

Горан Ружић

Универзитет у Нишу

Филозофски факултет

e-mail: goran.ruzic@filfak.ni.ac.rs

МЕТАФИЗИЧКИ ЗНАЧАЈ СЕЋАЊА НА ЦРКВЕНЕ МИРИСЕ

Апстракт: Није необично да на први поглед једна „обична“ тема у доктринарном смислу речи може имати метафизичке консеквенце. Наш задатак је да пружимо аргументе којим ћемо потврдити полазну претпоставку која се састоји у томе да мириси у хришћанским православним црквама имају у темпоралном смислу своје метафизичко упориште. Успех реализације те аргументације првенствено зависи од одређења контекста у коме се то истраживање обавља. Тај контекст, не одричући полагање права богословији, филозофији живота, филозофији религије и одорологији да о томе кажу своју реч, ми одређујемо као феноменологију религиозног доживљаја, имајући као инспирацију у виду поставке о схемама феноменолошке експликације из дела немачког филозофа Мартина Хајдегера под називом *Феноменологија религиозног живота*. Дакле, мапа пута овог рада је полазак из филозофије живота – путовање преко религиозног доживљаја – долазак у Цркву.

Кључне речи: тамјан, смирна, миро, сећање, доживљај, мирис, црква, живот

Полазећи од увида да предикате које изричемо о појавама заправо садрже начине на који схватамо и поимамо те феномене, не би било погрешно рећи да су такви начини заправо појмовне везе које су међусобно испреpletене, међусобно зависне и чине један састав.¹ Категорије живота (израз, доживљај, разумевање) као и егзистенцијалне категорије религиозног живота треба посматрати као живе датости а не као апстракције теоријског ума. Разумети живот из њега самог управо би био знак раскида са априоризмом рационалистичке метафизичке традиције.² „Категорија живота, одређена као међусобно деловање јединица живота постоји управо кроз тај делатни моменат категорије реалитета односно битка као делотворности“.³ Јединице живота које нису ништа друго до онтолошки субјект, који континуирано интендира (себе-усмерава) ка неком спољашњем феномену где несумњиво припадају мириси као представни карактер чулности. Темелни однос човека према самом себи јесте онај реалитет који се назива живот и који је као такав нама дат у доживљају. Изван просторно-временског оквира и

¹ У филозофији живота Вилхелма Дилтаја (Wilhelm Dilthey) сплет појмовних веза имао би као свој резултат задобијање категорија као највиших појмовних одређења (највиших предиката) које дефинишу целокупни духовни свет, а као такве су примењиве и на свеукупну стварност. Diltaj 1980, 289.

² Urbančić 1976, 114.

³ Urbančić 1976, 115.

контекста готово је немогуће диференцирати појавне облике онога што чини живот у својој целокупности (тоталитету), а то су израз, доживљај и разумевање. Помињање времена у филозофији живота није нимало случајно будући да време живот, који обухвата целокупно човеково постајање, јесте актуелан и стваран једино као делатан и вођен а то је једино могуће у ткз. *живој садашњости* у којој живот задобија свој реалитет или како би онтолошки рекли - бивствовање. „*Живот је у најтешињем односу са испуњеношћу времена... целокупни карактер живота одређен је у времену...*“⁴ Временитост и значење су елементи који одређују доживљај који се у оквиру живота може посматрати као однос дела према целини, као однос значења делова за целину. Животна јединица (субјект доживљаја) је део целине коју називамо живот. У том делу (јединици живота) је импрегниран животни ток као ток садашњости у коме су уједињени сви елементи његове разноврсности. Временски посматрано, доживљај је увек реконструкција (конструкција) претходних (прошлых) догађаја. Доживљаји репрезентују (представљају и приказују) поновно успостављање мозаика сећања (ретенције).⁵ Такође, може се рећи да је доживљај квалитативно бивствовање које се може одредити као анализа субјективности, ток утисака, репродукција прошлог и антиципација будућег у динамичкој садашњости. Проблем настаје оног тренутка када покушамо да рационално одредимо сам доживљај. Изгледа да то није могуће будући да доживљаји припадају оном делу човековог субјективитета који није супстрат појмова већ инстинкта, нагона, жеља, хтења итд. Без доживљаја нема ни разумевања као испуњења категорије живота, а без удружености доживљаја и временитости нема ни значења као структуре једне херменеутике.

Свуда где се разматра однос делова и целине постоји и могућност актуелизовања једне херменеутике као везивног ткива између делова и целине. Нпр. постоји веза између верника и цркве „... *на основу које колективни дух, јединствени животни облик налази структурни склоп у коме се изражавају*“.⁶ Тако рецимо, верници од цркве добијају значење, а црква од верника смисао у којем се остварује нека сврха. Свеукупност односа верника и цркве као медијум који их повезује испоставља се религија као веза доживљаја и разумевања и њихов заједнички корен (трансцендентални основ).⁷ *Ad hoc* увођење теолошко-догматске егзегезе као методског поступка било би контрапродуктивно с обзиром да феномелешко сагледавање религијских феномена омогућава задобијање подразумевања истих и то у облику формалних одређења која се оријентишу према истинском религиозном доживљају. И сама теолошка метода у доктринарном (догматском) смислу зависи од експликације подразумевања религијског искуства. Разумети феномене религиозног живота у филозофском смислу речи, значило би пројектовати и успоставити религију у један разумљив склоп речи који је у зависности од појма филозофије. Свакако да тај склоп као скуп повезаних елемената треба схватити као једно дистинговано подручје форми религиозности.⁸ Повест хришћанске религиозности је у том смислу садржај тог склопа, а она не посматра религиозне феномене као не-темпоралне контингентне законитости које прихватају само рационални

⁴ Исто, 117.

⁵ Хусерл 2004, 47. Испоставиће се у даљем току истраживања да је појам сећања кључан за разумевање мириса.

⁶ Diltaj 1980, 325. Према Дилтају, *религиозни геније* не подлеже (само) онтичком, свакодневном животу световне делатности већ држи у фокусу пажње (атенције) сећање на смрт и корачање путем спасења душе.

⁷ „*Jer duševno raspoloženje je religiozno tek kada je u nevidljivome nađeno sredstvo da se duševni svet na osnovu tih osećanja adekvatno konstituiše*“. Diltaj 1980, 327.

⁸ Heidegger 2004, 63.

садржај. Тиме не тврдимо да је само оно ирационално оно што отвара приступ религиозности. Шта ћемо нпр. са феноменом пророчанства и мистицизма? Разлика прехришћанске и хришћанске религиозности феноменолошки посматрано, је у томе што је она прва *de facto* само животно искуство, а хришћанска *de facto* историјско животно искуство које је по свом карактеру темпоралано (временито). Феноменолошка експликација појма је другачија од издвајања неког сазнајно-теоријског става.⁹ Услов могућности конституције тзв. *феноменолошког појма* је *уживање у ситуацију* које је једино изводиво својеврсном регресијом према историјским феноменима традиције. Посматрана кроз феноменолошки појам, филозофија је повратак у оно што је изворно историјско.

До питања о сазнајном статусу чулних феномена долазимо онда када се запитамо о начину *уласка* многоструких садржаја у оно што је још Августин (Augustine) на трагу неоплатонизма назвао *memoria* (сећање, памћење). Када се задржимо у *memoria* сећању ми покушавамо да поново учинимо присутним (актуелизујемо, *energeia* у-дело-стављена присутност, уделовљеност) овај или онај садржај. „*I u tmini mogu razlikovati crno i bijelo, otkriti nešto o bojama, a između toga se ne nameću zvukovi. I ja 'pjevam' pa i kada ne mičem jezikom i grlom. Ne mirišući ja razlikujem miris ljijana od ljubičica. Prisutni nisu samo predmeti već i neku ruku „slike“ (Unutar posadašnjivanja mogu razlikovati)*“.¹⁰ Сећати се мириса или неког чулног предмета или материјалне ствари, значило би поново и изнова успоставити кореспонденцију те ствари и наше властите унутрашњости. Сећањем поново доводимо у присутност оно што је било и у чему је садржана могућност поновног појављивања у будућности. Процес довођења у домен присуства је посадашњавање смисла. Сам тај смисао свакако нисмо задобили (примили) слушањем, мирисањем јер он не постоји нигде изван свести стога што ми у њој немамо слику смисла, већ сам смисао. Реактивирање (сећање) неког афективног доживљаја у презентности (присутности), посадашњавање, не мора бити условљено природом посадашњене ситуације.¹¹ Некад проживљено афективно стање не детерминише ситуацију посадашњивања тог стања. Нпр. не морам да стрепим када говорим о стрепњи, односно, у посадишњавању имам *слику* стрепње али не и саму стрепњу. Изговарајући реч *Црква* није ми присутна слика слике већ сама слика (Цркве). Реч је о томе да је *memoria* присутна кроз слику. Овде се појављује специфична апорија у односу на *заборав* (оно заборављено, лат. *oblivio*), а она се састоји у томе што и он на неки начин мора бити присутан, а да сам га се посадашњавањем „сетио“ „...*памћење по којему се сјећам, zaborav kojega se sjećam*“, представља пример апорије где нису диференцијални појмови сећања (*memoria*) и заорава (*oblivio*) као „...*посадашњеног садржаја и посадашњујећег извршења*...“.¹² Најједноставније је, за почетак, заборав одредити као одсуство сећања. Ако ми је сећање на неки мирис (тамјана нпр.) ту (у меморији) и присутно је, онда заборав не може да буде ту и не могу га посадишњити (одсутан је). Један од могућих излаза из овог лавиринта је да разумемо да сам заборав (*oblivio*) није ту, али

⁹ „*Eksplikacija znači: kada je u njoj eksplicirano u jednom određenom pravcu smisla, tada se u tome ističu skupa i ostali pravci smisla, pri čemu je važno odrediti ono Kako isticanja-u*“. Heidegger 2004, 75.

¹⁰ Исто, 158.

¹¹ „*Kada sebi posadašnjim neku radost ili žalost, ja sam mislim radostan ili žalostan, ne trebam takvim biti. Ne bojim se kada se sjetim nekog strahovanja. Da, ja mogu sada sebi neku žalost posadašnjiti sebi na radostan način i obratno*“. Heidegger 2004, 160.

¹² Исто, 162. на цитираном месту Хајдегер продубљује апорију указујући на то да је заборав (*oblivio*) добио односни смисао уместо да га разумемо као нешто што нам је у садашњости није распознатљиво тј. као одсуство памћења (сећања, *memoria*) и формулише је у облику антиномије на следећи начин: „...*ako je tu memoria – posadašnjavanje, onda tu ne može biti oblivio (zaborav) i obrtno. Ako je oblivio tu, on ne može posadašnjavati, on sam nije onda-sadržajno-tu*“.

да је ту његова слика (слика заорава) и да се ми заправо сећамо и самог заорава ако не живимо у њему („...*ako živim u zaboravu, ne posadašnjujem*“).¹³

Ми смо сагласни са Бергсоном (Bergson) када каже да памћење као „*остатак минулих слика*“ треба вратити у опажање јер је „*сећање на претходне аналогне интуиције корисније од интуиције слике*“ па је самим тим улога непосредног опажања (интуиције) „*да позива сећање... да га чини активним и... актуелним*“.¹⁴ Полазећи од претпоставке да је чисто сећање представљање одсутног предмета, Бергсон изводи метафизички закључак „...*да смо у чистој опажању уистину смештени изван себе самих, да тада додирујемо стварност предмета у некој непосредној интуицији*“.¹⁵ Не оспоравајући повезаност чистог сећања са чистим опажањем, намеће се питање: која је то сазнајна моћ којој припада чисто сећање? Једини, али не и једини могући, одговор који нам у овом тренутку изгледа прихватљиво је да је реч о чистој синтези чисте репродукције трансценденталне уобразиље чији је искуствени аспект синтеза емпиријске уобразиље. Кантов потпис на овако објашњење је очигледан будући да је њима неопходно управо трансцендентално, епистемолошко и филозофско, а не психолошко сагледавање овог феномена. Додуше и признајемо да би објашњење феномена сећања било у равни дескриптивне психологије са једне и експликације синтезе емпиријске уобразиље са друге стране. У каквој су вези сећања на мирисе са репродуктивном синтезе емпиријске уобразиље? Памћење неког мириса или (при)сећање на неки мирис управо припада уобразиљи (нем. *Einbildungskraft*) као моћи стварања (изградње, конституције) слике. Овде није реч о стварању слике мириса као таквог већ стварање слике нашег душевног нахођења (расположења, чувствувања) (нем. *Betindlichkeit*) при репродукцији неког мириса који смо некада помиришали (осетили). У самој дефиници уобразиље садржано је то да је она моћ представљања неког предмета без његовог присуства у опажању. Синтеза репродукције у уобразиљи није могућа без акта синтезе апрехензије (прикључивања) у опажању и коначној рекогницији (препознавању, идентификовању) у појму.¹⁶ Образовање и конституција хоризонта прошлости (билости, онога што је било) резултат је репродуктивне синтезе уобразиље која је у крајњој линији и продуктивна и као таква је моћ која формира оно некадашње (време).¹⁷ Памћење (слика, звукова, мириса, бројева) није само способност вежбања већ у ширем смислу је по среди представни карактер моћи представљања према реду сукцесије или примењене трансценденталне схеме временског поретка. Шопенхауер (Schopenhauer Arthur) исправно увиђа да памћење стоји под утицајем и снагом наше моћи представљања, али, додаје „...*i pod uticajem količine sredstva koje upošljavaju tu moć, solzuga strume*“.¹⁸ Претраживањем (аперхензијом) доживљаја које желимо повезати са меморијом доводи нас до закључка да се базе чувају (задржавају) ситуације и доживљаје од зорних слика или њихових аналогона и поређења. Разматрајући однос чула и воље Шопенхауер долази до увида да је чуло вида захваљујући светлости

¹³ Исто, 163. Хајдегер сматра да ако претпоставимо да је садашња само слика посадашњења, то би значило да посадашњење мора бити присутно како би се добила слика.

¹⁴ Bergson 2013, 69. Ми смо термин интуиција (*intuitus*) тумачећи *превели* са непосредно опажање будући да је заиста реч о опажању које није појмом (појмовно) посредовано, тако да нпр. фразу *интуитивно сам сазнао* семантички схватамо конвертабилном (замењивом) са фразом *непосредно сам опазио*, односно, схватио (разумео) али без појма (интуитивно).

¹⁵ Исто, 80.

¹⁶ Kant 1976, A 102.

¹⁷ Hajdeger 1979, 117.

¹⁸ На овом месту немачки филозоф се позива на Платоново учење о знању као сећању тј. боравку људске душе у свету чистих облика (идеја) као форми сваког сазнања *a priori* (пре-егзистенција душе у свету идеја).

услов интуиције као непосредног опажања оно чуло која воља уопште не афицира. Присутност светлости као корелатор интуиције сагледава се у хоризонту прозирности, видљивости, чистоте, транспарентности, једном речју свега онога што човека чини срећним, а интуитивно сазнање савршеним.¹⁹ Другачија ситуација је када је у питању однос осталих чула према вољи. Тако рецимо у свом капиталном делу *Свет као воља и представа* Шопенхауер констатује да поједини тонови код чула слуха могу да изазову пријатан угођај, и неки други бол.²⁰ Више на здраворазумски него на филозофски заснован начин, овај иначе сјајни немачки филозоф нас обавештава да чуло додира, парафразираћемо га, можемо редуковати и на његове три функције: безболни, болни и тзв. *безсладостресни*.²¹ Најподложнији непосредном утицају воље су: „*Насупрот томе, мириси су увек пријатни или непријатни, укуси још више. Ова два последња чула су, дакле највише у дослуху са вољом, те су зато и најмање племенита, па их Кант назива субјективним чулима*“.²² Критеријум за евиденцију неког чула као субјективног (чуло мириса и чуло укуса) састоји се у чињеници да су они увек афицирани пријатно или непријатно и да као такви нису ослобођени од непосредног дејства воље. Тешко је прихватити овај критеријум будући да и чуло додира може бити афицирано и пријатним или непријатним *садржајем*. На страну сада то што и чуло вида које Шопенхауер сматра индиферентним и *објективним* такође може бити афицирано таквим *садржајем*.²³ Ипак због једне реченице написане у трећој књизи монографије *Свет као воља и представа* остаћемо Шопенхауерови вечни дужници на његовој оштроумности тада записаној: „*Као што смо utvrdili да је вид чуло разума, слух чуло ума, тако би смо њих могли назвати чулом памћења, зато што нам он непосредније не та шта друго изазива у сећању специфични utisak неког догађаја или неке okoline, чак и из најдубље прошлости*“.²⁴ Дубоки смисаони аналитички увид о повезаности чула мириса са памћењем и сећањем, остао је више као блистава идеја и замисао него марљиво образложена теза. Можемо само да нагађамо зашто је немачки филозоф стао на пола пута. Покушаћемо да одмакнемо који корак даље на том истраживачком путу користећи као нит водиљу управо аналогију чула мириса са памћењем и сећањем. Сlike из прошлости Бергсон није посматрао као бледи одраз садашњости већ је успоменама доделио посебан онтолошки статус који се не састоји у представљању и приказивању. Чиста успомена у чистој меморији има трансценденталну природу и не мора (а некад и не може) бити актуелизована. За разлику од психологистичких тумачења по којима се чиста меморија налази у лезијама мозга, француски мислилац је мишљења да је питање локализовања (где се налази?) беспредметно будући да је чиста меморија одређена „... као континуирано, хетерогено трајање, као оно што је супротно у односу на просторност, питање о месту је бесмислено“.²⁵ Функција памћења није само у чувању слика из прошлости већ према њиховом продужавању до одређеног тренутка из садашњости. Зато треба разликовати,

¹⁹ Šopenhauer 2018(2), 354.

²⁰ Исто 355.

²¹ Исто 355. Познавајући Шопенхауерову биографију и његов анимозитет према женама, можемо само да претпоставимо како би изгледала детаљнија анализа супротног, тј. „сладострасног додира“.

²² Исто. Филозофско тематизовање додиривања односи се на разматрање начина додиривања геометријских и физичких објеката и формирања континуитета или контингента или и једног и другог (познато као континуално и континуално додиривање у Аристотеловој *Физици*, 227a-227b).

²³ Сматрамо спорним Шопенхауерово повезивање пет чула са четири тзв. елемента као *arche*-а. Према тој категоризацији чуло мириса је везано за оно што је гасовито (влага и испаравање) што није далеко од истине али јесте далеко од анализе осталих чула.

²⁴ Šopenhauer 2018(3), 54. Подвукао Г.Р.

²⁵ Lošonc 2012, 372.

али и сматрати неодвојивим памћењем као замишљање (слике) и памћење као понављање (слика). Однос успомена и оног (сада) опаженог не може се објаснити теоријом асоцијација као удружених препознавања. „*Teorije asocijacije ne uzimaju u obzir težak proces aktuelizacije virtuelnog, one znaju samo za već aktuelne elementarne slike i smeštaju ih u niz diskontinuiteta*“.²⁶ Одређујући чисту меморију као виртуелну, Бергсон заправо оцртава могућност актуелизације сећања уз помоћ опажања али не као кретање из тачке А (садашњости) у тачку Б (прошлости) већ као прогресивно напредовање тачке Б према тачки А кроз хетерогене *деонице пута* (метафизички речено). Актуелизација (боље рећи остварање, оприсутњење) неке могућности не поклапа се са реализацијом виртуелног. Она је увек фрагментарна зато што виртуелно покрива богато и широко поље, углавном оног несвесног док се свест манифестује у димензији садашњости. Несвесни садржаји могу заувек остати прикривени и само у њима њен мањи део се читава. На заборављање несвесних садржаја не треба гледати као на недостатак сећања већ као могућност функционисања онтичке (свакодневне) свести. Још једна од разлика актуелног и виртуелног је у томе што је актуелна свест упућена на прагматичке сврхе опстајања, на живот, а виртуелно је више окренуто бескорисним духовним успоменама које ће у већини остати у подручју несвесног зато што су потиснуте претераном пажњом (атенцијом) за оно животно и корисно. Антагонизам сиромашне прагматичке свести и богатство успомена виртуелних садржаја несвесног ће увек живети у нама.

Сложен однос спољашњег опажања-препознавања-памћења-сећања илустроваћемо евоцирањем успомена на први боравак у цркви и сусрет са мирисним супстанцама које се користе у црквеним богослужењима.²⁷ Да би смо ушли у Цркву није неопходно да познајемо геометрију Лобачевског или Еуклидове *Елементе* али је време показало да Еуклидова теорија простора јесте она теорија која на најбољи начин кореспондира са људском чулношћу. Прво обележје тог еуклидског простора као спољашњег формалног јединства чулно дате многострукости је управо онај који смо изрекли - хомогеност (јединственост). Тај простор је идиферентан (равнодушан) према геометријским фигурама које у њему срећемо и најбоље га је разумети према максими: „...*простор микрокосмоса исти је као и простор макрокосмоса*“.²⁸ Улазак у тродимензионални еуклидски простор унутрашњости Цркве није у супротности са уласком у четвородимензионалну слику света. Недостајућа четврта димензија која помињемо у овом опису је време: „*Простор за себе и време за себе осуђени су да изгледе у пуне сенке а само ће нека врста јединствених двају сачувати независну реалност*“.²⁹ Четвородимензионалну слику света ћемо кроз пример објаснити у једној реченици. Икона (као тродимензионални предмет) променила је боју и из византијске плаве постала полужута, превешћемо у исказ *икона - кроз време (као четвородимензионални предмет) има византијско-плаву боју у својим ранијим временским интервалима, а бледо жуту у својим каснијим*.

Како год разумели простор (еуклидски или не-еуклидски) и време (интервалистички, пунктуалистички, презентистички) нема сумње да улазак у црквени простор (који је по дефиницији освећен) и интерно црквено време (време спасења људске

²⁶ Исто, 373. То би значило да се, према Бергсону, дисоцијација тиче свеукупности чисте меморије у којој су међусобно испреплетене, а не међусобно издвојене представе.

²⁷ Илустрација се односи на мој боравак у манастиру Цркви Св. Ђорђа у селу Ајдановац у Топличкој епархији (задужбина је Св. Краља Милутина из XIV века). Реч је о субјективном доживљају, али аргументација дата у прилог филозофског појма сећања је формална.

²⁸ Florenski 2013, 22.

²⁹ Minkowski 1952, 75

душе) активира сва људска чула.³⁰ Понекад, ово буђење чула може бити праћено осећајем *већ виђеног*, што би зачило да препознавање садашњег опажаја умећемо у некадашње окружење. „*Prepoznati bi, dakle, značilo da se sa jednim sadašnjim opažajem udružuju slike koje su nekada bile u dodiru sa njim*“.³¹ Преовлађујући мирис у итнеријеру Цркве је тамјан, који се помиње још у светим списима Старог Завета.³² Поред тамјана треба поменути и остале ароматичне мирисне супстанце које се користе у црквеним богослужењима: миро, уље за кандила, воштане свеће, босиљак у светој води, смирна, као и мириси свежег и осушеног цвећа. Једном речју, ароматични црквени мириси, заправо су мириси светих духова. Посебно ћемо издвојити мио мирис светских икона у јединству са литургијским црквеним обредом који ствара атмосферу Божијег присуства и који (бар на асоцијативном нивоу) утиче и сугерише повезаност верника са оним непролазним и вечним. Учествујући на литургији, верници остварују директни контакт са ароматичним црквеним мирисима. Дим тамјана при кађењу симболизује животодавну снагу Светог Духа, а његово уздизање у небо молитву верника упућену Богу за вечним животом у рајским пределима. Мириси су ти који побуђују сећање на жртвовање Господа Исуса Христа, памћење Његовог боравка на земљи, а и сама црквена служба Богу је засићена мирисима јер „...*mirisi prožimaju cijeli organizam, on u njima lebdi, kroz njega teku i struje, kao kroz razvučeni muslin, strujanje zraka i duhovna kvaliteta mirisa je tada neosporna i očita. A iz tih, običnih mirisa, poput, na primjer, metvice, tamjana, ruže itd, dolazi do izravnog prijelaza na tajanstvene mirise, u kojima se njihova duhovnost pojavljuje već za svu svijest. Ovo je dobro poznati miris svetaca*“,³³ како сведочи Павле Флоренски. Важно нам је да напоменемо да ароматични црквени мили мирис за хришћанског верника поседују метафизички значај, који далеко превазилази уобичајени недељни одлазак на литургију. У овом контексту важно је да се запитамо да ли је свака опажена црквена реликвија истовремено и успомена.³⁴ Ако би то био случај, то би значило да ми у ствари опажамо прошлост, односно да је свако опажање већ меморија будући да је садашњост прогрес прошлости који како каже Бергсон „*нагриза будућност*“. На трагу Бергсона сећање смо схватили као виртуелну прошлост која је априори у односу на друга два временска атрибута (садашње и будуће) и која се као (чиста) прошлост може одредити као преегзистенција.³⁵ Међутим, прошлост задобија свој онтолошки статус постојања тек уз садашњост која је прошла. Као креатору виртуелне теорије прошлости, Бергсону треба одати признање што је као ретко ко, успео да на систематски начин повеже чулно ошажање са сећањем и меморијом и тиме и нама створи могућност за успешну анализу теме о којој је реч.³⁶

³⁰ Интерно црквено време такође можемо да одредимо као *kairos* који и телеолошком смислу означава милосрдно време у коме Бог делује на своје верно стадо. То је нарочито видљиво у Посланицама апостола Павла где се *kairos* разуме као од Бога одређено и суштинским садржајем испуњено време, време објаве *Logosa* у Христу.

³¹ Bergson 2013, 98

³² Библија, 2005, Излазак, 30, 23-25

³³ <https://t82.ru/hr>.

³⁴ Lošonc 2012, 337. „*Psihologizacija je, dakle, aktualizacija, dok je ontološka dimenzija čiste memorije virtuelnost*“.

³⁵ Флоренски 2000, 90. Импрегнираност преегзистенције у све временске атрибуте и релације, овај руски филозоф илуструје позивањем на Платонов дијалог *Тимаж* (37d) где речи „... *стоба је Бог наукао да створи некакву покретну слику вечности...*“, уместо речи Бог ставио „Отац“ као омаж теорији идеја као гледања и виђења Једног у Свему и Свега у Једном и напосе одређења самог времена као преегзистенција или оног *a priori*.

³⁶ Радовановић 2020, 140–141. Када кажемо теорија онда имамо у виду да, „... ниједну научну теорију не могу поткрепити све чињенице из области на коју се она односи. Теорије који ни

Литература

- Bergson, Anri (2013): *Materija i pamćenje*, Beograd, Fedon.
- Библија, Свето Писмо Старог и Новог Завета (2005), Шабаци-Ваљево-Београд, Глас Цркве.
- Vrbanić, Ivan (1976): *Temelji metode moći*, Beograd, Mladost.
- Diltaj, Vilhelm (1980): *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*, Beograd, BIGZ
- Kant, Immanuel (1976): *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Lošonc, Mark (2012): *Bergson i virtuelnost memorije*, Beograd, časopis Filozofija i Društvo XXIII (3).
- Minkowski, Hermann (1952): *Space and Time in Einstein, A, The Principle at Relativity*, New York, Doner Publication.
- Радовановић, Биљана (2020): *Прилози методологији и филозофији науке*, Ниш, Филозофски факултет.
- Sveti Avgustin (2009): *Ispovesti*, Beograd, DERETA.
- Florenski, Pavel (2013): *Prostor i vreme u umetničkim delima*, Beograd, Službeni Glasnik.
- Флоренски, Павле (2000): *Смисао идеализма*, Београд, Плато.
- Heidegger, Martin (1979): *Kant i problemi metafizike*, Beograd, Mladost.
- Heidegger, Martin (2004): *Fenomenologija religioznog života*, Zagreb, Demetra.
- Хусерл, Едмунд (2004): *Предавања о феноменологији унутрашње временске свијести*, Сремски Карловци/Нови Сад, Издавачка кућа Зорана Стојановића.
- Šopenhauer, Artur (2018): *O četvorostrukom korenu stava o dovoljnom osnovu*, Novi Sad, Akademska knjiga.
- Šopenhauer, Artur (2018): *Svet kao volja i predstava, knjige I,II,III*, Beograd, FENIKS LIBRIS.
- O važnosti mirisa u krišćanskom bogoslužju. Važnost mirisa i duhovnom i crkvenom životu Jude*: <https://rt82.ru/hr>.

хипотетички не могу бити оповргнуте нису научне“.

Goran Ružić

**THE METAPHYSICAL IMPORTANCE OF
THE MEMORY OF SMELLS USED IN CHURCH**

It's not unusual at first sight that one "ordinary" theme, in a dogmatic sense, can have metaphysical consequences. Our task is to give the arguments that would affirm the starting assumption that smell in Christian Orthodox churches has a metaphysical stronghold in a temporal sense. The success of the realization of this argumentation is primarily conditioned by the determination of the context in which that research is going to be done. That context, without negating the rights of seminary, philosophy of life, philosophy of religion, and odorology to say a word about that, we determine as phenomenology of religious experience, while having in mind as inspiration the assumption of schemes of phenomenological explication from the work of German philosopher Martin Heidegger, which is called *Phenomenology of Religious Life*. Therefore, the map of this road starts from philosophy life—journey through religious experience—arrival in church.