

Борис Б. БРАЈОВИЋ

## ОСМИ ДАН

Теолошке основе времена и простора

Видјети свијет у сложености и свеукупности његових пројављивања, динамичких остварења живота, врхунско је начело онтолошких разматрања о простору и времену. Могућност откривања и разумјевања датости стварности и бићевности карактерише истинског философа. Утемељитељ нашег духовног предања највишег ранга а и саме Академије чијим се знамењем и чашћу украшавамо, Платон описаће философе као љубавнике (*erastes*) *онога шћо јесће* (*tou ontos*) и *саме истине*. Та могућност логосности и уплива у односе бића и бивствујућих у времену и простору је оно што нас овдје превасходно интересује. Али шта су простор<sup>1</sup> и вријеме и да ли су то аутономне реалности и да ли, на крају, оне могу да конституишу нашу слику свијета или, пак, из конкретне концепције свијета произилази схватање ових двију „датости“.

Већ је давно Аристотел констатовао тешкоћу питања о философским аспектима проблематике простора и времена.<sup>2</sup> Ове апоријске муке Ари-

---

<sup>1</sup> Занимљива је овдје једна етимолошка дистинкција која има везе са поднасловом овога скупа. Наиме, у грчком језику мјесто (*topos*) је ширег универзалног значења, док простор (*horos*) означава „одвојено мјесто“, „одељак“, сепаратан дио који је безодносан са другим просторима. Ту ће диференцију ангажовати у другом контексту и Дерида. Наиме, говорећи на тему религије, на скупу који је 1994. г. одржан на Каприју, он ће истаћи три сотериолошка топоса који су заправо хороси; острво, Обећана земља и пустиња. Заједнички именитељ сва три апоретичка простора је укинуће сваког чекања и надања, беспутност и непроходност, безизлазност и предвидљивост. Укинуће видика обезбјеђује будућност ономе који остаје. Зато, помало резигнирано, мислећи свакако и на римски концепт религије, закључује да Капри никада неће постати Патмос. Види: Жак Дерида, *Вера и знање: век и ойрошћај*, Нови Сад: Светови, 2001, стр. 17.

<sup>2</sup> J. M. Quinn, *History of the Concept of Time*, New Catholic Encyclopedia 14, Washington 1967, стр. 156 и даље.

стотелове плод су јелинског захтјева да се свијет протумачи у његовој свеукупности. За разлику од данашњег мислиоца (експерта), јелински философ је имао икону постојећег свијета у његовој цјелини. Његово ми-саоно лучење за космос није било описног карактера већ је задирало у сами састав и структуру космоса. Треба, ипак, да кажемо да сваки приступ у онтолошку проблематику, и тумачења „представе свијета”, може добити реализам само у непосредној искуственој могућности, која има хорохронолошке координате али неоспорно је, такође, да је предуслов таквог односног откривања једно динамичко од-стојање. Само у једној динамичкој перспективи човјек може да има искуство односа времена и простора које се не доживљава као рационална очевидност већ као лич-носна присност и блискост, дакле као слобода и другост од сваког узро-ка, и природног и неприродног предодређења и ограничења. Откривају-ћи границе ограниченога доспијевамо до ивице неограниченога. Прате-ћи пут времена до вјечности, ми стижемо у срце саме онтологије до оног што *јесће*.

Вријеме је у византијској, светоотачкој мисли мјесто откривења Бога, простор сусрета Његове спасењске енергије са човјеком, дакле оно је бо-жије дјело које је створено за човјека и само кроз његово постојање добија смисао. Проблем времена се не разматра као самосталан философски про-блем већ се смјешта у оквире космологије, пошто ни космос сам по себи нема вриједност, већ је настао да би бивствујућим пружио корист, пошто је он „уистину школа (*didaskaleion*) словесних душа и училиште (*paidev-tion*) богопознања које, кроз оно што је видљиво и чувствено, узводи ум ка виђењу онога што је невидљиво”.<sup>3</sup> Уколико се хоће, дакле, на прави начин почети расправа о времену и простору треба да се приповједа по светом Василију Великом „о самом почетку уређења свега видљивог”.<sup>4</sup> Темељна догма хришћанске теорије јесте стварање свијета *из небића*. Бог је створио сву творевину преводећи је из небића у биће, доводећи је тако у трајан однос са Створитељем али и са небићем. У западноевропској мисли про-блемом времена ће све до Хегела доминирати платоновско супроставље-но двојење вјечног и временског.<sup>5</sup> Вријеме се схвата као имобилизовано *сада* које је изведено из једне дијалектичке антитезе онога *ирије* и онога *иослије*, док је вјечност посљедично томе вријеме очишћено од сваког ан-титетичког кретања. Насупрот томе имамо једно хришћанско, православно поимање које укида свако двојење, дуалистичко поимање природног и натприродног, вјечног и временског, духа и материје. Након преласка сви-јета у биће, као подлога или основа створенога створен је и ток времена

<sup>3</sup> Василије Велики, *Шестоднев* 1, 23.

<sup>4</sup> Исто 1, 1.

<sup>5</sup> Раздвајајући вријеме и вјечност Платон је вјечност сматрао трајањем које је безвремено и непокретно, а чија је покретна слика вријеме.

„који је природен свијету и животињама и биљу које је на њему”. Тим почетком назива се и прва кретња (kinisi) која повезује вријеме са простором. Простор се, по аристотеловској анализи, показује као граница бића, као непокретна граница која нити покреће нити се креће, док вријеме представља један граничник између онога „прије” и „послије”. Заједнички именитель времена и простора,<sup>6</sup> двију кордината које детерминишу космичку стварност је кретање. Кретање је неопходан термин за свако искуство времена и простора. Различите поставке односа материје и кретања су у основи свих концепција простора од аристотеловског схватања до нововјековних теорија.<sup>7</sup> Само кретање бића имобилише простор и вријеме, оно их одређује. „У времену све постаје и пропада”, рећи ће већ помињани Аристотел, као посљедица нужног процеса смјењивања. Природа времена која је природена створеним бићима одликује се промјенљивошћу, непостојаношћу, непрекидношћу. Но и поред тога што је услед промјене природа промјењивих бића<sup>8</sup> слична временском току, вријеме (фисичко вријеме) се ни у ком случају не изједначава са кретањем и промјеном.<sup>9</sup> Вријеме и простор иако „везују”, „поробљавају” човјека, не представљују по светоотачком учењу негативне егзистенцијале већ имају педагошки карактер, представљају перивој који припада човјеку у послеријепадном стању.<sup>10</sup> Хронос, дакле, нема директну везу са суштином бића која су створена од Бога, већ је он везан за само бивствујуће и све што се односи на њега. Јер све што је у времену „започето нужно је да се и у времену заврши”,

<sup>6</sup> Прирођеност времена и простора код Евномија натјерала је светог Василија Великог на потребне корекције и аналитичке примједбе какве се срећу посебно у Првој бесједи *Шестоднева*.

<sup>7</sup> Геоцентричне и антропоцентричне концепције, које су замијењене Њутновом сликом свијета која је теоцентрична, намећу доживљај перспективе простора као чулног одстојања одношења између бића. Таква теоцентрична концепција, простор схвата као својство апсолутног Субјекта који је бесконачни и свеприсутни Бог, па се према томе мјесто познаје као искуство растојања или димензионалног односа двије несмјерљиве величине Бога и човјека. Наравно ова теорија „апсолутног предодређења” биће доминантна у оквирима западноевропске мисли све до појаве нееуклидовских геометрија Лобачевског и Римана а које су заправо већ биле садржане у разматрањима писаца раног и средњег византијског периода.

<sup>8</sup> Свети Василије Велики овим појмом покрива: сва органска бића која имају тварну димензију и која подлијежу рашћењу и пропадања, укључујући ту и људско тијело као и душу. Види J. Callahan, *Basil of Cesarea: A New Source for St. Augustine's Theory of Time*, Harvard Studies in Classical Philology 63 (1958) 438.

<sup>9</sup> Види H. U. von Balthasar, *Présence et Pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942, стр. 1-36.

<sup>10</sup> Овдје не можемо шире образлагати проблем пријепадног и послеријепадног стања него упућујемо на већ класичну студију о томе, која је недавно преведена и на српски језик: Јован Романидис, *Прародителјаки грех*, Беседа, Нови Сад 2001.

закључује свети Василије. То нас враћа на сами почетак, на тумачење круцијалног божанског чина стварања израженог у синтагми: *У њочешку створи* (en arhi eroiisen). Ријеч је о почетку (архи) времена који, по светом Василију, нема темпоралну димензију и не може да се рачуна као вријеме. Ово аристотеловско динамичко тумачење изражава, по светом Василију, управо цјеловито и безвремено стварање, које упућује на то да је сам почетак неподијелен и без временског размака. У то нас, по њему, увјерава и чињеница немогућности подјеле времена:

„Јер, као што почетак пута још увијек није пут и почетак куће није кућа, тако ни почетак времена није вријеме, па чак ни његов најмањи дио. Но, ако се неко противи овоме и каже да почетак јесте вријеме, нека зна да онда треба да га подијели на дјелове времена. Ти дјелови су почетак и средина и крај – а замислити почетак почетка, потпуно је смијешно”.<sup>11</sup>

Дакле, вријеме и простор су са стварањем добили своје „постојање” истога трена кад је изречена воља Божија и то „без протока времена”. У *њочешку створи*, значи да тај стваралачки инитиум припада овој темпоралној перспективи, али не у смислу да је вријеме првонастало у односу на све творевине, већ да је послјије „невидљивих и умствених бића” *настиао* почетак појављивања видљивих бића и ствари. Слиједиће и у овоме Аристотела, свети Василије у првој бесједи *Шестоднева* излаже пет основних значења почетка (arhi) од којих су четири преузета из *Меџафизике*: а) временски почетак б) „почетком се назива и прва кретња”, дакле оно одакле је почело кретање – *causa efficiens*, в) почетком се назива и „оно одакле настаје нешто, то јест оно друго што постоји у њему” – *causa materialis*, г) умјетност умјетничких дјела, тј. облик и узор – *causa formalis*, д) *causa finalis* – „почетак дјела је често користан крај онога што се чини”.

Темпорално значење почетка је неопходна претпоставка за разумјевање цјеловитости и безвремености стварања, које се заснива на темељним карактеристикама сваког *initium*-а: нераздјеливости и непросторности.<sup>12</sup>

Други значајан допринос Кападокијаца у разумјевању времена јесте, свакако, анализирање облика времена. По светом Василију имамо четири основна вида времена: линеарно, егзистенцијално, психолошко и циклично.

Линеарно (*grammikos*) вријеме има свој основ у Оваплоћењу Сина Божијег, у чињеници да вјерник живи духовни живот напредујући и мислећи будућност – есхатон. Савршенство се смјешта у будућност, тако да се и садашњост и прошлост тумаче под есхатолошком а не протолошком призмом. Без ове перспективе хорохронолошка ограничења постају простор фрустрација и полиморфних гријехова а не простор и вријеме сусрета Бога и човјека. Динамичко схватање времена у свези са људским

<sup>11</sup> *Шестоднев* 1, 5.

<sup>12</sup> Види: Dimiriou G. Tsami, *Eisagogi sti skepsi ton Pateron tis Orthodoxis Ekklisias*, Thessaloniki 1992, стр. 30.

предодређеним циљем који је заједница са Богом, представљају основ линеарног схватања времена. Физичко вријеме је повезано са егзистенцијалним временом јер му даје и одређује основе: а) немогућност повратка у прошлост, б) незауостављиво кретање напријед, в) непознатост краја и г) повезаност са простором.<sup>13</sup> Најзанимљивије за нашу расправу о времену је, свакако, тумачење психолошког времена светог Василија. Свети Василије је, заправо, први хришћански мислилац који је анализирао ову тему а не, како се сматра, свети Августин. Сада знамо мање-више да је свети Августин познавао Василијев *Шестоднев* преко латинског превода Евстатија. Такође, кључно 11 поглавље *Исѿвјестѿи* јесте понављање а у неким случајевима и буквално преузимање Василијевих размишљања о времену из његове 21. главе Прве књиге *Проѿив Евномија*. По Василију, разликовање између савршених и ограничених бића темељи се на односу вјечности и временитости. Док су духовна бића ослобођена темпоралних рестрикција, дотле су људска подложна промјенама и врменском току. Међутим, промјена се по светом Василију не односи само на твар и тварно већ и на духовну регију, пошто је човјек јединствено психосоматско биће. Физичко и психолошко вријеме се разликују у основи двије психичке функције: нади и памћењу. Присуство Бога и виђење Његовог лица, лицем у Лице је мјесто човјековог стремљења. Ово кретање није само линеарно, јер се односи на човјекову душу која има могућност дистанцирања од темпоралних хоризоната и могућност сталног пребивања у Богу. Сјећање (*mnimi*) је посебан облик „ехатолошког памћења”, стања у којем душа испуњена врлинама има осјећај сталног и вјечног присуства Божије благодати у човјеку. Тако вријеме има позитиван карактер, подстиче човјека на повратак ка вјечности, изражава степен духовног савршенства и преображаја бића. Тај однос је динамички и односи се и на оно што је постојало и прије овога свијета.

„Јер, као што се види, постојало је нешто и прије овога свијета, нешто што наш ум може замислити; али је оно схваћено као неистраживо, јер није прикладно за оне који се тек уводе у знање и који су дјеца по знању. Било је то стање које је старије од постанка свијета, подобно небеским силама: стање надвремено (*ahrono*), вјечно (*aionas*) и вјековјечно (*aidio*)”.<sup>14</sup>

Такво схватање свијета, које не укида натприродно одстојање, открива догађај личног односа као онтолошки догађај у коме се свијет открива као мјесто божанског личног дјеловања. „Простором Божијим се”, по св. Јовану Дамаскину, „назива тамо гдје се пројавно остварује његово дјеловање”. Дакле, Бог се више не смјешта у простор па макар се он схватао бесконачним, већ је Он мјесто свега. То је теолошко схватање простора и времена у

<sup>13</sup> Исто, стр. 32.

<sup>14</sup> *Шестоднев* 1, 5.

коме се свијет доживљава у својој јединствености која ништи сферу неприступачног натприродног, јер се Бог јавља као Личност. Он је онај ко се познаје само из једног персоналног односа, а сваки је однос, то смо сви ми свједоци, безвремен, јер је јединствени и непоновљиви сусрет двију личности. У том смислу, стање духовних блискости транспонује се и на темпоралне категорије *aion* и *aidio*. Суштина и стање божанског живота открива се термином *aidio* док Његове енергије су простор *aion*-а.<sup>15</sup> По аналогiji еон је друга степеница која се односи на духовни свијет, пошто Очовјечењем Логоса он има темпорални контекст. Веза и однос између *aidio* и *aiona* су за бивствујуће и духовна бића неприступни и недокучиви, јер се налазе изван њихових потенцијала. Напротив веза еона и хроноса је стварањем свијета и још више Оваплоћењем Логоса природна и „прирођена” јер се креће у етичким категоријама духовног савршенства. Вјечност припада обојеним бићима, њихово „природно” право је да постану богови. Та вјечност се назива *будућим вијеком* или *осми даном*. То није један дан, јер је изван сваког циклуса и времена, јер преображава сву творевину и све постојање заснива на вјечности. *Осми дан* представља обновљење свих бића која су раздробљена гријехом у вјечни покрет ка Богу.

Теолошко виђење простора и времена је једно посебно виђење, које садржи тумачење највише истине да свијет никада није престао да буде свијет Божији, оно укида дихотомичност сваке врсте и прихвата природу и творевину као јединствену реалност која поништава „пукотине природе”. Дакле, свијет се прихвата такав какав јесте, са свим агонијским стремовима и промашајима, са својом пропадљивом и коруптивном природом. Али такав свијет не улази у простор и вријеме пребивања божанских енергија да би остао такав какав јесте нити да би се поништило то што по суштини јесте, већ да би постао оно што истински и стварно јесте, да би се потврдио смисао његовог постојања. Јер живот се не губи у живљењу, не испуњује се као трајање живота, као што то чувствује дивно у пјесми Елиот, него се мјери, временује као испуњење смисла живота које је изван егзистенцијалних могућности природе. Овај препород свијета, његово преображење, није једна протолошка пракса већ есхатолошки чин који се догађа у времену и простору, дакле у историјској позицији онога *Nis et*

<sup>15</sup> У *Источнику знања* светог Јована Дамаскина налазимо и следеће: „Потребно је, дакле, знати да је израз „вијек” (*aion*) вишезначан, да има мноштво значења. Вијеком се назива и живот сваког човјека. Вијеком, еоном, се опет назива вријеме од хиљаду година. Вијеком се назива и цјелокупни садашњи живот, али и будући вијек, онај послје васкрсења, односно онај бесконачни. Вијеком се, затим, назива, не вријеме нити неки дио времена који се мјери кретањем или путањом Сунца, који се састоји од дана и ноћи, него вријеме које се сараспростире са оним што је вјечно, као некакво временско кретање и период. Јер, што је, заправо, вријеме за оно што је под временом, то је вијек за оно што је вјечно”, II 15, 178.

писан али са испреплетаним темпоралним хоризонтима. Исто као што и Бог улази у свијет да би га преобразио, тако и вјечност улази у вријеме. Тај еросни чин љубавног познања човјека од стране Бога (дакле говорим о стварању човјека) је онтолошки инитиум, покрет којим вјечност постаје вријеме. „Јер вјечност је вријеме када приступи покрету, а вријеме је вјечност када се мјери кретањем ношено, као што је вријеме које је лишено кретања вјечност, тако је и вјечност која се мјери кретањем вријеме”, записаће најдоминантније личности раног византијског богословља и, ако хоћете, можда и свеукупног хришћанског предања, св. Максим Исповједник. Ово теолошко виђење свијета није само мистични предлог који је потпуно неразумљив савременом човјеку, већ један стварни динамички покрет судјеловања у свијету који се испуњује у слободи од природе. Кроз литургијско сабрање се открива и присуство другог као Онога кроз кога се долази до Бога. То није утилитаристички приступ једног друштвеног пребивања у коме је други средство за остварење неког циља, па макар тај циљ био тако узвишен, већ откривање истине постојања као историјског догађаја доступног само кроз лични однос. У заједничарењу створеног са нествореним у литургијској пракси се превладава ограничење времена и простора, на тај начин што се и простор и вријеме не укидају већ им се додаје једна нова димензија.

Начин личносног постојања, кроз однос са Другим који се остварује као чињеница литургијске заједнице значи преображај времена и простора као предодређујућих датости у онтолошку датост односа као могућности егзистенцијалне пуноће. На тај однос сви смо позвани да одговоримо и по том одговору познаће се вријеме и простор у коме живимо.

Bors B. BRAJOVIĆ

## THE EIGHT CENTURY Theological Foundation of Time and Space

### Summary

Time in Byzantine thought is inseparable from the motion in the space. Time alone has an pedagogic character which is announced through certain degrees of the spiritual perfection. To be able to make distinction between unreal and real time, it is necessary to use three conceptions or determinations of the time, namely notions *aidio*, *eon* and *hronos*. Each of these three spiritual scales actually determine the degrees of the spiritual experience, the scales which are aimed to the “motion-in-God”. The eight day or the eight century is the future century in which those who are embodied in the Christ will be above all time and above all space.

The key words: time, *aidio*, *eon*, *hronos*, motion-in-God, embodiedness in the Christ.

