

НЕФИЛОСОФСКА ФИЛОСОФИЈА ВРЕМЕНА — ЈОШ ЈЕДАН ОСВРТ НА *HEILSGESCHICHTE* ОСКАРА КУЛМАНА

Стефан Јовановић*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Пишање проблема времена представља лакмус испит на којем се огледа подра-
зумевано онтолошко гледиште аутора. Ми смо
се у овом истраживању фокусирали на сагледа-
вање времена каквим га схвата Оскар Кулман,
еминентни протестантски теолог 20. века, у
светлу одређених учења из Отачког ојуса. Поне-
кућа учења су одабрана на основу нарочите коре-
лације у односу на месија из Кулмановог учења ко-
ја, по нашем мишљењу, захтевају дубљу кристику.

Кључне речи: Оскар Кулман, *Heilsgeschichte*,
συμπαρακτείνεσθαι, ἐπέκτασις, ἅμα τῷ γενέσθαι.

Увод

Проблем присуства ванвременог Бога у временској историји пред-
ставља парадокс са којим се треба суочити сваки истраживач философи-
је времена, али и сваки богослов, будући да схватање времена предста-
вља „кичму“ сваког теолошког и философског система. Овај временски
конструкт се често прихвата као подразумевани, те се превиђа колико
децизивну улогу има у формирању светоназора. Време и простор најче-
шће оперишу у нашим умовима као категорије којима појмимо ствар-
ност, а да се ни не питамо о њиховој природи. Од Отаца се скоро нико
није ексклузивно бавио питањем природе времена, скоро нико не из-
носи *ad hoc* студију о времену. Ми ћемо у нашем раду највише пажње
обратити на Светог Григорија Ниског, Оригена и Светог Максима Исповед-
ника. У последње време не мања студија и мета-анализа ове про-
блематике ни на домаћој богословској сцени (види: Милићевић 2018;
Ђаковац 2017; Цветковић 2013). Захваљујући овом полету, желео сам да

* stefanjovanovic56@yahoo.com.

искористим прилику и поново ишчитам и ревалуирам допринос Оскара Кулмана теми. Он је покушао, у маниру свог времена и околности, да заснује схватање времена без икакве философске херменеутике, „огољено“ схватање времена, које би нам омогућило да пређемо преко свих философских наслага у разумевању времена и дођемо до сржи поруке Светог Писма, непосредовано, директно, до самог извора. Тешко да се може тврдити да је у томе успео, али је свакако засејао семе које је утицало на развој теологије његових савременика и наследника.

Богословље на Западу 50-тих, 60-тих, па и 70-тих је живело кроз дијалектичке супротности теологија Кулмана, Бултмана, Барта и Паненберга. Управо у делима Кулманових саговорника и пријатеља се може наћи најбоља рефлексија и евалуација његовог рада. На првом месту бисмо поменули Бултманово дело *History of Salvation and History*, захваљујући којем почиње прва већа размена идеја две велике теолошке школе. Бултман се овде осврнуо на *Christ and Time* и критиковао Кулмана који је, по њему, под великим утицајем јеврејске апокалиптике. На овај приговор му је Кулман одговорио у предговору трећег издања *Christ and Time*, а из чега је изникао плодносни утицај једне теологије на другу (Cullmann 1962, xviii). Паненберг је свој рад у великој мери засновао на Кулмановим тезама, које је додатно развио. Битно је споменути његова дела *Revelation as History* и *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*. У првом је он пружио критику на коју је Кулман касније одговорио (Cullman 1967, 57–58), док друго представља Паненбергову зрелију критику, у којој је он правилно интерпретирао Кулманове ставове и увидео одређене пропусте, које он исправља у свом делу (уп. Playoust 1971). Такође је занимљив Кулманов однос са Данијелуом, који се најпре сложио са многим Кулмановим идејама (Daniélou 1957), да би касније изнео и критику о недовољном обраћању пажње на средишњи период постојања Цркве (Daniélou 1958, 201–202). Занимљиву критику и однос према Кулмановим идејама можемо наћи у радовима фон Балтазара (Von Balthasar 1960, 427–440), Тилиха (Tillich 1976, 364), Бара (Barr 1961), Концелмана (Conzelmann 1993), а на чему се нећемо дуже задржавати.

Тема овог рада ће бити поновно сагледавање Кулманових ставова о времену и историји, у корелацији са одређеним учењима о времену из светоотачке ризнице, а која се тичу места из Кулманове теорије која, по нашем мишљењу, захтевају подробнију критику. Наравно, неће бити обрађена сва места, јер то далеко превазилази и обим и интенцију овог рада. Сходно томе, након општих црта Кулмановог схватања времена и историје, изнећемо резултате наших истраживања о: 1. Односу термина „συνταρακτείνεσθαι“ и времена као историје спасења; 2. Односу учења о епектази и квалитативности вечног времена; 3. Односу разумевања

времена које следи из синтагме коју користи Свети Максим Исповедник „ἄμα τῷ γενέσθαι” и квалитативности времена у историји.

1. Основне црте Кулмановог поимања времена и историје

„Већина критичара није разумело да ја нисам писао догматско, а камоли философско дело о времену, иако је сам наслов могао да их наведе на такво размишљање; ово је пре егзегетско-историјско истраживање одређених питања новозаветне теологије“ (Cullman 1962, xxix).

Ово је лажмотив Кулмановог предговора за *Christ and Time* трећег издања. Да се закључити да је у том тренутку имао велики проблем по питању нераздевања интенције његовог рада. Карл Барт и његова школа су по питању философије времена коју је Кулман изнео у свом делу реаговали бурно, говорећи о проблематичном питању вечности код њега, али и времена уопште (Cullman, 1962, 25). Ипак, треба нагласити да је став каснијих истраживача по овом питању промењен. Тако тврде Хан (Hahn 2007, 75), Рацингер (Ratzinger 1988, 51), Метлок (Matlock 1996, 130–131), Пумлани (Phumlani 2014, 3), Лад (Ladd, 2002 38), Плејоуст (Playoust 1971, 30), као и многи други. У чему се огледа ова разлика у вредновању Кулмановог концепта времена?

Сам Кулман говори да је проблем у погрешном становишту посматрача: ако неко посматра његов опис новозаветног времена са становишта било које философске тачке гледишта, он ће ту наћи мањкавости. Међутим, код њега је историја само оквир у којем се одвија *Heilsgeschichte*.¹ У *Salvation in History* он разликује два типа времена: време и историју као пунктуалност и историју спасења. У схватању времена као пунктуалног и променљивог он уочава да се време тада одређује као негативно и то доводи до одбацивања историје и развијања докетизма и гностицизма, а посредно и свих других јереси. Зато тврди: „Оно што егзистенци-

¹ Cullman 1962, 34. Захваљујући релативно новим увидима из квантне физике који се тичу другачијег поимања времена и простора, Кулманово схватање времена „просто као оквира“ звучи још занимљивије и пружа мноштво интересантних импликација. На који начин корелирају ова два схватања времена: са једне стране време које није механички фиксно, већ је узрочно-последично повезано са простором као димензија и, са друге стране, разумевање времена које жели само себе да искључи, јер је непостојеће и односи се на реалност која по себи и није реалност, већ само један оквир у којем се одвијају слободе бића? Занимљиво је да се, и то са правом, Кулманов систем разуме као онај који је ревалоризовао дигнитет историје у теологији, док, у исто време, говори о самом времену на један нихилистички, Базаровљев начин, само из разлога што је у питању „метафизички конструкт“.

јална философија и теологија разумевају под „историчношћу“ у смислу „пунктуалног“ догађаја. . . стоји у супротности са историјом спасења“ (Cullman 1967, 22). Оно што је битно је метафизичко, док је историја само појавност, која представља исцепано време које треба да се уништи и заобиђе. Кулман се не пита какво је време *per se*, већ само слуша оно о чему Свето Писмо говори, покушавајући притом да себе потпуно одвоји од свих философских предрасуда (што ми, притом, нисмо сигурни да ли је могуће у потпуности остварити). Тако, све што се дешава у Писму се описује као дело које се одвија у времену. Само биће Бога у том смислу не може да буде одвојено од времена, те Кулман тврди да је „раном хришћанству непознат појам атемпоралног Бога“ (Cullman 1967, 63).²

Разликовање времена као пунктуалности и његовог схватања као свештене историје Кулман види у разликовању времена као библијског и јелинистичког. Библијско време је линеарно, али са флукуацијама, док је јелинистичко кружно. У оквиру линеарног времена се одвија константна историја спасења. Ову тврдњу је на занимљив начин оспоравао Мекинтајер (McIntyre 1957, 42). Божији план се одвија у контингентном свету, те је стога такав план подложен успонима и падовима, баш због базичне хришћанске вере у слободу човека. Историја је нераздвајиво испреплетена са есхатологијом у том смислу и прожета је деловањем делатног Бога. Линеарност се у овом случају наглашава из разлога сврхе целе историје, историја има циљ ка којем иде. Када се говори о циркуларном времену, које се везује са јелинистичким светоназором, подразумева се да такво време нема свој циљ, а нарочито не циљ изван себе.

У оквиру једног пута историје спасења Бог дела на посебан начин у времену, како би нама постао доступан. Јако је битно упознати се са терминологијом по питању времена коју нам пружа Нови Завет, те Кулман наводи изразе из Писма: „*ἡμέρα*“, „*ώρα*“, „*καιρός*“, „*χρόνος*“, „*αἰών*“, „*αἰῶνες*“, „*νῦν*“, „*σήμερον*“ (Cullman 1962, 38). Од поменутих, два термина су најбитнија: „*καιρός*“ (тренутак у времену) и „*αἰών*“ (добра). Редукцију свих појмова на ова два Кулман објашњава на следећи начин: „Карактеристична ствар у вези са термином „*καιρός*“ је та да се он тиче одређене тачке у времену која има одређени садржај, док „*αἰών*“ означава трајање времена, одређену или неодређену протежност времена“ (Cullman 1962, 39). Спасењску историју чини више „*καιρός*-а“ скупљених у једну линију. Њих одређује Бог. Други израз, „*αἰών*“, означава одређени временски период, а када се користи са јеврејским изразом „*ōlām*“, он означава вечност. Међутим, Кулман веч-

² Рацингер је то лепо запазио када тврди да Кулман оклева да чак и Богу припише ванвременост. Ratzinger 1988, 52.

ност схвата не као крај времена и временитости, већ као бескрајно време, то јест, бесконачно понављање времена које ће квалитативно бити исто као и сад. Зато овде у супротности нису време и вечност, већ ограничено и неограничено време (Cullman 1962, 47).

Вероватно због жеље да се не укључује у философско схватање времена, Кулман уопште и не помиње „*αἰδιος*“ као израз којим се изражава време, јер се он користи само два пута у Новом Завету. Ипак, та два места изгледа да представљају одступање од онога што Кулман претпоставља својом теоријом о времену. Рамелијева тврди: „У Новом Завету, дакле, „*αἰδιος*“, који се користи много ређе него „*αἰώνιος*“, изгледа да се односи на апсолутну вечност у односу на Бога“ (Ramelli 2013, 69).

Што се тиче термина „*αἰών*“ термина еон, он носи више значења. Тако разликује:

- 1) Време као вечност без почетка и без краја — ово се односи само на Бога;
- 2) Време ограничено са оба краја, које се односи на наше, садашње време;
- 3) Време које је ограничено само са једне стране. Овде он разликује 2 типа: „*ἐκ τοῦ αἰῶνος*“ — време пре стварања, које нема почетак али има крај, и „*αἰών μέλλων*“ — долазећи век, Есхатон, који има почетак, али нема крај (Cullman 1962, 48).³

Када говори о „времену“ пре стварања света, Кулман мисли на постојање свега у Логосу (Cullman 1962, 91). Сва историја и све што се десило у њој се сада сагледава из њеног централног догађаја, а то је — Христос. Стварањем све иде ка предзнаној средишњој тачки — Христу. Христос је онај кроз којег је све створено и Кулман битно наглашава да је Он исти Онај кроз којег је и све створено и који је Искупитељ. Време пре централног догађаја историје, дакле од стварања па до Христа, такође представља историју спасења. Стога, хришћани не одбацују ништа од Старог Завета, само се његово схватање мења и утврђује у личности Христовој, те се овде ради о новој интерпретацији: „Новина се искључиво тиче чињенице да нам је у Христу речено да целокупни догађај стварања треба да се интерпретира из овог средишњег догађа-

³ Овај опис је занимљив, јер за некога ко говори да не развија философију времена, Кулман доста подробно и систематски излаже његове поделе, одлике итд. Ипак, он се ограђује од тога да развија својеврсну философију времена тиме што каже да као што Бог одређује „*καίροι*“, тако је исто Бог одредио „*αἰών*“ да буде подељен на горе описани начин. Ове претпоставке извиру из самог Светог Писма и нису плод касније спекулације како би се хришћанско учење лакше реинтерпретирало јелинистичком или било ком другом свету.

ја“ (Cullman 1962, 131). Стари Завет се не треба тумачити алегоријски, већ као историја конкретних и реалних догађаја, који су представљали припрему за долазак Христа.

Указујући на разлику између јеврејског и хришћанског схватања историје спасења, Кулман тврди да је време у јудаизму подељено на два дела: период овог света и будући, период долазећег света (Cullman 1962, 81). У јеврејском схватању, долазак Месије представља границу између ова два периода. Јако је битно увидети да се из јеврејске перспективе овај догађај има одиграти у будућности. Ово је специфична разлика између јеврејске и хришћанске есхатологије: „Хронолошки нова ствар коју је Христос унео за веру првих хришћана се састоји у чињеници да се за верујућег хришћанина, након Васкрсења, средишња тачка више не налази у будућности. . . средишња тачка између садашњости и долазећег доба се налази у одређеној тачки, која се налази на, мање или више, краткој удаљености пре старе тачке разделивања. А опет, ова стара тачка и даље важи“ (Cullman 1962, 81–82). Ова разлика се можда најбоље може представити следећом схемом:



Специфична новост коју Кулман наводи је да је хришћанство само условно јако есхатолошки усмерено. Есхатон није више циљ из којег сагледавамо целину, већ се централни догађај већ сада одиграо у Христу. Он ово описује једном паралелом блиском времену у којој је писао: „Одлучујућа борба у рату се може одиграти у релативно раној фази рата, а ипак, рат се наставља. Иако одлучујући ефекат те битке није препознат од свих, он и даље доноси победу. Али рат се и даље мора продужити за неодређено време, до „Дана победе“ . . . крст, заједно са васкрсењем које га је пратило, је био већ одиграна одлучујућа битка“ (Cullman 1962, 84). У овоме се огледа контекст термина „већ испуњеног“ у Кулмановој теологији. У Новом Завету можемо наићи на специфичне одељке које говоре и о томе да је Есхатон већ наступио у историји у Христу, али исто тако и да се очекује Други Долазак. Овде се заправо ради о тензији која

постоји и за самог Христа, као и касније за Цркву (Cullman 1967, 196). Стога Кулман тврди: „Карактеристично је за целокупну историју спасења Новог Завета да између Христовог Васкрсења и Његовог повратка постоји интервал, чија суштину је одређена овом тензијом. . . тврдње о садашњости се односе и на свршетак, а оне о будућности почивају на садашњим“ (Cullman 1962, 202–203). Кулманова христологија треба да се сагледава у оквиру историје спасења.

Средишња тачка је испуњена у Христу и одлучујућа победа је извојевана, али још увек није дошао коначни дан победе. Ово стање након Христовог васкрсења, а пре доласка Есхатона представља „већ испуњено“ и „још увек неиспуњено“, што је карактеристика Кулмановог израза. Есхатон представља неизбежни наставак централног догађаја (Bruse 1958, 103). Наше време је парадоксално: победа је већ ту, али је многи не виде и не осећају. Ипак, за оне који су крштени, она је делатна: „Ми стојимо у временском периоду у којем смо већ искупљени кроз Христа, у којем већ имамо Светог Духа, који је карактеристика новог временског периода, али у којем је и грех карактеристика целог периода, све док се не оствари Парусија“ (Cullman 1962, 92). Дакле, Свети Дух чини делатном Христову победу над смрћу и одржава нашу веру живом. Догађај Духа је овде специфичан и за период након Васкрсења, а пре Парусије, и он је посебан у односу на историју спасења зато што је централни догађај прошао, те ово време представља „последњи час“ (1Јн. 2, 18). Дух окупља верне око Христа, а вера је за Кулмана управо укључивање себе у историју спасења.⁴

Превасходна улога Цркве, према Кулману, је проповед (Cullman 1962, 157). Поред тога тврди: „Царска власт Христа и Црква се у потпуности подударају. Као и Црква, ова Христова владавина је започела Вазнесењем. Док ће Царство Божије започети тек на крају процеса Откривења, када се Христос покори Богу (1Кор. 15, 28), ми смо већ сада у Христовом Царству (Кол. 1, 13). Као и Црква, дакле, и Царство Христово има почетак и крај“ (Cullman 1962, 151). Дакле, поистовећењем Цркве и Христове владавине која је ограничена, Кулман закључује да је постојање Цркве ограничено, тачније, да ће постојање у Есхатону бити везано за власт Бога (Оца), а не за Христа и да то заправо значи да Црква тада неће постојати. Његова грешка је у томе што постојање Цркве повезује са одсуством Христовим са земље, тачније, она наста-

⁴ На сличан начин Кулман сагледава и крштење: оно за њега превасходно подразумева наше слободно учешће у крштењу Христовом, које је Он извршио једном за свагда. Кулман 2011, 17–22. У вези са овим је занимљиво како Калијан доводи у везу Кулмана и Николаја Берђајева, упоређујући њихове активне есхатологије које позивају човека на делатно учешће у остварењу Есхатона. Види: Calian 1965, 31.

је када се Христос „устоличава“ као владар на небу. Битно је то да је ово услов постојања Цркве. Овде очигледно недостаје схватање о Цркви која је циљ свега створеног и начин на који творевина постоји у заједници са Богом. Дакле, Кулман свет након Васкрсења посматра као Христово Царство са центром у Цркви, коју витализује Дух Свети. Ипак, ово место Цркве као делатног Тела Христовог Кулман жели да одбаци из Светог Писма. Ово је било критиковано од римокатоличких теолога, нарочито Данијелуа (Daniélou 1958, 11–12).

Поставља се питање шта је то, заправо, специфично ново што доноси Есхатон и будућност, да ли је ипак он неопходан? Кулман одговара да Есхатон ипак доноси нешто специфично ново, а то се огледа у делатности Духа, „који је обухватио целокупни телесни свет“ (Culman, 1962, 141). За сада је једино духовно тело Христово, а о Парусији ће Дух и наша тела учинити таквима. Он се децидивно борио против просторног схватања есхатологије, односно тога да Есхатон сада паралелно постоји негде изнад, већ је есхатологију схватао временски, у смислу да тек треба да се оствари.

2. Критика на основу изабраних делова из учења о времену код Отаца

2.1. Термин „συμπαρεκτείνεσθαι“ и време као оквир спасења

Термин „συμπαρεκτείνεσθαι“ се, у Црквеној историји, први пут значајније користи код Оригена. Он често користи овај партицип и њиме означава да је време „распрострто уз“ или „распрострто напредо са“ простором (види: *commJohn* 1, 29, GCS 10, 37, 9–12: *commEph.* 170–171 у JTS, 1902, 403: *expProv.* 10, PG 17, 189A.). Узевши у обзир да су и „διάσθημα“ и „διαστάσις“ изрази којима описује време, можемо видети да Ориген време сагледава заједно са простором, несливено, али истовремено, као протежност и димензију. Ова протежност се тиче саме природе света, те је исправан закључак да је „време као протежност димензија којом се свет креће ка крају“ (Tzamalikos 2006, 223). Историја и само време постоје како би се у њима одвијала слобода бића.

Већ смо говорили о томе да је за Кулмана време само оквир у којем се одвија историја спасења и „игра“ слободе Бога и људи. У овој мери се ова два приступа преклапају. Међутим, разлика је, такође, очигледна. Она се огледа у самом приступу природи времена. Док Кулман тежи да заснује своје схватање времена без икакве философске херменеутике и при том оптужује Оригена као једног од главних виновника јелинизације хри-

шћанства, Ориген сматра да је оно што називамо временом онтолошка последица створености света. Као такво, време има одређени квалитет и није само философски конструкт. Оно је отпочело стварањем и последица је створености у својој исцепаној структури и креће се ка крају, када ће бити потпуно преобразено и превазиђено. За њега Бог није у некој врсти времена, већ је атемпоралан (*fr* John 1, GCS 10, 484, 1–6), где видимо да он више него Кулман подвлачи онтолошку разлику између Бога и твари.

Кулман је сагледавањем времена као оквира у којем слободе делају успео да, тако нам се чини, искаже исправан теолошки став о теолошкој природи времена и историје. Међутим, изгледа као да се задржао на површини: будући да у основи његове мисли онтолошка разлика између Бога и твари не игра велику улогу, он не сматра да време треба да се преобрази, не сматра да је пунктуалност времена заправо последица створености која се треба превазићи.

2. 2. Епектаза и квалитативност вечног времена

Епектаза представља учење Светог Григорија Ниског о непрестаном кретању створених бића ка Богу, ка добру, у вечности. Оно је непрестано зато што је објект њихове тежње необухватљив и несазнањљив. Свети Григорије ова бића назива вечнокрећућим (ἀεκίνητων) (*DeHom.*, PG 44, 201C).⁵ Узевши у обзир начин да он израз „διὰστημα“ разуме двојако: као временско раздобље, али и као онтолошки јаз између Бога и творевине (Цветковић, 2013, 265), вечно кретање бића ка Богу добија свој смисао у оба ова правца. Временска „διὰστημα“ не постоји у самом Богу, што имплицира на вечност квалитативно другачију од нашег времена. Штавише, Бог не постоји у вечности као неком објективном оквиру, већ је време Божији атрибут. Са друге стране, онтолошка „διὰστημα“, како закључује Цветковић, претпоставља сталну тежњу створене природе да тежи ка нествореној, будући да има недостатака. Бог ових недостатака нема, те Свети Григорије говори да је Бог „ἀδιάσπαστος“ (Цветковић 2013, 266).

Са друге стране, Кулман стално говори о времену као о медијуму у оквиру којег се одвија све. Ова тврдња је тачна у мери у којој се односи на створену природу. И Свети Григорије сматра да је време медијум у оквиру којег се одвија историја, али са друге стране за Бога, и само за Њега, користи израз „ἄδιος“ (*Contra Eun.* 371, GNO I, 136), чиме озна-

⁵ Занимљиво је да се наслов главе на коју смо реферирали назива: „О томе да се на Васкрсење гледа као на последицу, не толико због објаве у Светом Писму, колико због неопходности самих ствари“.

чава то да Божије биће не постоји у оквиру вечности као времена, већ да је време Његов атрибут. Кулман прихвата да се вечност, у одређеном смислу може разумети као Божији атрибут (Cullman 1962, 48), док ми, у нашем схватању, не знамо ништа о атемпоралном Богу, будући да он дела у историји у којој смо ми. Он покушава да помири овај парадокс тиме што тврди да су време и вечност „истог временског квалитета“ (Cullman 1962, 63). Чини нам се да разлог овоме лежи у чињеници да Кулман Божије биће (заправо, вечност, али ако вечност разуме као Божији атрибут, онда се то односи и на Божије биће) одређује на основу наших гносеолошких капацитета. Тако, он закључује: 1. Бог дела у времену; 2. Бог је вечан; дакле, вечност је квалитативно иста овом времену. Свети Григорије, као и мноштво других Отаца, за једну од темељних идеја својих тврдњи има онтолошку разлику између Творца и творевине. Творевина постоји у времену које је дијастимично самим разлогом зато што је створена, зато што има потребу у својој природи да се креће, јер јој нешто недостаје. Бог постоји ван дијастиме, ван времена, ван било каквог оквира. Сматрамо да је тешко говорити о бескрајном понављању времена које ће квалитативно бити исто као и ово сада из разлога што се његова квалитативност мења ако се његова квантитативност умножи у бесконачност. Тешко је време сагледати као чисти временски оквир док год оно само доприноси реалности нашег тренутног постојања на одређени начин. Занимљиво је истаћи да Кулман не сматра да је првородни грех увео темпоралност, већ да је само квалитативно променио ток историје.

Слично се може тврдити и за Есхатон. Ако разумемо да ће бића у њему бити (за)једно са Богом, следи да неће постојати временске дијастиме више, чак и да ће онтолошка бити у стадијуму вечног изнова, али никад завршеног, превазилажења. На трагу тврдње Светог Максима о превазилажењу саме чињенице створености у Есхатону, вечно превазилажење ове онтолошке разлике добија још дубљи смисао. Дијастима се превазилази у вечности, будући да се укида смрт као узрок раздвојености у времену. Активност и делање створених бића долази до свог циља, чиме дијастима губи свој смисао постојања. Активност постаје вечно кретање око несазнатљивог Бога, што није условљено временом које је „исцепано“ на пунктуалности, будући да више нема смрти, али ни колебања у избору створених бића. Према томе, време које је идентично садашњем по свом квалитету је немогуће, будући да је оно одговарајуће створеним бићима у историји. У вечности више неће бити смрти као чињеница раздјељивања времена на прошло, садашње и будуће, већ ће све бити вечна садашњост, на нама несазнатљив начин. Дакле, подела времена на време које је ограничено само са једне стране, док је са друге без границе, опет може бити само гносеолошки условљена.

2. 3. Синтаγμα „ἀμα τῷ γενέσθαι“ и квалитативност времена у историји

Треће сагледавање Кулмановог учења ће се тицати израза који користи Свети Максим Исповедник „ἀμα τῷ γενέσθαι“,⁶ а који се користи да би се изнела тврдња да је човек сагрешио одмах по стварању. Нама је ово место занимљиво јер се тиче питања инхерентне или неихерентне дијастимичности тварног начина постојања.

Ђаковац наводи да Влецис на три начина користи овај појам: у ктисиологији, антропологији и Тријадологији (Влётση 1994, 174, према: Ђаковац 2018, 38). Нас интересује ктисиолошки значај, са нагласком на питању да ли је „διάρτημα“ део твари *per se* или је накнадно ушла у њу. У тумачењу овога „одмах“ радије треба гледати унутарње стање саме творевине, а не нешто што је настало „одмах“ после настанка, што би укључивало неки временски интервал. Није било могуће стајати у месту кроз више временских интервала, човек се кретао или од Бога или ка Богу. Како исправно уочава Ђаковац, „тумачење овог Максимовог израза није историјско-хронолошко, већ онтолошко“ (Ђаковац 2018, 44). Да се кретао ка Богу, одмах би се сјединио са Речју Божијом, као што се Он овалптио као целокупни човек, у телу, духу и души (*Ambigua* 42, PG 91, 1341B). Међутим, то се није десило. Ово се може повезати са Максимовим схватањем о повезаности стварања и кретања: „све што је створено ни из чега покретно је и креће се, јер се креће ка свом узроку постојања“ (*Ambigua* 7, PG 91, 1069B) и „кретање не може да претходи стварању (до-

⁶ Најбитнија места на којима се помиња овај исказ су: „Одмах са постанком бића (ἀμα τῷ εἶναι), кроз непослушност, човек је свој почетак оставио иза себе, и није могао искати оно што је иза њега остало, и, пошто почетак природно ограничује покрет оних који су под њим постали, с правом је назван и крајем, у којем, као узроку покрета покретаних, пут добија коначност“ (*Quaestiones ad Thalassium* 59, 12. PG 90, 613C); „Када је Бог створио људску природу, он није створио задовољство или бол заједно са чулима. Уместо тога га је обдарио одређеном разумском способношћу за задовољство, како би човештво могло да неизрециво ужива Бога. Али одмах по стварању (ἀμα τῷ γενέσθαι), први човек је ради чулног изгубио ову разумску силу (мислим на природну жељу ума за Богом). Он је у самом свом првом покрету неприродно у себи произвео, уз помоћ чула, задовољство (за које је добио способност) у чулним стварима“ (*Quaestiones ad Thalassium* 61, 1. PG 90, 628AB); „Када је Бог створио људску природу, он није створио задовољство или бол заједно са чулима. Уместо тога га је обдарио одређеном разумском способношћу за задовољство, како би човештво могло да неизрециво ужива Бога. Али одмах по стварању (ἀμα τῷ γενέσθαι), први човек је ради чулног изгубио ову разумску силу (мислим на природну жељу ума за Богом). Он је у самом свом првом покрету неприродно у себи произвео, уз помоћ чула, задовољство (за које је добио способност) у чулним стварима“ (*Ambigua* 42, 7, PG 91, 1321AB). Превод који се користи је: Ђаковац, А. (2018): *Речено и неизрециво*, Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Институт за геолошка истраживања, 37–38.

ласку у биће)“ (*Ambigua* 7, PG 91, 1072A). Кретање је, дакле, иманентно творевини, зато што у стварању она не задобија самодовољност, већ свој починак и циљ има у Богу, ка којем треба да се креће, преко слободног бића, човека. Из овога се може закључити следеће: ако је кретање иманентно творевини због саме њене створености и недоконаности, мора да постоји начин на који се то кретање одвија, а ако знамо да кретање подразумева време и простор, онда ћемо видети да је свету иманентна дијастимичност, односно просторно-временска подељеност у којем се кретање одвија. Стабилност суштине није могућа за творевину кроз њену самодовољност већ сагласјем са логосом стварања. Логоси као Божије намере су непокретни и непроменљиви, али су променљиви логоси стања створених бића, зато што још увек нису достигла истоветност са логосом стварања. При самом стварању човек је могао афирмативно да одговори на Божији позив у заједницу и тада би поистоветио логос стања и стварања. Овде видимо да је дијастимичност својствена створеном свету и да није ушла у творевину грехом или на неки други начин. Дакле, претпоставке постојања дијастимичности, која је свакако требала да буде превазиђена и трансцендирана одмах по стварању, како се време и простор не би актуализовали, су онтолошке, а не етичке природе. „Αμα τῷ γενέσθαι“ управо треба тумачити у том смислу.

Кулман стоји на линији да се спасење одиграва у историји, у времену, али полази са других становишта, те му и закључак не носи исти смисао као код Светог Максима. Историја јесте, као и време, оквир у којем се одиграва спасење, али Кулмана не занима природа времена, односно зашто је време сада издељено интервалима. Спасење јесте историјско за њега и не треба га ни на који начин алегоризовати, чиме би изгубило реалну потпору. Са друге стране, анализом природе времена, Свети Максим показује да је подељеност времена последица саме створености твари. Кулман ово питање уопште не поставља, будући да се труди да прати шта Свето Писмо говори о времену, а не да „философским методама“ долази до закључака. Међутим, неприметно је и Кулман прихватио одређену философију времена, чим је прихватио да говори о прошлости, садашњости и будућности. Он, не знајући, прихвата да је време за њега дијастимично, подељено интервалима. То јесте тачно за тварни свет, а вероватно је и разлог зашто Кулман то подразумева као нешто што није философски конструкт, већ голи фактицитет: природно је мислити да је време дијастимично, будући да само у таквом времену постојимо. Проблем настаје када, о чему смо говорили, он ово стање пресликава на стање Царства Божијег, тврдећи да ће то време квалитативно бити исто садашњем. Са овим се Свети Максим изричито не би сложио, будући да сматра да све што се природно креће, када достигне свој циљ и пређе

преко граница коначности, созерцава Бога „у одсуству сваког просторног или временског интервала“ (*Ambigua* 15, PG 91, 1217C).

Закључак

Истраживање Кулмановог учења о времену се показало као нарочито инспиративно када му се приступи са православне тачке гледишта. Са једне стране можемо да видимо развој идеја о времену у протестантским круговима, које, можемо рећи, долазе до својих закључака у судару са текстом Светог Писма, али где евидентно недостаје реалност евхаристијског живота у Духу који историју чини делом Есхатона. Кулман је свакако учинио корак напред у покушају да време окарактерише као нешто што спаја, а не раздваја, али и поред тога остаје на истим аксиолошким позицијама. Овај његов допринос је, ипак, велики и свакако иде у правом смеру.

Кулман је својом теологијом историје спасења унео свежи дах у западно богословље, које се у датом периоду удаљило од сагледавања историје и свега што се у њој догодило, па и самог догађаја Христа, као нечега егзистенцијално битног. Овај допринос је нарочито важан: у односу са Булмановом теологијом, јер је демитологизација заправо довела до деисторизације и деесхатологизације, а што Кулман својим ставовима експлицитно исправља и чију вредност наглашава; у односу са целокупним римокатоличким богословљем, а нарочито са Бартовом школом, јер су Кулманови ставови делом утицали на „ослобађање“ и „препород“ римокатоличке теологије, што је утицало на стварање духа који је носио Други Ватикански Концил, на којем је и сам Кулман због својих заслуга био присутан. Постоје и многи други утицаји које је Кулманово богословље извршило, али нам се чини да су ови најбитнији.

Heilsgeschichte представља покушај да се конкретно дело у конкретном историјском тренутку валоризује и поново задобије дигнитет као основа вере у једном ширем контексту. Наш задатак је да се укључимо у овај процес и то представља веру. Стога, по Кулману, све треба да сагледавамо у оквиру извора историје спасења — Светог Писма. Овакав став је произвео његово сумњиво схватање времена, које, по нама, представља буквалистички однос према Писму и у исто време једну од најслабијих тачака његове теологије. Желели бисмо, ипак, да нагласимо да Кулманов приступ није по свим питањима овакав.

Са позитивне стране, процес сагледавања целокупне историје спасења као јединственог дела у Христу је јако занимљив. Овакав приступ, уз доста јасније наглашену дијалектику створеног и нествореног, може да подсети на Тајну Христову, како је описује Свети Максим Исповед-

ник (*Quaestiones ad Thalassium* 60, PG 90, 620–625). „Време“ пре стварања, Стари и Нови Завет представљају процес у којем се остварује Божија Икономија, а која врхуни у Христу и која може бити правилно сагледана и процењена само са становишта средишњег догађаја. Ово се исто може рећи за Есхатон, који, по Кулману, представља последицу „одлучујуће победе“. Наша критика је највише упућена његовом схватању спасења. Оно не представља негирање свих подељености у творевини, него најпре изгледа као једно вечно постојање које ће на неки парадоксалан начин, заобићи смрт (која је крајња последица, а и узрок, свих подељености). Његова философија времена, за коју сам тврди да не постоји, а која је очигледно присутна, остаје недоследна и неодржива, уколико не прихвати оштрије наглашавање онтолошке разлике између Бога и твари и саобрази се том схватању.

Коришћена литература:

Извори:

- Кулман, Оскар. 2011. *Кришење у Новом Завету*. Београд: Отачник.
- Cullmann, Oscar. 1967. *Salvation in History*. London: S. C. M. Press.
- Cullmann, Oscar. 1962. *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*. London: S. C. M. Press.
- Origen. *Expositio in Proverbia*. Edited by J. P. Migne. Patrologia Cursus Completus, Series Graeca 17. Paris: Imprimerie Catholique, 1857.
- Origen. *Fragmenta ex commentariis in Ephesios*, Translated by J. A. F. Gregg. Journal of Theological Studies 3. Oxford: Oxford University Press, 1902.
- Origen. *Comentarii in Joannim*. Edited by E. Preuschen. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 10, Origenes Werke 4. Leipzig: Hinrichs, 1903.
- Origen. *Fragmenta in Evangelium Joannis (in catenis)*. Edited by E. Preuschen. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 10, Origenes Werke 4. Leipzig: Hinrichs, 1903.
- Sancti Gregorii Episcopi Nysseni. *Contra Eunomium I*. Edited by W. Jaeger. Gregorii Nyseni Opera I. Leiden: Brill, 1960.
- Sancti Gregorii Episcopi Nysseni. *De Hominis opificio*. Edited by J. P. Migne. Patrologia Cursus Completus, Series Graeca 44. Paris: Imprimerie Catholique, 1857.
- Sancti Maximi Confessoris. *Ambiguorum liber*. Edited by J. P. Migne. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca 91. Paris: Imprimerie Catholique, 1863.
- Sancti Maximi Confessoris. *Quaestiones ad Thalassium*. Edited by J. P. Migne. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca 90. Paris: Imprimerie Catholique, 1863.

Секундарна литература:

- Ђаковац, Александар. 2017. „Личносна димензија времена.“ *Црквене студије* 14: 97–111.
- Ђаковац, Александар. 2018. *Речено и неизрециво: дискурзивност азмајске онџолоџије у айорейици свеџої Максима Исџоведника*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Институт за теолошка истраживања.
- Милићевић, Вукашин. 2018. „Аспекти проблема времена код Св. Максима Исповедника.“ Докторска дисертација, Православни богословски факултет Универзитета у Београду.
- Цветковић, Владимир. 2013. *Бої и време: учење о времену Свеџої Гриџорија Нискої*. Ниш: Центар за Црквене студије.
- Влџтџ, Αθανασίџ. 1994. *Οντολοџија της πџώσης στη θεολοџија Μαџίμου του Ομολοџιτοџ, Ερευνα στις απарχџς μιας Οντολοџиας των κτιστџν. Θεσσαλονίκη*.
- Bruce, Frederick Fyvie. 1958. “Eschatology.” *London Quarterly & Holborn Review* 183 (April): 99–103.
- Daniџlou, Jean. 1957. *God and the Ways of Knowing*. New York: Meridian Books.
- Daniџlou, Jean. 1958. *The Lord of History: Reflection on the Inner Meaning of History*. London: Longmans.
- Ladd, George Eldon. 2002. *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Playoust, M. P. 1971. “Oscar Cullmann and Salvation History.” *The Heythrop Journal* 12, No. 1 (January): 29–43. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.1971.tb00842.x>.
- Matlock, Barry. 1996. *Unveiling the Apocalyptic Paul: Paul’s interpreters and the Retic of Criticism*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- McIntyre, John. 1957. *The Christian Doctrine of History*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ramelli, Ilaria L. E., and David Konstan. 2013. *Terms for Eternity: Aiџnios and Aїdios in Classical and Christian Texts*. New Jersey: Gorgias Press. <https://doi.org/10.31826/9781463234126>.
- Ratzinger, Joseph. 1988. *Eschatology, death and eternal life*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Hahn, Andreas. 2007. “Time as Salvation History. A Comparison of the Concepts of Carl Rahner and Arnold A. van Ruler.” *Theologica Wratislaviensia* 2: 75–88.
- Calian, Carnegie Sameul. 1965. *The Significance of Eschatology in the Thoughts of Nicolas Berdyaev*. Leiden: Brill.

Примљено: 29. 6. 2020.
Исправљено: 9. 10. 2020.
Одобрено: 1. 12. 2020.

UNPHILOSOPHICAL PHILOSOPHY OF TIME — ANOTHER REVIEW OF OSCAR CULLMAN'S *HEILSGESCHICHTE*

Stefan Jovanović

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: *The question of time represents the litmus paper on which we can see the underlying ontological view of the author. Reconsideration of influences on this field can help us in better understanding of movement of main thought during the 20th century theology formulation. In this research, we have focused on time, as perceived by Oscar Cullman, an eminent protestant 20th century theologian, in the light of certain teachings from the opus of the Fathers. Aforementioned teachings are selected based on the specific correlation in regards to certain places in Cullman's system which, in our opinion, demand deeper criticism. First of all, we will take into consideration Origen's understanding of time as the unity of time and space, as well as its teleological nature; also, we will contemplate the ways of correspondence between the Cullman's narrative about the history as the stage where a 'game' between God and people takes place, and the time which he strives to conceive without any philosophical hermeneutics. Furthermore, we will compare the Epectasy from the teachings of St. Gregory of Nyssa, along with everything that comes with it, with Cullman's understanding of the eternal time as qualitatively equal to the present. In the end, as a natural follow up on our previous chapter, we will observe Cullman's understanding of the quality of time correlating with teachings of St. Maximus the Confessor based on the interpretation of the syntagma "ἅμια τῷ γενέσθαι". This should all contribute to the revision of the Cullman's concept of time, as well as its qualitative value in history and 'after history'.*

Key words: *Oscar Cullman, Heilsgeschichte, συμπαρεκτείνεσθαι, ἐπέκτασις, ἅμια τῷ γενέσθαι.*