

ЕВРОПСКИ НИХИЛИЗАМ И ХРИШЋАНСТВО

Тема овог есеја једна је од најтежих, једна од оних што нам понајвише измичу (или пак најтежа, тема која понајвише измиче): *ништіа*. Није реч само о томе да се мишљење, по предању, метафорично означава као луча, светлост, расветљавање, очитост очевидности, док је овде њен „предмет” *мрачан*, или чак сама *шата*. Здраворазумски гледано, ништа није ни светло ни тамно¹, већ оно „ништи”, без икаквих метафоричних квалификација, чак и без икаквог „је” које би повезивало субјект и предикат, именицу и придев, штавише: оно ништи без (глаголског) „ништења”.² Ипак – да унапред обзнаним – мрак ће се свакако вратити, чак и онда када смо свесни да је та наша ознака празна. Искуство ништавила је управо зато пробни камен моћи филозофске мисли.

¹ „Ништа има само једну особину... наиме то, да нема ниједну особину”, забележио је Лоренц Окен (Lorenz Oken, *Lehrbuch der Naturphilosophie*, Zürich 1843, 3. изд., 7), а парадоксална особина без особине, разуме се, отклања и себе саму као особину.

² Ово (претерано) неуморно понавља Луткер Литкехаус у својој значајној књизи о ништавилу: „Ништа ништи (*nichtet*) као о-бивствењено (*verseites*). Међутим, будући обивствењено, ништа је уништено као ништа” (Ludger Lütkehaus, *Nichts. Abschied vom Sein. Ende der Angst*, Zürich 1999, 2. изд. 2014, 721). Литкехаусова намера је да антихришћанским и антиметафизичким (али и антипост-модерним) гестом домисли *чисти* нихилизам одстрањујући сваки траг „онто-центричне”, „онтоморфне”, „онтофилне”, „онтопатолошке”, „онтоеротске” и „нихилофобне” (да наведемо његове изразе) везаности за биће и бивајуће. Од бића се мртви хладни морамо „опростити”. Преко опсежног историјата проблематике, Литкехаус својим критичко-ироничним интервенцијама покушава да ослободи ништа како језовитог тако и обећавајућег карактера, какав је имало у историји западне мисли, будући да, по његовом мишљењу, „ништа које не говори и не значи ништа, не оставља никакав остатак” (730). Литкехаус притом признаје да је основна тешкоћа промишљања ништавила у томе што „се мора... односити на нешто што је без икаквог односа (*Bezug*), јер ту више и нема ничега што би могло имати однос” (нав. дело, 735).

Почнимо, дакле, своје ходочашће к ничему у земљи у којој је философија настала, упркос томе што њену савремену мисао на Западу ретко ко прати (мада је по својој теоријској продукцији, а не само по друштвеним авантурама, често занимљивија од својих западних и северних суседа).

Пре неколико година, грчку интелектуалну јавност узнемирила је књига философа Стељоса Рамфоса *Недокучиво ништа*.³ У њој Рамфос, на изазивачки начин, жели да покаже како је нихилизам савременог грчког друштва, који долази до изражаја у финансијским, економским и политичким катастрофама – а оне су скоро десет година биле саставни део дневних новости – у великој мери утемељен у духовности византијског Истока, меродавно исказаној у чувеној збирци аскетских и мистичких текстова, *Филокалији*. Поднаслов Рамфосовог дела све говори: *Филокалијски корени грчког нихилизма*. Тиме се у промишљању нихилизма и ништавила изненада враћамо у векове златног доба хришћанске културе.

Подацима богату и вишеслојну, опсежну књигу (470 густо куцаних страна), која даје сажетак, анализу и критички коментар најзначајнијих текстова грчке аскетске и мистичке књижевности сабраних у *Филокалију*, није могуће приказати у неколико речи. Али Рамфосова основна теза је кристално јасна: духовност *Филокалије*⁴, као површно христјанизовани новоплатонизам, представља абдикацију разума, непријатељство према телу и свету, устоличење примата религиозне осећајности и доживљаја који болују од света и беже од света. Тај примат је, у својој секуларизованој верзији, постао судбински важан за савремену Грчку⁵: друштво које је подигнуто на филокалијским идеалима, а није искусило школу западноевропског просветитељства, постало је, током секуларизације, заједница која се распада, лишена критичког разума и етичке одговорности: „Осећање које пориче свет (*arnesíkosmo*) без тешкоћа мења стремљење човека к Апсолуту у нихилизам”⁶; појединац је у тој заједници постао „без-субјектна (*anypokeimenikó*) јединка савременог источноевропског друштва.”⁷

³ Stelios Ramfos, *To adianóeto típota*, Argmos, Athens 2010.

⁴ Рамфос подробније приказује и коментарише Евагрија Понтијског, Марка Подвижника, Дијадоха Фотијског, Максима Исповедника, Исихија, Макарија, Симеона Новог Теолога, Никифора Самогара, Григорија Синаита, Григорија Паламу, Калиста и Игњатија Ксантопулског.

⁵ „Када на место бивајућег (*ta ónta*) ступи осећање, над нама ускоро завлада Ништа”, нав. дело, 447.

⁶ Нав. дело, 438.

⁷ Нав. дело, 439.

У закључном делу књиге Рамфос се бави текстом „Нептичко зрење” („Niptiki theoria”), делом анонимног атоског монаха, написаном 1851, године а издатом тек 1979, и о њему – уз сажето излагање критике целе *Филокалије* – јетко бележи: „У свету који је лишен вредности у име магијског поимања Благодати почињу да важе осећања науштрб сваке логике; нада у сједињење с Богом по цену сатирања физичког Ја води ускакању Над-ја у створену празнину, а потом и вољи која није способна да свом динамизму да облик, те напоследку на сваки успостављени израз друштвеног опстанка гледа нихилистички.”⁸ (На другим местима Рамфос одређује ово Над-ја као „Над-ја предања, тј. уске сеоске и породичне заједнице”.⁹)

Поступак који се скрива иза Рамфосове критике нам је нада све близак, јер је реч о једном од устаљених образаца анализе и критике у западној политичкој философији у последње време.¹⁰ Назовимо га *reductio ad ecclesiam*: неки феномен савременог секуларног друштва (или можда, амбициозније, *проблем* савременог друштва) покушавамо да појаснимо свдећи га на претходну историјску структуру обликовану у хришћанској цркви (овог или оног раздобља). Тако је, примера ради, Карл Шмит тумачио основне категорије нововековне политичке мисли; тако су Јакоб Таубес (Jacob Taubes) и Карл Левит (Karl Löwith) интерпретирали философију историје XIX и XX века; тако је Макс Вебер објашњавао настанак капитализма; тако Ђорђо Агамбен данас расветљава све могуће појаве савременог друштва (и његове евентуалне револуционарне промене); тако су бројни аутори постулирали рођење националсоцијализма из духа немачког постсекуларног романтизма;

⁸ Нав. дело, 444.

⁹ Исто.

¹⁰ Ова критика је посебно карактеристична и занимљива због тога што Рамфос није никакав нетрпељиви безбожник, већ хришћанин и аутор више сјајних, мени лично веома драгих философско-теолошких књига (пored осталог, и дубоке анализе *Ситаречника*, изрека пустињских стараца, које је објавио под насловом *Пустиньски ђеликани*, оригиналне интерпретације *Химни божанских ероса* Симеона Новог Богослова – прочитаних у особеном контрасту с Платоновом *Гозбом* – као и проициљиве критичке интерпретације развоја грчке теологије под насловом *Жудња за Једним*), који не одбацује апофатизам *tout court*, већ само жели да промени његов смисао: „Једно је апофатизам без света, а друго апофатизам усред света; у првом нам издалека маше (*más neíei*) недокучиво ништа, а у другом живимо биће као непрестано ширење хоризонта. Аутентични апофатизам значи трагање за значењем (*semasía*) с ону страну бића (*epékeina tou eínai*), изван задовољавања 'материјалних' потреба, или другим речима: из субјективне потребе онога ко је осећа” (нав. дело, 470). У сасвим другом смеру – у смеру критике „религиозног” елемента *Филокалије*, који изражава индивидуалистичку побожност, страну саборно-агапијском егосу раног хришћанства – креће се мисао другог изврсног грчког мислиоца, Христа Јанараса; упор. особито *Enantia ste threskeia* (*Против религије*), Атина 2006, 293 и даље.

тако и код нас философи и историчари радо наглашавају да је послератни „комунистички” менталитет био некакав подмукли преображај католичке или православне свести...

Оваква *reductio ad ecclesiam* изгледа привлачно, али је њена тешкоћа у томе што својим моделом интерпретације више замагљује но што појашњава стварност *explicandum*-а, тј. онога што треба образложити. На површини је редукција, наравно, привлачна, јер нуди једноставан модел анализе (оно што *ипсеиходи*, постаје разлог: то је, разуме се, логичка и епистемолошка грешка – *post hoc ergo propter hoc* – како су је називали схоластичари), која одлично пристоји савременом секуларистичком менталитету (јер се извор сваког могућег секуларног шкрипца изнова проналази у Волтеровој *l'infâme*), али она, исконски гледано, занемарује *ипреломе* који су *суштински важни* за конституцију самог феномена који нам ваља појаснити. Генеалологија која трага за структурним *сличношћима* које би се једна у другој огледале губи из вида њихову основну *различитост*, која *и тек омогућује огледање*. Тако се нпр. капиталистички менталитет несумњиво развио уз лутеровску и калвинистичку духовност, али у великој мери и *ипрошив ње* (ако сам самодисциплинован и марљив *ad maiorem Dei gloriam*, а моји унуци су марљиви само зато што треба бити дисциплинован, како би човек добро зарадио и потом заслужено уживао, онда се променило *дошво све*; врлина марљивости није више иста, љуштурса више нема никакав идентитет). Чак и кад изгледају као последња секуларна транспозиција хришћанских идеала, комунистичке идеје – замисао Бернарда Расела и Николаја Берђајева о комунизму као последњој хришћанској јереси – у основи представљају пре свега њихово грубо урушавање, и то поглавито тада кад се чини да наликују хришћанским идеалима. *Corruptio optimi pessima* (тј. кварење најбољег је нешто најгоре) – ово *pessimum* значи: *више није могуће усвојавиши никакву аналозију*.

Нешто слично свакако важи и за „нихилизам”.

* * *

Говорећи о нихилизму, морамо се бар накратко осврнути и на мислиоца који је обележио савремено мишљење и осећање ништавила. Ничеов *double-bind* нам је тако присан да га готово не треба ни представљати, јер га свакодневно живимо. Измучени немачки мислилац је покушао да војује против нихилизма, видевши у њему „највећу опасност” (*die Gefahr der Gefahren*), али у свом боју очито, ни лично ни друштвено, није био превише успешан. Док је у његово доба „нихилизам стајао пред вратима”, данас је кроз

них – широм отворена – већ прошао.¹¹ „Последња окрутност”¹² ретко кога још узнемирава. Могло се усталити уверење да је нихилизам појава којом је одређен коначни стадијум цивилизације у време технознаности; овакво „епохално” разумевање нихилизма је у философији, на Ничеовом трагу, заснивао Мартин Хајдегер. Притом је – у карактеристичној фигури која се вазда изнова понавља – Ничеа препознао као довршитеља нихилизма.¹³ Чини се да нам при дијагнози помаже анамнеза, а у њој сећање никада не допире до краја. Данас, разуме се, поводом нихилизма није реч о мисаоном експерименту авангарди, већ о нечему што је постало свеprisутна атмосфера у којој обичан човек дише:

Ништа је престало да се појављује као Ништа и пуко Ништа. Сада је нераздвојно повезано са свим другим и најочигледније недељиво од посве нове и свеукупне оспољености која нас прождире у садашњем тренутку. Та оспољеност је неодвојива од нове унутрашње празнине, која захвата сваку димензију нашег опстанка и коју можемо призивати као ново оваплоћење Ништавила, али сада већ као оваплоћење које је много универзалније него икад у нашој историји.¹⁴

¹¹ *Der Nihilismus steht vor der Thür (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, изд. Г. Цоли – М. Монтинари, Берлин 1999, том XII, 125).

¹² Имам, наравно у виду потресну синтагму 55. фрагмента књиге *С one сјране добра и зла (Jenseits von Gut und Böse)*: „Зар није требало жртвовати самога Бога и – из окрутности према себи самима – клањати се камену, глупости, сили теже, судбини, ништавилу? Жртвовати Бога због ништавила – та парадоксална тајна последње окрутности била је сачувана за нараштај који се управо сада јавља: о томе сви већ понешто знамо” („Musste man nicht Gott selber opfern und, aus Grausamkeit gegen sich, den Stein, die Dummheit, die Schwere, das Schicksal, das Nichts anbeten? Für das Nichts Gott opfern — dieses paradoxe Mysterium der letzten Grausamkeit blieb dem Geschlechte, welches jetzt eben herauf kommt, aufgespart: wir Alle kennen schon etwas davon”).

¹³ И Мајкл Ален Гилеспи (Michael Allen Gillespie) у својој значајној књизи *Nihilism Before Nietzsche* (University Of Chicago Press, 1996) у Ничеовом покушају дионизијског пресецања (*Überwindung*) нихилизма препознаје довршење нихилизма. Није мало оних који у Хајдегеру виде крајњег нихилисту; упор. К. Ловитх, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert* (1953, прештампано у 8. тому Левитових сабраних списа, 1984. и С. Росен, *Nihilism. A Philosophical Essay*, Yale University Press, 1969). Сâму логику „нихилистичких приговора нихилистима” анализирао је Шејн Велер (Shane Weller) у књизи *Literature, Philosophy, Nihilism. The Uncanniest of Guests* (2008), где је покушао да покаже да се нихилизам прокрада и у философске и књижевнотеоријске дискурсе који желе да га критикују.

¹⁴ Thomas J. J. Altizer, *Godhead and The Nothing*, Albany 2003, X–XI. Ровање ништавила међу данашњом западњачком омладином (а тиме и будућност Европе, која не обећава) уверљиво приказује У. Галимберти у књизи *Преишећи ѓосиј. Нихилизам и млади*. Доступна у словеначком преводу В. Симонитија, Љубљана 2009, 2. изд. 2015.

На глобализованом Западу нихилизам овладава широким друштвеним стихијама, премда су оне смекшане разним остацима прошле обичајности. Ми чак и не слутимо где се све нихилизам скрива. Услед његове распршености и повезаности с другим искуствима, њега је – власт ноћи у нашој средини – тешко једнозначно одредити. Ако је нихилизам патологија, на њега можемо реаговати само на основу разумевања (духовног) здравља појединца и заједнице, мада за правог нихилисту управо *páthos*, дубинско подношење ништавила, представља *йовраїшак у здраво сїање*, јер се ради о повратку у истину и ослобађање од илузија (ова теза у теологији – у различитим појавним констелацијама, све замршеније, а на равни осећања одвећ монотono – долази до изражаја у теологијама „Божје смрти” и деконструкцијским разградњама хришћанства у веру без Бога, нпр. код Т. Алтизера, Ж.-Л. Нансија или П. Ролинса).

Када је о овој врсти нихилизма реч, не смемо мислити искључиво на хедонистичку распуштеност, на морални *laissez-faire*, већ и на – привидно – политичко ангажовање. Савремени друштвени *анџажман* је, наиме, често само нихилистички феномен. Будући да ми све измиче, све ишчезава и пролази, све је непостојани живи песак, за мене друштво постаје *ens realissimum*, друштво у ком живим (или, код већих сањара: светско друштво).¹⁵ Оно постоји зато што ја хоћу да оно постоји. Зато што себе самог уверавам да оно постоји (иако исконски добро знам да ствари стоје супротно). Политичко догађање, које је за живот засигурно важно, али је, онтолошки гледано, чиста ефемерност, постаје нешто одлучујуће и истински бивајуће. Постаје Целина. Све је друштво, све је историја, све је временито – јер ја тако желим, премда негде у дубини добро знам да то није тачно. Оно што је некад било фрагмент чулно опазиве – најниже сфере света, изненада гута све друго. Бесконачни ноетички простори, које је разматрала метафизика, сва искуства духовних светова, све манифестације умног и надумног у природи – све то нестаје (бар емоционално и мисаоно, ако не и појавно).

¹⁵ Ово не важи само за данашње неокомунисте и радикалне десничаре (и код једних и код других несумњиво је, у темељу, присутан нихилизам, који је утолико опаснији јер је – уз помоћ самодопадљивог догматизма, активистичког осећања и праведничких фантазама – сасвим потиснут, изгнан из свести, те попут скривеног смртоносног вируса у миру обавља свој посао, док не постане очигледан у личним и друштвеним катаклизмама) већ чак и за исламске фундаменталисте (за њих, дакако, важи исто што и за секуларистичке волонтариште), како је показао Н. Кермани у својој књизи *Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus*, s. 1.: Wallstein Verlag, 2002.; упор. и J. Manemann, *Der Dschihad und der Nihilismus des Westens. Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?*, Bielefeld 2015.

Како, дакле, разумети настанак таквог свепрожимајућег нихилизма? Или, према Ничеовом чувеном питању: „Откуд нам долази најстрашнији од свих гостију” („Woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste”)? Чињеница да је нихилизам први пут јасно артикулисан у романтизму још не говори ништа о његовом пореклу. Његове данашње генеалогичке започињу нововековним секуларним менталитетом или пак сежу уназад до номиналистичке кризе на крају западног средњовековља, па чак и до позне антике¹⁶, али и ово сећање неки сматрају прекратким. Мартин Хајдегер је, као што је добро познато, на трагу Фридриха Ничеа, нихилизам доводио у везу са самим исконом грчке метафизике код Платона и његових наследника. Можда смо већ постали неосетљиви на парадокс који нам се таквим тумачењем нуди: мисао која је у свом времену оштро иступала против тадашњег реторског распада вредности и своје послање очито видела у раскринкавању и покушају уклањања узрока софистичког релативизма, у свом би језгру, наводно, била сушти праоблик нихилизма. Данас се, како смо видели у Рамфосовом случају, слична врста критике проширује на све текстове који имају неку „породичну сличност” (да употребимо Витгенштајнов израз) с платонизмом, или су (да посегнемо за Ничеовом оценом хришћанства) најпросто „платонизам за народ”.

* * *

Какав би био хришћански одговор на то? Нихилистичко искуство, по мом уверењу, нипошто не може бити превазиђено афирмацијом било чега постојаног, нити тиме изгоном ништавила од стране бивајућег, већ управо истрајавањем у ништавилу и покрај ништавила, истрајавањем које се – у „тачки ништожности” и преко ње – отвара за благодат. То уједно значи да ипостатички „нихилизам” – афирмација и прихватање анипостасног ништавила (могућности оног ништа у мени самом као ипостаси) – на најрадикалнији начин врши *субверзију сваке могућности само-обожења и ипостаси*, разбијајући илузије њене аутаркичности и самобитности. Шта то значи за нашу коначну судбину?

Коначна личност је, по хришћанском поимању, свакако утемељена из ничега и у ничему; њено анипостасно ништа је по-ништи-

¹⁶ М. А. Гилеспи у поменутој књизи *Нихилизам пре Ничеа (Nihilism Before Nietzsche, Chicago 1996)* полази од номиналистичке кризе која је избила на крају средњег века, док извођења Чарлса Канингама у делу *Генеалогичка нихилизма (C. Cunningham, Genealogy of Nihilism, London 2002)* крећу од позноантичке плотиновске хенологије и њених метаморфоза (из те књиге, нажалост, можемо научити само то каква пометња настаје онда кад не знамо оштро да раздвајамо апофатично и нихилистично ништа).

вост света у његовом једином бићу. За философску конструкцију појма ипостаси потребан ми је само увид у њену анихилабилност. Увид овде има посебан статус: упркос очигледности, многи му се опиру. Можда је одвећ страшан.¹⁷ У свом делу *Разбиће* концепт многоструких јединих бића засновао сам на сагледавању власти-те смрти као могуће анихилације и затворености за искуство, које је једини хоризонт у ком се нешто може назвати бивајућим. Сада морам покушати да ту анихилацију још строже промислим. Анихилабилност је могућност да смо уништени. У животу или смрти – или пак после смрти. Али тврдња да сам анихилабилан не казује ништа о стварној бесмртности, већ изриче њену метапозицију с обзиром на откривењску отвореност света. Света чије је границе разорио Апсолут.

Хришћански наук о стварању из ничега отклања могућност да је душа *по својој природи* бесмртна. То није никаква јеретичка тврдња, већ само *израз најосновније хришћанске интуиције*: „Хришћанство не учи да ће Божји творачки наум бити постигнут аутоматски, извршавањем процеса који су од самог почетка уграђени у створени поредак, већ је темељ хришћанске наде у окончање свију ствари у Богу чврсто положен у Божју властиту пред-творачку, преображавајућу моћ и деловање, које дарује васкрсење.”¹⁸ Оци Цркве су иначе преузели и сачували платонски израз „бесмртност душе” (који је очувао изузетно драгоцено орфичко-питагорејско откриће нашег невидљивог средишта, које по свом мистичном достојанству надилази сав чулни свет), али се притом догодио радикални помак: више им, наиме, не беше стало до бесмртности (суштинског) *дела* човекове интегралности, већ до бесмртности *ићосијаси*, у којој пребивају и тело и душа – и зато је бесмртна душа свагда мишљена у тензији према телу, које такође припада ипостаси, њеној целовитости, телесно-душевном присуству. Бесмртност ипостаси није ствар природе, њене природне *суйсѿијанцијалности* (које и овако и онако нема, јер је ипостас управо „нешто” *друкчије од усје*), него *благодати*. Друкчије речено: наше тело је

¹⁷ У рецентној философској литератури то јасно запажамо у нихилистичким верзијама „реализма” (рецимо, у оној коју у делу *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, Palgrave Macmillan, 2010. излаже енглески философ Реј Брасије (Ray Brassier), где мишљење, наизглед разматрајући нихилизам до крајњих консеквенци, пред властитим ништавилом умиче у (тобож „научно потврђено”) постојање ствари (*res*), „објективне реалности”, на основу које потом износи – кружни – аргумент у прилог нихилизму. Неозбиљност таквог „пребољевања” ништавила је на граници комичног; нешто слично важи и за Алена Бадјуа (Alain Badiou) и његове неуморне тираде против философских тематизација „коначности” – тираде које представљају чисту нихилистичну *Verneinung*.

¹⁸ B. Hebblethwaite, *The Christian Hope*, Oxford 2010 (рев. изд.), VI.

очито смртно, али и *наша душа је вазда анихилабилна*, јер је у њену творевинску основу положено ништа. И сада и заувек ја сам *јо-нишћив*.¹⁹

На мисаоној равни, разуме се, нема никаквог „доказа“ анихилације нас самих, нема доказа да ћемо смрћу бити уништени. Таквога доказа нема и не може га бити (као што нема и не може бити доказа да нам следи уништење – услед недокучивости ништавила и његове есхатолошке другости, сваки говор о доказивању је бесмислен). Али за ипостатичку анализу то уопште није суштински важно. Треба обратити пажњу превасходно на чињеницу да је *ова анихилација феноменолошки стврого мислива у својој немисливости*. Сагледива је у својој могућности, у другости, која надире у мој творевински живот. И та чињеница је, философски узев, сасвим довољна. Иако је свака коначна ипостас и парипостас *in integritum* („душом и телом“, целим својим бићем) *јо милости* *Божјој* етернализована (ми хришћани, наравно, у то верујемо), у свакој есхатолошкој ситуацији она се *мора мислити* као анихилабилна у *исти мах*, тј. као нешто што је *јо својој онџолошкој констипуцији у сваком ирену или веку јодложно унишћењу: јоврајку у нишћа, из ког је и узето*. По благодати сам бесмртан само као апсолутно и вечито уништив. Штавише: ја сам „зreo за бесмртност“ тек кад у апсолутној преданости препуштам своје – *једино – биће на милости и немилости, добијајући иако иеоморфно – иројично и христолоко – обличје*.

По речима апостола Јована, потпуна *агапе* отклања – дословно „избацује“, *ekballei* – страх.²⁰ Под тим се не подразумева овај или онај страх, страх пред нечим или неким, нити само страх од

¹⁹ Током низа столећа овај изворни хришћански наук делимично је прекривала друкчија перспектива, по којој је душа супстанцијално бесмртна. У њој је дошло до значајне промене, која је, по мом уверењу, опасна по духовност, будући да се ту као мисаони увид уводи нешто за шта на најдубљем „висцералном“ нивоу знамо да није истина (одатле потиче много забуна у вези с вером у личну бесмртност и учењем о васкрсењу међу савременим хришћанима – овај се проблем протеже макар до авероистичке кризе из 14. века, када је имао углавном сличне узроке). Осврнемо ли се на ране хришћанске мислиоце, видећемо да они с овом темом нису имали таквих тешкоћа као ми. Један од првих, философ и мученик Јустин, у свом је *Дијалогу с Трифуном* своју одлуку да прихвати хришћанство, које му је на обали мора открио тајанствени старац, разјаснио управо позивајући се на *различитост* схватања бесмртности у платонизму (који је њему самом био добро познат, јер је неко време био присталица тога учења) и у хришћанству: „Душа или јесте живот или има живот. Када би била живот, давала би га другом, а не себи, као што би и кретање пре покретало нешто друго него себе. А нико неће порећи да душа живи. Али ако живи, она не живи тако као да јесте живот, него је причасна животу. Оно што узима удела је нешто друго од оног у чему узима удела. Душа, дакле, учествује у животу, *јер Бог хоће да она живи*“, *Разговор с Трифуном Јудејцем*, 6, 1.

²⁰ 1 Јн 4, 18.

суда Божјег, већ темељни страх: језа која бивајуће хвата пред ништавилом. Хришћанина нико не може устрашити ништавилом. „Страх се тиче казне” – а за хришћанина ништа није казна, већ основни дар, јер је реч о унутрашњем моменту Божјег тројичнога живота и живота у плоти. Хришћанинова *agápe*, која дозрева крај евхаристијске трпезе и њених одјека, чезне за стварношћу у којој анипостасно ништа пада у бездан апофатичне тајне и из њега се, преображено, уздиже. Његова есхатолошка нада је да „пробива у овоме свету онако како бива Он” (упор. 1 Јн 4, 17) – а Он постоји на кенотичан начин, како тројично, тако и након што је оваплоћењем преузео анипостасно ништа. То је начин (*trópos*) Божјег надумног, апофатичног „бића”, у које је укључено и преко ког је преображено свако мисливо и надмисливо ништење.

Зато изговарајући „верујем у васкрсење плоти и вечни живот” не казујем: да, суштински ми је важно то што ћу *ја* након смрти живети бескрајно, заувек. Вером у васкрсење не потврђујем своје егоцентричне фобије и жељу за постојањем, већ исповедам веру у живот будућега века²¹, што ће рећи: веру у Божји тринитарни живот, који до краја и у потпуности преображава логику само-одржавајућег и обезбеђујућег, агресивног и себичног организма у радикално друкчију – *своју* – логику по-ништавајућег, кенотичног себедаривања. Тек тиме заиста доспевамо до теолошког учења о *обожењу*.

* * *

Откриће и прихватање благодати (а оно, управо због „тачке ништавости” у мени, никад није само прихватање нечег спољашњег него и сусретање најинтимнијег и Другог) омогућује ми да своју властиту мрачну, креатурну ништавост, што глође себе саму, доживљавам и живим као светло ништа, отворено за Бесконечно. Два ништавила – прво, које је непосредна последица увида у нашу створеност, и друго, које сагледавамо на врхунцу духовног успона²²

²¹ *Aiōnios*, вечан, скоро свуд у Новом завету треба разумети као придевски облик јеврејског израза *’olam haba*, тј. наступајући односно будући век/свет, а не као ознаку безвремености или бесконачне темпоралности; упор. I. Ramelli, D. Konstan, *Terms for Eternity. Aiōnios and Aīdios in Classical and Christian Texts*, Piscataway, NJ, 2007; I. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden 2013.

²² И ово друго ништавило срећемо како на хришћанском Истоку, недавно нпр. у писмима Јосифа Исихасте, објављеним под насловом *Изложење монашкоῦ οἰμῆα (Ekphrasis monastikis empirias)*, тако и на Западу, нпр. код Мајстера Екхарта: „Ступи ли душа у непомућену светлост, у непомешану луч, она толико далеко загази у своје ништа од свог створеног ’нешто’ у томе ништа, да се својом сопственом моћи никако не може вратити натраг у своје створено ’нешто’.”

– само су једно Ништа, које је разлучено у светлу Божје благодати. То да у светлу нестворене благодати созерцавам своју ништавост, своју тоталну анихилабилност, представља *само унуиращиње устиројсиво обожења (théosis)*. Обожење је сједињење анипостасног и апофатичног Ништа: ипостас у ништавости своје природе добија своје интегрално биће од триипостасног Божанства. Но иако човек достиже обожење, *théosis*, он је – занавек – *аисолуино унициививи боџ*, бог по чистој благодати, у чистом дару, у ком нема ничег довршеног и нужног. Управо увиђајући ову своју трајну (мета)онтолошку де-позицију, верујући човек осећа чисту срећу, апсолутну радост. Драге воље се, у нади, предаје својој властитој, бескрајној, у векове векова трајној, а безданој крхкости. Само то што сам помирен са сопственим анипостасним ништавилом, што га штавише волим, надајући се уједно у васкрсење, у сушту Божју благодат, у милост која заувек траје, само то ми омогућује да у апсолутном миру, у потпуном спокоју мислим *ко – а не више циџа – као човек јесам*. Мишљењу које је на себе радикално преузело своје ништа, тајна човекове ипостаси се управо у њеној творевинској ништавости указује као интимни бездан који утемељује васељену, као бесконачно богатство и одсјај Апсолута у свету.

Тако можемо наглавце окренути поставку европске нововековне мисли. С истом вером којом верујем у то да „јесам” (а у то да „јесам” немам никакав увид), ја верујем и да ћу бити (у шта, јасно је, такође немам никакав увид). Мисао која сеже до краја властите анипостасности види да нема никакву предност у односу на веру, већ да је, насупрот томе, вера *само* њено срце, срж – те зато веру, на темељној антрополошкој разини, можемо одредити као „у (човека) положено добро, које постоји по природи чак и код оних који у Бога још не верују”, како је писао Евагрије Понтски.²³ Ово је, парадоксално, повезано с ништавилом. То је Божји – преобилни – дар ништавила. И у процес обожења ступамо с чудесном молитвом папе Климента XI (1649–1721): *Volo quidquid vis; volo quia vis; volo quomodo vis; volo quamdiu vis*: „Хоћу што год Ти хоћеш; хоћу, јер Ти хоћеш; хоћу како Ти хоћеш; хоћу докле Ти хоћеш.”*

Превео са словеначког
Милосав Гудовић

А Бог се, са својом нествореношћу, поставља под њено ништа (*nihtes niht*), чувајући душу у своме ништа (*ihtes ihte*)”, проповед *Intravit Jesus in templum et coepit eicere vendentes et ementes*.

²³ Evagrius Ponticus, *Praktikos*, 81.

* Предавање одржано у Матици српској 25. марта 2019. године.