ваилије наводи: „... Или је можда због незнатног и невременог стварања речено „у почетку створи“, јер је почетак нешто недеобно (ἀμερές) и недимензионално... а ако неко од надмених (φιλονεικῶν) почетак назове временом, нека зна да раздељује (почетак) у временске делове, а они су почетак, средина и крај. А да (неко) смисли почетак почетка, то је потпуно смешно<sup>47</sup>. И по мишљењу других отаца, Бог је творац *доба и времена*<sup>48</sup>. За Григорија Богослова, „век није време, нити део времена (нити је мерљив), али као што је нама време мерљиво покретом сунца, тако је вечним (бићима мера) век који се шири бићима као неки временски покрет и размак (διάστημα)<sup>49</sup>. О овој перспективи времена, биће речи у склопу разматрања идентичног Дионисијевог и Максимовог схватања времена и века.

Јован Зизиулас уочава да Григорије Ниски исказује суштински проблем просторно-временског постојања у контексту „διάστημα (простора; простирања у смислу и простора и времена), чиме се одликује стварање ни из чега<sup>50</sup>. Зизиулас, у контексту просторно-временске створености, сагледава смрт као одбацивање „другог, Бога, и другог у сваком смислу<sup>51</sup>, што је и перспектива речи јеванђелисте Јована: „... Ко не љуби брата, остаје у смрти“ (1. Јов. 3, 14). Будући да се, у овом смислу, поставља и незаобилазно питање правилне употребе ствари и бића, ми бисмо митрополитовом ставу придодали и одговарајуће објашњење Григорија Ниског који у свом тумачењу Књиге проповедника (овај пут<sup>52</sup> у осмој беседи), наводи речи Проповедника: „Све (створене ствари) што (Бог) створи, добре су у *време своје, и са веком дао је (Бог) у срца њихова да не нађе човек створење кога створи Бог* од почетка до краја“ (Проп. 3, 9-11). На овом библијском месту, Григорије Ниски проблематизује значење речи у *време своје*, објашњавајући грех као неспособност првог човека да у *право време* учини правилну употребу сваке ствари<sup>53</sup>. У том контексту, Григорије наводи да „век који има некакав раздеобни смисао (διαστηματικόν τι νόημα) сву кроз себе означава творевину у њему (веку) посталу<sup>54</sup>. Човек је, дакле, у неправилном приступу због *не у право време* употребе ствари, све створено почео користити на своју штету, имајући за последицу *раздељења века на његове делове* као основ сагледања времена, односно покрета бића. Тако, заправо, долазимо до значења времена *искључиво* у контексту опажаног покрета појединачних ствари, о чему је говорио Аристотел, а не сотириолошки сврсисходног односа према бићима и стварима, што чини дефинитивну и непомирљиву разлику између вечног времена које неумитно „господари“ стварима и времена као дефинитивно сотириолошке категорије.

Имајући у виду поменути разлику „природног“ сагледавања непрекидности временског низа дефинисаног од Аристотела и светоотачког предања о створености, и, самим тим, ограничености времена, јасно је да црквени начин постојања

47 Исто, 16С.

48 Види: нпр. ΠΡΟΚΟΠΙΟΣ ΓΑΖΑΙΟΣ „Εἰς τὴν Γένεσιν ἐρμηνεία, PG 87a, 292C.

49 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ , Λόγος ΛΗ' „Εἰς τὰ Θεοφάνια εἴτουν Γενέθλια τοῦ Σωτήρος. PG 36, 320AB.

50 ЈОВАН ЗИЗИУЛАС, Заједница и другост, Пожаревац 2011, стр. 3.

51 Исто.

52 Митрополит Јован Зизиулас указује на место из Седме Григоријевог беседе посвећене тумачењу Књиге Проповедникове.

53 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΥΣΣΗΝΣ , Ἐξηγήσεις ἀκριβῆς εἰς τὸν Ἐκκλησιαστικὸν τοῦ Σολομώντος, PG 44, 752A.

54 Исто, 752D.

актуелизује проблематику раздвојеног времена и простора у раздвојењу заједнице, због чега се смрт показује и крајње трагичном, али и стравичном просторно-временском „појавом“. Овог пута ради се о садашњости не као „једном делу времена“ који касније више неће бити актуелан, већ о садашњости као *мери времена* која неумитно сведочи о пролазности, односно раздвојењу свега! На тој основи, својим неизрецивим оваплоћењем, Бог Логос чини „рез у времену који укида временско настављање, односно временост као ропство ономе 'пре' и 'после'-(и) уводи у време *трајање* 'природне' заједнице људи и Бога“<sup>55</sup>. Због тога, и могућност запажања и мерења покрета у времену не подразумева просто посматране спољашње покрете бића или ствари, који тек накнадно постоје у некаквим свезама са човеком. Најпре, покрети природе подразумевају божанске законе који су, уједно, и *узроци* кретања. Они јесу претпоставке начина постојања и, на неки начин, почивају *с оне стране* покрета. Православно-хришћански концепт времена подразумева *меру* богослужбено-символичних покрета као нарочитих начина постојања, а то укључује двостраност онога што се подразумева мерењем (бројањем). Двостраност овако мереног покрета важи само за богоустановљене начине постојања у којима се пројављује нарочити приступ мерењу покрета, приступ који подразумева апсолутну власт Личности над покретом, односно *власт нарочите Личности над временом!*

Аристотелов модел времена не оставља могућност за апсолутност *личне власности над покретом*, због чега Аристотелова одређења времена важе у опажању сваког покрета без обзира на унутрашњу природу покрета. Због тога, Аристотел не види могућност да одређени *власни* покрет избави посматрано биће од неизбежног закона промене која се и мери (броји) временом. Због чега? Управо због тога што линијски узрочно-последични приступ времену, какав је Аристотелов, не подразумева могућност да конкретан догађај будућности, према коме се управљају сви историјски догађаји, јесте у власти Једне Личности. За Аристотела, не постоји начин свеопштег сједињења личног односа у различитим деловима времена (будућности и прошлости). И када би се желело доћи до тачке спајања будућности и прошлости, или будућности и садашњости, то као умни принцип не би било могуће, јер би, по Аристотеловом мишљењу, тада будућност постајала прошлост, али и прошлост будућност. Видели смо да је, за Аристотела, било важно да тренутак *сада* прикаже недимензионалним, „али ипак“ конститутивним делом времена; тренутак *сада*, дакле, није саставни део времена, али он, и поред тога, спаја време у оба правца.

Православно-хришћанско сагледавање времена представља и сведочанство будућних начина постојања, антиципираних на богоустановљени начин *већ сада*, као што су бивали антиципирани и у библијским временима. У том светлу, препознајемо покрете личних односа у складу са богоименовањем *времена*, и, самим тим, препознатљивост нарочитог, *социолошког покрета* међу различитим деловима *времена*.

Хришћанско предање сведочи о томе да човек историјски ступа ка будућим догађајима имајући за основ свог начина постојања догађаје који су се већ збили, али и оне који ће се збити. Човек није пасиван посматрач прошлих догађаја, или догађаја који ће наступити; догађаји који имају богочовечански основ одређују наша сагледавања времена и места. То ће рећи да наш нарочити однос са Господом подразумева другачију перспективу сагледавања онога што називамо *временом* и *простором* (местом) од оне Аристотелове. Међутим, иако нам хришћански смисао покрета на другачији начин открива и његову меру (број), односно време, ми и даље имамо могућност да перспективу покрета и времена сагледавамо у Аристотеловом, а

55 ΧΡΗΣΤΟΣ ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρως, Ἀθήνα, 1987, стр. 199-200.

заправо природном смислу, јер је она заједничка за све људе послепадног света. Због тога се јасно мора разграничити послепадни приступ времену и простору од *сотириолошког сведочења* или *оправдања* времена и простора.

Тако, на пример, Дионисије говори о небеским телима називајући их „небеским началима“<sup>56</sup>, чијим кретањем одређујемо и меримо дане и ноћи, месеце и године и кружна кретања времена и ствари у времену. Он сматра да мерење времена долази од запажања покрета и „периодичних апокатастаза“<sup>57</sup> небеских тела. Светлост је због тога мера и број часова, дана и сваког нашег времена<sup>58</sup>. Кружно, пак, постављање небеса, односно сферично стварање Максим тумачи у смислу постојања свега као око божанског центра, односно божанске воље<sup>59</sup>, јер се кружни покрет, полазећи од себе, завршава у себи, што подразумева кретање које увек завршава са центром као мерилом кретања, односно постојања. Али, без обзира на мерење свакодневног временог постојања бића (временом одређиваном апокатастазама небеских тела), хришћанско виђење времена подразумева временски повезане догађаје, тако да историјски догађаји могу имати унутрашњу везу са прошлошћу или будућношћу. То је могуће када догађаји почивају на јединству нарочитих начина постојања заједничких сваком делу времена. Прошли догађаји и јесу и нису искључиви део прошлости. Ни прошлост није прошла; она је саставни део садашњости и будућности. У том смислу, Максим говори о обичају текстова Светог писма да мењају значења времена, називајући будућа времена прошлим, а прошла будућим, али и садашњост стварношћу која је пре и после овог времена<sup>60</sup>.

У контексту човекољубивог божанског отелотворења, Господ Павловим устима позива хришћане да истовремени са Адамом у паду, богослужбено *искупљују време* „јер су дани зли“ (Еф. 5, 16), што говори о греховном кашњењу, односно неистовремености заједнице са Господом, док у супротном, синхроним смислу, треба разумети Игнатијево инсистирање на, у сва времена, јединственој сотириологији, односно *једновремености у вери* свега што се спаситељно збило, што се збива, и свега што ће се спаситељно збити у Последњи дан. Сотириологију *једновремености у вери* Игнатије изражава речима: „... И пророци, будући Духом ученици (Његови) очекивали (су) Њега као Учитеља. И зато Онај, Кога су они праведно очекивали, дошавши **васкрсао их је** из мртвих“ (Игнатије, Маг. 9, 2). *Јединственост у вери* Игнатије исказује и речима: „А и пророке љубимо, зато што су и они објављивали јеванђеље и у Њега су се надали и Њега очекивали, у Којег и поверовавши **спасли су се**, будући у јединству Исуса Христа – свети достојни љубави и достојни дивљења, од Исуса Христа посведочени и убројани у Јеванђеље заједничке Наде“ (Филад. 5, 2).

И богослужбена поезија сведочи о међусобно повезаним деловима времена, како повезаност садашњости са будућношћу, тако и прошлости са будућношћу. У том смислу, налазимо стихове: „... Саваскрсноу си Адама руком свесилном свесилном...“<sup>61</sup>,

---

56 ΔΙΟΥΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θεῶν ὀνομάτων, PG 3, 697B)

57 Исто.

58 Исто (PG 3, 700A. Види и одогуарајућу верзију текста у PG 3, 697C, у којој се светлост сагледава као дејство доброте која је „иза сваког божанства“ и која је „мера бића“). Сунце је, по Дионисијевом тумачењу, иако неубличено, осветљавало и прва три дана стварања, „као што рече божански Мојсије“. Види: ΔΙΟΥΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θεῶν ὀνομάτων, PG 3, 700A.

59 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θεῶν ὀνομάτων, PG 4, 245A)

60 Исти, Πρὸς Θαλάσσιον, Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, PG 90, 284A.

61 Октоих, осми глас, субота, вел. Вечерње, Стих. Стихире.

или, пак, речи: „Сишавши с небеса на земљу, и доле лежећи у адовој ноћи, сакупивши као Бог Адамов зрак, и вазнесењем твојим Христе на небеса узевши, и престољу твоем отачком саседатеља си начинио, као милостив и човекољубац“<sup>62</sup>. О прошлом времену као о садашњем, сведоче речи: „Данас владика твари и господ славе, на крст се прибија...“<sup>63</sup>, као и речи: „Ево пророчка се испуњују проречења, која је зрацима примрачним покрио јављање будућих (ствари), као Бог утешитељ, сада се изли апостолима богато...“<sup>64</sup>, или: „Превечни Бог... који узима јестество човечије, обоготворивши тајно данас узнесе...“<sup>65</sup>; или опет: „... Умалио си ноћ страсти, и дан безстрашћа постигао си...“<sup>66</sup>; „Витлејем оставивши, преславно чудо, ка Јордану пожуримо душом топло, и тамо угледајмо страшну тајну: јер Христос мој боголепно стаде обнажен, одевајући ме у одежду небеског царства“<sup>67</sup>; „... Јер дух свети данас свише сиђе на дом ученички, и сваки другим (језиком) говораше људима: језици се разсејаше виђени као огањ, и не опали их, него их још ороси“<sup>68</sup>; „Чудно твоје распеће, и силазак онима у аду... опленив га и древне затворенике саваскрсао си собом славно као Бог...“<sup>69</sup>; или: „... Данас чинопредстојања анђела на небесима и сабрања људска на земљи, у помен твоју мати светло празнују, они (анђели) имајући тебе као слављеницу с којом заједно славе, а ми (имајући те као) к Богу посредницу“<sup>70</sup>; или: „... Данас на небесима горње силе наше јестество гледајући, дивише се усходу чудног образа, имајући недоумицу један к другоме (говорачу)... с њима непрестано усхвалимо с телом одане поново долазећег...“<sup>71</sup>; „... И од нас к небеским (стварностима) данас отходиш...“<sup>72</sup>; „... Небеско наследство примивши...“<sup>73</sup>; или речи Катавасије: *Отверзу уста моја*: „Благочестиве дечаке у пећи рођење од богородице спасло је, тада изображено, а сада дејствително...“

Богослужбено-символични текстови о будућим догађајима говоре и у контексту прошлих догађаја, тако да у текстовима анафора наилазимо на речи: „... Уздиже нашу природу изнад сваког начала и власти“; „... Спасео нас је...“ итд. У овом контексту, треба имати на уму Дионисијеву експозицију о томе да је већ почео наш боговрсни живот у Христу<sup>74</sup>, али и Максимове речи: „Сваки ум који Бог држи... задобија словесну силу из које се рађа спознајна вера по којој се неисказиво научава вечно постојећи Бог, и кроз наду, будуће (стварности) сабивају као присутне...“<sup>75</sup>

Будући да у свакодневном животу категорије *прошлог*, *садашњег* и *будућег* чине општечовечанске појмове у свакодневној употреби, сада, у најмању руку, треба да дамо одговор на питање: шта проблематизује категорије прошлости, садашњости и будућности у нашој хришћанској употреби ових термина?!

62 Цветни Триод, Четвртак јутрење, глас 5, Недеља 7, Светих Отаца.

63 Слава на Стих. Стих, Петак 6. недеље Великог Поста, јутрење.

64 Петак Педесетнице, сједален по првој катизми.

65 Сједален, четвртак 6. недеље по Пасхи, јутрење.

66 Минеј Септембар 28. Стихира на Хвалитне стихире.

67 Минеј, Свјетилен, 3. јануар.

68 Четвртак по Педесетници, јутрење, сједален.

69 Октоих, Субота, вечерње, 5. глас.

70 Србљак, Хвалитне стихире, 30. јул, света Ангелина.

71 Јеванђелска стихири на Вазнесење.

72 Србљак, Сједален, 24. септембар, св. Симон.

73 Минеј, 6. новембар, Стихири на Господи возвах.

74 ΔΙΟΥΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 553BC.

75 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1248B.

## Време и проблем смрти

Најстарије слепадно искуство човека везано је за испитивање и налажење смисла свеопштег постојања у времену, јер временост историјског постојања ограничава онтолошка претња, коју називамо *смрт*. Приступ проблему смрти може бити двојак; први, најзаступљенији, карактерише смрт као „појаву“ која се „дешава“ у тренутку, временски помереном од садашњости. Оваквим приступом, смрт се схвата или као последица болести, или несретног случаја, или, пак, као последица исцрпљења животних енергија, старости. Православно-хришћански приступ проблему смрти сагледава смрт као свеопшту претњу постојању, односно као „саставни део“ историјског постојања у коме су живот и смрт, на нама несхватљив начин, помешани од тренутка телесног зачећа. Иако је човек у стању да увиди некакву помешаност живота и смрти, како у макрокосмосу, тако и у микрокосмосу, ипак његовом уму проблем настајања и нестајања материје остаје основна непознаница и као појава у атомској физици.

Међутим, свакодневно човеково постојање одређено је у потпуности могућношћу окончања живота, односно окончања сваке људске делатности и понашања, било да се у појединим делатностима ради о суочавању са смрћу, или, пак, о бекству од смрти. Модерну цивилизацију карактеришу небројене димензије крајње лакомислених одлагања сусрета са смрћу као *последњим непријатељем*. Међутим, смрт је истовремено и *саставни део* тајноводственог карактера богослужбено-символичног начина постојања, утемељеног на Тајни Смрти и Васкрсења Господа Исуса Христа. Посљедованија светих тајни Цркве и те како пројављују тајноводствене христолошке димензије смрти. Максим, у том смислу, тумачи речи Григорија Богослова које говоре о смрти у контексту премудро замишљеног божанског домостроја спасења<sup>76</sup>. Морамо, дакле, имати у виду да је земаљски живот Господа Исуса Христа снажно обојен Његовом смрћу и да се чак „врхунац земаљског живота Христовог налази у Његовој смрти... (и) читав живот Христов на земљи беше у виду његове смрти. О овоме сведочи сам Христос. Смрт Христова присутна је у свим Његовим пројавама, па чак и на Тавору (Лк. 9, 31). Међутим, на Голготи, а не на Тавору, или на било ком другом месту, испуњава се и савршава земаљска литургија Бога Логоса као човека. На Голготи, а не на Јордану, показује се да је Господ наш Исус Христос био савршени човек. У *смрти Христовој, пројављено је да је Он био Син Човечији*<sup>77</sup>. Међутим, на крсту није умро само човек, већ очовечени Бог, јер је сва пуноћа смртне људске природе постојала у личности Сина Божијег. Исправно је рећи: умро је човек у личности Сина Божијег“<sup>78</sup>.

Истовремена помешаност живота и смрти препознатљива је и у појединачном смислу. Евдокимов примећује симултано постојање два човека, односно коегзистенције *два времена у једном бићу*<sup>79</sup>, по речима апостола Павла: „Ако се наш спољашњи човек и распада, унутрашњи се обнавља из дана у дан“ (2. Кор. 4, 16). Богоустановљени богослужбено-символични начин постојања Цркве има посебну перспективу из које посматра проблем смрти, а самим тим, и однос према времену и простору. Категорије простора и времена у православно-хришћанском многодимензионалном доживљају света карактеришу и појединачни осети које поседује вера у контексту унутрашњег човека о

76 Види: ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, PG 91, 1068D.

77 ΝΤΟΜΠΡΙΒΟΓΕ ΜΙΝΤΙΤΣ, Τὸ Μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας, Ἀθῆναι, 1989, стр. 53. На овом месту, аутор се позива на Максимов спис Πρὸς Μαρτῖνον, PG 91, 48ABCD.

78 ΝΤΟΜΠΡΙΒΟΓΕ ΜΙΝΤΙΤΣ, Τὸ Μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας, Ἀθῆναι, 1989, стр. 53.

79 ПАВЛЕ ЕВДОКИМОВ, Православље, Службени гласник, 2009, стр. 218.

коме говори апостол Павле. Чула која поседује унутрашњи човек, човек вере, другачије дејствују од чула која поседује телесни човек, и као што унутрашњи човек, има своја чула да вером види, сазнаје, расуђује (Јевр. 11, 1) и, укратко, чула која, по сведочењу апостола Павла (у Јевр. 11), постоје у контексту богослужбених покрета, тако у пројавама вере налазимо и другачије одреднице простора и времена од оних у философији, или оних у науци. Тако апостол Тома чуло додир своди до *додира вером*, пројављујући јединство човека вере са Тајном Господњег Тела и Крви. Вера сведочи о начину конкретног постојања, а не о било каквом опажајном покрету тела кроз простор, што за православно-хришћанско сагледавање постојања, значи да изражавање вере јесте сведочанство конкретних богослужбених догађаја, а не површне убеђености у Божије постојање. Сваки други опажајни покрет јесте покрет ка небићу, ка ономе чега нема, и хришћани заправо трагају за другим чулом, по Соломоновим речима, „чуло божанско *наћи хеи* (αἰσθησὶν θεῖον εὐρήσεις)“ (Парим. 2, 3-5).

Ако би неко и поставио питање на основу чега можемо говорити о ономе чега нема, Црква би (у тишини) одговорила супротном перспективом, односно на основу сопственог начина постојања, пројављујући богослужбено сведочанство Господњих речи: „Саградићу своју Цркву...“ (Мт. 16, 18). Начин изражавања будућег постојања кроз богослужбени симболизам<sup>80</sup> као богоустановљеног начина постојања представља границу Тела Христовог мимо које нема спасења од смрти. То значи да ни бића, али ни време, ни простор неће постојати мимо павловске визије по којој Бог јесте, али ће и бити *све у свему*. Свест о присуству будућих вечних стварности Максим, како смо навели, своди до „сваког ума држаног божанском влашћу... (ума) који је задобио словесну силу из које се рађа спознајна вера, по којој се неисказано научава вечно Божије присуство и као (већ) постојеће сабива (συγγίηται) кроз наду у будућа (добра)...“<sup>81</sup>

Наш одговор на питања проистекла из аристотеловског сагледавања законитости временског постојања може се засновати на Аристотеловом суду којим смо започели и претходну главу нашег рада, а који гласи: „Оне ствари које сви сматрају, (ми) о њима говоримо (ἃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, ταῦτ' εἶναί φαμεν)“ (НН, 1173 а).

Проблематика времена најактуелнија је у контексту присуства, односно одсуства заједнице и овај контекст у коме време и простор имају своја неоспорна значења налазимо код многих писаца, од којих, на овом месту, спомињемо Левинаса и Јанараса. За Левинаса, време није дело „једног изолованог и усамљеног субјекта, него је сама релација субјекта према другом“<sup>82</sup>. У истом смислу, и Јанарас говори о личним димензијама места (простора) и времена у контексту постојања, односно непостојања заједнице<sup>83</sup>.

Време се, у православном црквеном предању<sup>84</sup>, не представља аристотеловским захтевом за мером сваког запажаног покрета, или нечим од покрета,

80 О структури богослужбеног симболизма, види: ЈОВАН ЗИЗИУЛАС, „Симболизам и реализам у православном богослужењу (особито у Светој Евхаристији)“, Саборност бр. 1-4, Пожаревац 2001, као и: ПРЕДРАГ ПЕТРОВИЋ, Символ и спасење (савремени егзистенцијални одрази сотириолошких начела древне Цркве), Београд 2010.

81 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια θεολογικά καὶ οἰκονομικά, ΡG 90, 1248В.

82 ЕМАНУЕЛ ЛЕВИНАС, Вријеме и друго, Београд 1997, стр. 14.

83 ΧΡΙΣΤΟΣ ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρω, Ἀθήνα, 1987, стр. 107-203.

84 Овом тематиком бави се Христос Јанарас у својеврсној ретроспективи основних аксиома проблематике времена од антике до данас у трећем поглављу своје студије Σχεδίασμα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία, ἔκδ. Δόμος, Ἀθήνα, 1988, стр. 307-384.

већ, аристотеловски речено, мером одређеног *покрета*. Тај (условно речено) *покрет* јесте смрт као прва и последња претња бићу. Онај ко проблем постојања усмерава на време и на промене као једине особине времена, тај постојање тежи да прилагоди вечном принципу *законитости* промена у времену, или времена у кретању, искључујући из гносеологије смрт као једини проблем постојања у времену. Временско постојање приказује се проблематичним искључиво у „догађају“ смрти, тако да, имајући у виду аристотеловско сагледање времена, проблематичност времена за хришћанску експозицију учача се у ономе што се може подвести под *догађај* смрти. Смрт, међутим, није покрет. Када би смрт била покрет, тада би време било мера тог покрета. С друге стране, смрт која је „бол задовољства“<sup>85</sup> такође „дејствује“ помешана са животом и искључиво човековим страхом од смрти, време представља најозбиљнији проблем постојања. Послепадна претња смрти јесте претња свему постојећем, али и претња негирања сваког мишљења, сваког односа, жеље, лепоте, правде, истине и, једном речју, сваком настојању и свакој пројави човековог исказа природног начина свог живота. Левинас, у овом смислу, поставља питање: „... Како је основна карактеристика нашег односа према смрти могла измаћи пажњи философа“? По његовом мишљењу, анализа философа „не смије поћи од ништавила смрти о чему управо не знамо ништа, него од ситуације у којој се појављује нешто апсолутно несазнатљиво... То је разлог зашто смрт никад није нека садашњост. То је труизам. Античка изрека чија је намјера да отјера страх од смрти: ако ти постојиш, ње нема; ако је она ту, тебе нема – без сумње не познаје цијели парадокс смрти будући да брише нашу релацију према смрти, која је јединствена релација према будућности“<sup>86</sup>. Левинас још наводи: „Изгледа да се релација према будућности, присуство будућности у садашњости, ипак извршава у оном *лицем-у-лице* према другом. Ситуација *лицем-у-лице* била би сама остваривање времена, задирање садашњости у будућност није дјело неког усамљеног субјекта, него интересубјективна релација. Услов времена је у односу између људских бића“<sup>87</sup>.

С обзиром на чињеницу да временско постојање подразумева и просторну димензију постојања, сигурно да и простор јесте проблематични *елемент* постојања управо због смрти. Просторно постојање се у контексту спасења од смрти доводи у питање на примеру речи: „... И тражићеш *место* његово и нећеш наћи“ (Пс. 36, 10); или речи: „И ако се и праведник једва спасава, безбожник и грешник *где* ће се јавити?“ (1. Петр. 4, 18). Простор је, попут времена, проблематичан јер је и са/м најдубља мера смрти. Човек на природној основи нема моћи одредити „општеважећа“ времена, што је Алберт Ајнштајн, са становишта својих научних истраживања, покушао научно и да докаже<sup>88</sup>. Наиме, оно што је некоме један део

85 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, *Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά*, PG 90, 1241A.

86 ЕМАНУЕЛ ЛЕВИНАС, *Вријеме и друго*, Београд 1997, стр. 51-52.

87 Исто, стр. 61. Свезу будућности и смрти Левинас објашњава на следећи начин: „То будуће вријеме смрти одређује за нас будућност у мјери у којој није присутна. Оно одређује то што пресијеча сваку антиципацију, сваку пројекцију, сваки елан. Кад се пође од таквог појма будућности у намјери да схватимо вријеме, онда више никада нећемо сусрести вријеме као 'покретну слику непокретне вјечности'“ (стр. 62).

88 Међутим, без обзира и на Ајнштајново убеђење по коме Бог јесте творац свемира, као и на релативност појмова које називамо „простор и време“, Ајнштајн је ипак категорије „време“ и „простор“ поставио као четвородимензионалну континуумску датост која прожима свеколико постојање. Тако, с једне стране, време и простор, по његовом мишљењу, постоје као најопштије границе света, а, с друге, запажана појединачна кретања и доживљаји потпуно индивидуализују њихову четвородимензионалну објективност. Због тога, у Ајнштајновој

времена, другоме не мора бити. Ми, заправо, „прећутним договором“ можемо рећи да догађај који је прошао не може више бити део времена које тече, али тај прећутни договор не узима у обзир дубље господство над временом, попут оног у богослужбено-символичним речима: „... Кад год ово чините, смрт моју објављујете и васкрсење моје славите“.

Послепадни начин постојања људи јасно показује да сва бића природно постоје у различитим временима и просторима. Онтолошки циљ бића јесте да буду део божанског видокруга постојања, што помера сагледавања времена и простора са природних ка богоустановљеним начинима постојања. И божански чудесне речи апостола Павла: „Гледајте дакле пажљиво како ходите, не као немудри, већ као мудри, искупљујући време, јер су дани зли“ (Еф. 5, 16), говоре не о искупљивању дана као „делова времена“, већ *искупљивању времена као мере смрти*, због тога што је зло узрок смрти! Уз то, време проблематизује постојање не само због тога што нико не жели умрети, већ и због тога што не знамо *дана нити часа* у који ћемо умрети! Дионисије, опет, говори о боговрском животу у Христу који је *већ почео*<sup>89</sup>, тако да проблематику времена као мере смрти која сваког трена прети бићу замењује однос према времену као показатељу покрета вечног постојања *већ започетог* у Цркви, као да времена у коме умиремо нема више, зато што таквог времена „неће бити више“ (Откр. 10, 6). У истом контексту, можемо препознати и земаљска изобраења небеских начина постојања, јер време и вечност у богослужбено-символичном смислу нису супротстављене, већ богоустановљено прожимајуће стварности. На исти начин, и простор треба да прати православно-хришћанско сагледавање категорије времена, тако да и најдубљу проблематику постојања у простору биће својом делатношћу проблематизује искључиво страхом од смрти. Дакле, иако појам времена у православно хришћанству носи проблематику смрти, време као мера смрти чак и у самој смрти налази одгонетку постојања, одакле и речи: „Где ти је правда, смрти? Где је жаока твоја, аде?“ (Ос. 13, 14). У том смислу, време за Цркву јесте пројављивање тајноводствених богослужбених одраза вечног живота унутар јерархијске структуре њеног организма.

Вера у Бога као бића слободног од смрти одређује и православно хришћанско сагледање промена унутар божанског домостроја спасења, како кроз различите начине на које се Бог јавља оцима у Старом завету, тако и кроз пројаве божанских догађаја Отелотворења, Вазнесења, и Другог доласка Господа Исуса Христа, *уисторисаних* нама богослужбено-символичним начином постојања Цркве. Промене се иницирају од стране вечног Бога који не постоји као беживотно непромењиво стање, већ Јесте Сѧм Живот по преимућству, као у речима: „Ја сам дошао да живот имају, и (то) да га имају у изобилу“

---

концепцији, запажамо потпуну одређеност постојања било каквим запажаним кретањем. Изостављање могућности божанског покрета унутар простора и времена, чини да се за апсолутност простора и времена човек не бори, већ их хтео или не хтео доживљава, прилагођавајући се сада Ајнштајновом моделу датости ових категорија. Ако је најдубља намера Ајнштајна била да, у општој теорији релативитета, Аристотелову датост, у погледу вечног постојања времена, замени датост свог четвородимензионалног просторно-временског континуума у коме се постојање одиграва догађајно, онда би управо инсистирање на божанском господству над временом, какво налазимо и у Старом завету, дало неки дубљи смисао Ајнштајновој релативности категорија времена и простора; овако је Ајнштајн померио Аристотелове категорије датости постојања, поставивши их у своје запажане, (сада) увек покретне моделе универзума, али остављајући човека управо пред датост постојања ништа мање индивидуализовано и објективизовано него Аристотел.

89 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θεῶν ὀνομάτων, PG 3, 553BC.

(Јн. 10, 10). Промену у вечности познаје и Стари завет, што језик Светог писма одређује антропоморфним чулним изразима приписаним Богу и Његовим *додирима* света описаним у пророчким визијама речима: „Ја сам Бог који прилази, говори Господ, а не Бог издалека“ (Јер. 23, 23), као и речима: „Приближих правду своју, и моје спасење не одоцњујем“ (Ис. 46, 13). Уколико постоји промена у вечности захваљујући Отелотворењу Господњем и Вазнесењу, много више сада, после Вазнесења, постоји односна промена у божанственом начину постојања људи када „бива радост пред анђелима Божијим за једног покајаног грешника“ (Лк. 15, 10; 15, 7). Ако појам промене у стварима или бићима сагледавамо искључиво историјски, тада под променом подразумевамо изокретање бића у нешто онтолошки лошије, несталније, тако да је коначни крај промене – смрт. Смрт је, заправо, крај сваке промене. Свакако да природни начин постојања измешан са смрћу у биолошком погледу одаје утисак промене ближе смрти, али Господње парадигме и апостолска наука *као у огледалу* приказују и појам смрти управо из пројављене христолошке перспективе. Промена не мора бити промена само на смрт. Истинску промену која смрт не види као крај постојања доброг у времену, Црква изражава речима: „Верујем у једно крштење за опроштење грехова“, због чега се верни крштавају управо у смрт Христову (Гал. 3, 27), што јесте, заправо, промена, заокрет ка животу унутар јерархијске природе Цркве. Када би хришћански приступ *промени* имао искључиво искуствена значења овога света, Црква би вероватно држала веру у мноштво крштења као предуслова „потпунијег“ будућег живота у Царству Небеском.

Говорећи о односу временског постојања творевине и стања и кретања у Богу, Дионисије разликује постојања вечних и временских бића<sup>90</sup>. Ово је веома важна димензија најопштијег дефинисања временског постојања бића у свеколиком богословљу управо због тога што се у богословљу оно што је вечно, и исказује и не исказује као божанско. Наиме, када Дионисије говори о вечним бићима, он на уму има бића која су причасници *Бића* које је, по преимућству, Вечно. То значи да вечна бића немају смисао нестворених бића, већ управо супротно; чим показују удео ништво у Вечном Богу, за њих се говори да су вечна бића. Она, дакле, немају од себе вечност, већ је од Бога добијају као дар. Због тога ће и Максим рећи: „Није вечно уједно и безначално (οὐ τὸ αἰώνιον, ἥδη καὶ ἄναρχον)“<sup>91</sup>.

С друге стране, када се говори о временим бићима, подразумевају се бића настала стварањем неба и земље, што је, по Максимовом мишљењу, догађај који последује стварању вечних бића и догађај од кога почиње мерење времена<sup>92</sup>. У овом смислу, Бог, као самовечан, и јесте мерило свих бића, јер „све је кроз њега, од њега и у Њему“<sup>93</sup>. Отуда време, као и векови, подразумевају покрете Бога и боговрсне покрете бића, а не подразумевају временски ток као процес „природног“ кретања и пропадања створених бића. Временски токови нису ништа друго до љубавни односи створених бића са Богом, односи који подразумевају један нарочити начин постојања који је заправо један од синонима за реч *љубав* (Еф. 1, 4; 4, 16; Кол. 2, 2-3; 1. Сол. 5, 8; 1. Јов. 4, 16-18; 2. Јов. 1, 3; Јуд. 1, 12-21).

90 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θεῶν ὀνομάτων, PG 3, 825B.

91 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θεῶν ὀνομάτων, PG 4, 336. Види и: PG 3, 853BC. Супротно овоме, односно о *вечном* као о *узрочном*, види: ЈОВАН Д. ЗИЗИУЛАС, Заједница и другост, Пожаревац 2011, стр. 136-164.

92 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θεῶν ὀνομάτων, PG 4, 333D-336A.

93 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θεῶν ὀνομάτων, PG 3, 853C. Види и: изд. *FILOKALIA 3*, Θεσσαλονίκη, 1986, стр. 164, 5-12).

Мерило покрета, то јест односа надсуштинских бића са Богом јесу векови, а мерило покрета, то јест односа чулних бића са Богом јесте време<sup>94</sup>. Тако се небеска бића називају вечним управо по веку као по свом мерилу, али се називају и као сама мерила, односно векови. На исти начин, и бића којима је време мерило називају се временима<sup>95</sup>. Одавде следи да богослужбено-символична значења времена и простора не бивају без присуства Божијег, с обзиром на чињеницу да Бог јесте и наше време и наш век.

Идентична ствар дешава се и са категоријом простора. Разобличавајући порекло јелинске митологије, Теофил Антиохијски наводи да Бог не може бити на једном месту јер би тада место које таквог бога обухвата било веће од истог тог бога, тако да се „Бог не смешта (οὐ χωρεῖται), него је он место свих (створења)“<sup>96</sup>, или још одређеније, Бог је „место себе самог (αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος ὄν)“<sup>97</sup>. На тај начин, Бог је и место нашег ума, тако да не може да се доведе у питање Његов однос са светом, односно Црквом, што би сваким другачијим ставом о времену и простору било доведено у питање. Ниједно решење које религиозни ауторитети могу понудити не може одговорити на питање: како Бог познаје Цркве када се Богу не служи у потпуно исто време ни на једном делу света? Њихов би одговор вероватно гласио: Бог познаје време, па преко времена, и људе који му служе. Западна мисао кретала се аристотеловски виђеним мноштвеним димензијама времена као неумитне датости сваког постојања, па је такво време требало на неки начин искупљивати „јер су дани зли“ (Еф. 5, 16), а будући да је нетајноводствени однос Бога и времених ствари и бића њихова религиозно-мисаона гледишта усмеравао ка релативизовању богочовечанског начина дејствовања Бога у свету, онда је улогу божанске бриге за свет западна религиозна мисао везивала за спасавање историје од стране исте те историје, односно од различитих људских дејстава која су за парадигму имала етичке приступе тајни постојања. Насупрот томе, богослужбено-символични начин постојања православне Цркве, својим божанским виђењем временског постојања ствари и бића, сведочи и одговарајућу онтолошку стварност постојања. Због тога и уређење историје никада није могло бити призив Цркви, већ је Црква, као богоустановљени јерархијски организам, заправо, божанска мера историјског постојања за свако биће понаособ. У овакву божанско-историјску природу постојања, потпуно је уклопиво сагледавање привидности једног дела постојања, што јесте једна од тајноводствених сагледавања постојања заједничка и Дионисијевом и Максимовом богословљу.

Међутим, из супротне перспективе, односно из перспективе западне религијске мисли, није могуће да нешто што је део историје одаје привид постојања, него постоји као датост потпуно уклопиво у свет објективног постојања. Тако, нпр. папа Јован Павле Други (Ivan Pavao II) у својој Енциклици: „Ecclesia de eucharistia“ говори на подвојен начин о односу цркве као евхаристијског организма и делатности хришћана у свету. Иако у првој реченици увода своје Енциклике, папа наводи да „Црква црпи свој живот из Еухаристије“, позивајући се на одлуке Другог ватиканског концила, он, после само двадесетак страница Енциклике, позивајући се поново на Други ватикански концил наводи: „Ако доиста кршћанска визија доводи до гледања нових небеса и нове земље (усп. Отк 21, 1), то не слаби, него радије *јача наш осјећај одговорности према данашњем свијету*. На почетку новог тисућљећа, желим то још јаче истакнути како би се хришћани више но икада осјетили позванима *да не*

94 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θεῶν ὀνομάτων, PG 4, 336AB.

95 Исто, 336B.

96 ΘΕΟΦΙΛΟΣ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ, Πρὸς Αὐτόλυκον, PG 6, 1049D.

97 Исто, 1064B.

занемаре своје дужности као грађани овога свијета. Њихова је задаћа, са свјетлом Еванђеља, допринијети изградњи свијета према мери човјека, свијета који ће одговарати Божјем плану<sup>98</sup>. Надасве наметнуто питање оваквим религиозним ставом Јована Павла гласи: ако је и могуће оно што он предлаже, да се помири изградња света по мери човека<sup>99</sup> са светом који ће одговарати Божијем плану, на који се начин може избећи мешање или сливање по природи несмешљивих стварности (а у овом случају, ради се о „изградњи света по мери човека“, с једне, и одговарајући Божији план, са друге стране<sup>100</sup>), изражених Господњим речима: „Ви сте од овога света, а ја нисам од овога света“ (Јн. 8, 23)?

### Закључак

Време и простор као онтолошке одреднице бића које користимо да бисмо сазнавали свет на природној основи није измислио Аристотел. Време и простор јесу просто одреднице бића. Међутим, ове категорије своју проблематичност приказују тек у недостатку онога што јесте начин постојања заједнице, а у нашем случају, нарочитог начина постојања Цркве. Дакако, одразну иконичност ове истине видимо и у оквирима овосветског испољавања потребе за заједништвом јер свака пројава искреног пријатељства, иако дејствује у простору и времену, не чини проблематичним ове категорије докле год заједница дејствује. Престанак такве заједнице проблематизује људско биће управо због раздеобе са вољеном особом у простору и времену.

С друге стране, начин постојања унутар богоустановљеног склада бића у простору и времену, односно унутар божанских парадигми постојања, јесте црквени богослужбено-символични организам као начин постојања. Испреплетеност богослужбених стварности изражених речима: „Зар не знате да мени треба бити у оним (стварностима) које су Оца мојега (ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου)“ (Лк. 2, 49) и речима: „Још мало времена сам међу вама и одлазим код онога који ме је послао“ (Јн. 7, 33) одређује и наша управљања у богослужбеним временима и просторима. Заједница у свом најсаборнијем, богослужбеном виду, своје богосимволичне начине постојања поставља у шири просторно временски смисао него што је „мера покрета“, због чега богослужбени живот назива смрт и *безвременом*<sup>101</sup>. Богоустановљени богослужбени символизам, као Тело Христово, шири своја дејства у просторно-временским равнима онако како Логос Божији „дебља (одебељевајет)“<sup>102</sup>. У крајњој линији, однос Бога и света у црквеном начину постојања претпоставља заправо питање о истини света, и то не само у контексту божанске делатности у њему, већ и о божанском начину постојања света.

Утолико православно хришћанство и узима за право да разматра комплексни проблем заједништва Бога и света као живи дијалектички однос есхатологије и

98 IVAN PAVAO II, Enciklika *Ecclesia di Eucharistia*, paragraf 20, изд. Split 2003, str. 23-24.

99 Он, при том, не говори о томе која је то „мера човека“; да ли се ради о прилагођавању Еванђеља економској, етичкој, социјалној, грађевинској, или каквој већ изградњи свијета!?

100 Да ли је, дакле, Божији план да се с наше стране и по *нашој мери изгради овај свет*, или која је то *мера човека*?

101 Србљак, 2. децембар, тропар цару Урошу.

102 Минеј, Архијакон Стефан, И ниње на Хвалитне стихире. Сличан богослужбени израз налазимо и у речима: „... Безначалниј начинајетсја, слово одебељевајет, Бог человек бивајет...“ (Октоих б. глас, Слава и ниње на Малом Вечерњу). У вези са овим изразом, види: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος ΑΗ' Εἰς τὰ Θεοφάνια, PG 36, 313В.

историје, иако неко може у научном смислу приписати ову проблематику најпре научној мисли *Запада*<sup>103</sup>. Дакле, и поред нововековног и постмодерног инсистирања Запада на есхатолошкој проблематици као коначној истини света, ипак се Запад умногоме разликује од православно-хришћанског сагледавања овог, најважнијег, и, уједно, најизазовнијег богословског проблема, нагињући, на овај или онај начин, или Платоновом, или Аристотеловом моделу времена.

### Извори

ARISTOTLE, Opera Omnia, Graece et Latine, Cum Indice Nominum et Rerum, Absolutissimo, Dubner, J. F., U. C. Bussemaker, and E. Heitz (eds.), Parisiis, A. Firmin Didot, 1874–1889.

MIGNE, J. P., ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ (Patrologia Graeca), Paris 1857, reprint Ἀθήναι 1987.

МИНИА, КИЕВ 1893.

ОКТОИХ, Москва 1981.

PLATO, Timaeus, Critical Studies, Cook Wilson, London 1889.

Apology, Critical edition, James Riddell, M. A. Oxford, 1867.

СРБЉАК, Београд 1986.

ТРИОД ЦВЕТНИ, Москва 2003.

### Литература

BARNET LINKOLN, Albert Ajnštajn i svemir, Beograd 1956.

ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΜΕΓΑΣ, Λόγος Α', Ἀνατρεπτικός τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου, PG 29, 560B.

ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΜΕΓΑΣ, Ἐξάήμερος, PG 29, 13BC.

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, Λόγος ΛΗ' (Εἰς τὰ Θεοφάνια εἴτουν Γενέθλια τοῦ Σωτήρος), PG 36, 320AB.

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΥΣΣΗΝΣ, Ἐξηγήσεις ἀκριβῆς εἰς τὸν Ἐκκλησιαστικὸν τοῦ Σολομώντος, PG 44, 752A.

ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ ΧΡΗΣΤΟΣ, Σχεδιάγραμμα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία, ἔκδ. Δόμος, Ἀθήνα, 1988.

ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ ΧΡΗΣΤΟΣ, Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρωρ, Ἀθήνα, 1987.

ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 697B.

---

103 Богословско размимоилажење протестаната и римокатолика пратило је протестантско ревидирање богословских проблема уопште, што није мимоишло ни теме којима се у овоме раду бавимо. Примећујемо да су протестантски аутори, у намери да одбаце све, за њих неприхватљиве научне ставове римокатолика, доводили у питање сваку веродостојност њихових аргумената. Тако, нпр. ако се Тома Аквински бавио Аристотеловом философијом, протестанти би, доводећи у питање Аристотелове ставове, покушавали заправо да обесмисле важност ауторитета Томе Аквинског. Аристотелова мисао послужила би им само као средство ка томе циљу. Сам Аристотел и не би био важан. Исти је случај и са списима Дионисија Ареопагита. То видимо управо на примеру Лутера који је Дионисија не само сматрао више платоником а мање хришћанином, него је предлагао потпуно игнорисање, односно *нечитање* Дионисијевих списа! Види: PIOTR J. MALYSZ, „Luther and Dionysius: Beyond mere Negations“, *Modern Theology*, 24:4 Oxford (UK), October, 2008, стр. 680.

- ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ ,Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 553BC.
- ЕВДОКИМОВ ПАВЛЕ, *Православље*, Службени гласник, 2009.
- ЗИЗИЈУЛАС, ЈОВАН, *Заједница и другост*, Пожаревац 2011.
- ЗИЗИЈУЛАС, ЈОВАН, *Символизам и реализам у православној богослужењу (особито у Светој Евхаристији)*, Саборност 1-4, Пожаревац 2001.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Basic Concepts of Ancient Philosophy*, Indianapolis, 2008.
- IVAN PAVAO II, *Enciklika Ecclesia di Eucharistia*, Split 2003.
- ΙΟΥΣΤΙΝΟΣ ΜΑΡΤΗΣ ,Ἀνατροπὴ δογμάτων τινῶν ἀριστοτελικῶν, PG 6, 1525D.
- ЛЕВИНАС, ЕМАНУЕЛ, *Вријеме и друго*, Београд 1997.
- ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ ,Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ οἰκονομικὰ, PG 90, 1248B.
- ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ ,Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, PG 91, 1068D.
- ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ ,Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 336.
- Види и: PG 3, 853BC.
- MALYSZ, PIOTR, *Luther and Dionysius: Beyond mere Negations*, Modern Theology, Oxford, 2008.
- MANCHESTER, PETER, *The Syntax of Time*, Boston 2005.
- McTAGGART, J. M. E., „*The Unreality of Time*“, Mind, 17, Oxford, 1908.
- ΝΤΟΜΠΡΙΒΟΓΙΕ ΜΙΝΤΙΤΣ ,Τὸ Μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας, Αθῆναι, 1989.
- ΟΛΥΜΠΙΟΔΩΡΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ ,Ὑπομνήματα εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν, PG 93, 508A.
- ПЕТРОВИЋ, ПРЕДРАГ, *Символ и спасење (савремени егзистенцијални одрази сотириолошких начела древне Цркве)*, Београд 2010.
- ΠΡΟΚΟΠΙΟΣ ΓΑΖΑΙΟΣ ,Εἰς τὴν Γένεσιν ἐρμηνεία, PG 87a, 292C.
- ROARK, TONY, *Aristotle on Time (A Study of the physics)*, New York 2011.
- SHIELDS, CHRISTOPHER, *Aristotle*, New York 2007.
- ΘΕΟΦΙΛΟΣ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ, Πρὸς Αὐτόλυκον, PG 6, 1049D.
- THOMAS, CRISP, „*Presentism*“ in M. Loux and D. Zimmerman, Oxford 2003.

**Predrag Petrović**

**THE NATURAL THEORY OF TIME AND THE BASIC PROBLEM  
OF TIME IN THE CHRISTIAN THOUGHT**

Time and space are ontological determinants of every created existence. All created reality is not free of these basic determinants of beings. The fundamental, "natural" approach to time and space, is not only an approach to speculative dimensions of the mind, which objectively become closer to these categories, in one way or another; the linear approach to time (in form) yesterday, today, tomorrow, obligates every possible judgment of the being or thing. Aristotel's assumptions of the role and meaning of time and space can be used to gnoseological problems seen in daily life, but they can never be an absolute measure of life, apropos absolute limit of endless vision of the eternal life established by God as a way of salvation from death. The moment of precise determining place and time, among all exist, indicates strongly differentiating of these categories in the Christian thought from Hellenistic thought. While Hellenism teaches of the objective existence of these categories, the Christian thought has in mind that space and time are actualized in a concrete communion. Every community, even variants of community "of this world", indicate that determinants of space and time act as constitutive events of the communion but not objective categories.

**Key words:** Time, space, motion, inaction, death, communion, The Body of Christ – Church.