

Дарко Ђого

Универзитет у Источном Сарајеву

Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“

Фоча

darkodjogo@gmail.com

Павле и смрт: павловска есхатологија и ἔσχατος ἔχθρος

Ањи у сјомен (1980–2008)

Сажетак: У раду се аутор бави комплексом питања која проистичу из феномена смрти. У 1. посланици Коринћанима (нарочито глава 15.) Свети Апостол Павле се позабавио темељним питањем могућности надилажења смрти и на тај начин одговорио на један од основних ставова Хајдегерове „тубивствене“ анализе. Према Хајдегеру, фундаментална онтологија не може прелиминарно одлучити да ли постоји егзистенција „послије“ смрти, она може само да истражи могућности човјековог садашњег постојања. У својој полемици о смислу Христовог васкрсења за хришћанску вјеру, Свети Павле поставља истинску дилему: истинитост и релевантност хришћанске вјере стоји или пада на истинитости Христовог васкрсења. Основна разлика између Хајдегера и Светог Павла је у раду представљена као разлика онтолошких приступа – Хајдегер представља једну „онтологију субјекта“, а Свети Павле изражава хришћанску „онтологију лично(сно)сти“. Евидентност „моје“ смрти, која је темељ за Хајдегера и која сачињава индивидуалитет човјековог бића, је у хришћанској павловској онтологији замењена евидентношћу смислености односа који човјек има са Христом и са другима.

Кључне речи: смрт, васкрсење, Христос, Павле, Хајдегер, онтологија, субјект, личност

Проблем смрти

Ма коју философску или богословску ерминевтику усвојили, па чак и ако се потпуно одрекнемо било какве жеље да интерпретирамо пролазност сопственог бића, смрт остаје централни проблем нашег постојања. Њена неумитност тјера нас да се запитамо над смислом свога постојања; сазнање да ћемо се једног дана суочити са смрћу, конституише нашу животну оптику на чињеницу да сад „јесмо“. Стога, не само да није никакво чудо да се готово свака философија која се не одриче своје терапевтичке и сотириолошке димензије подухватала задатка експликације [чињенице] смрти, него је и саморазумљиво да је смрт једна од фундаменталних и средишњих тема фи-

лософије као мисли и живота или како рече Кикереон [Cicero]: *tota enim philosophorum vita commentatio mortis est*¹. Штавише, парадигматично је да је прво дјело платоновске философије и једно од исходишта европске цивилизације уопште, Апологија Сократова [Ἀπολογία Σοκράτους], завршено питањем смрти и спасења². Нажалост, европска мисао, бар од времена рационализма, више није била слијед фуснота на Платона (како је то ефективно рекао А. Вајтхед [A. Whitehead])³, него је градећи логичке структуре и онтолошке моделе, европски човјек, како рече пјесник *заборавио да треба и умријети*⁴. Читав историјски ток европске философске традиције би се критички могао сагледавати не само као декаденција релеватности философије за живот, него и као отклон од питања смрти које је уз изузетак Шопенхауера [A. Schopenhauer], практично све до Кјеркегора [S. Kierkegaard] и Хајдегера [M. Heidegger], било помјерено на маргине философско-религијских интересовања⁵. Онолико колико је занемарила живот, европска философија је занемарила и смрт. А она је ту. Са њом се суочавамо када нам драга лица отима из загрљаја; она је ту као извјесност извјеснија од картезијанског *cogito* (Хајдегер)⁶. Јер наставка, *ergo sum*, колико год да је логички „необорив“ толико је пред чињеницом смрти нетачан. Моје *sum* и наше *sumus* бива непрекидно изазвано не логиком, него – смрћу.

По овом питању је, можемо слободно закључити, хришћанска религијска мисао радикално различита од философске, будући да питање *unde*

¹ Према Eberhardt Jüngel, *Der Tod als Geheimnis des Lebens*, in „Lust an der Erkenntnis. Die Theologie des 20. Jahrhunderts“, München – Zürich, 1986, стр. 371.

² „ἀλλὰ γὰρ ἦδη ὦρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανομένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις· ὀπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πράγμα, ἀδελφὸν παντὶ πλήν ἢ τῷ θεῷ.“ *Apologia Socratis* 42 а. Ако је крај *Одбране Сократијове* оставио питање тј. спор о смрти отвореним, други текст, *Фегон* – хронолошки интерполиран у *Одбрану* – већ је пресудио у корист психичке оностраности као хоризонта надилажења смрти. Дакле, донекле схематизовано, али чини се не мање тачно, могло би се рећи да се темељни танатички комплекс европске философске мисли поставио и у многоме разријешао од *Одбране Сократијове* до *Фегона*.

³ „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.“ Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, ed. Free Press, 1979, стр. 39.

⁴ „Усред многих послова /веома хитних / заборавио сам/ да треба/ и умрети – Тадеуш Ружевић, *Усред мнојих њослова*, „Трауматска прича“, Београд, 1987, стр. 26.

⁵ Резиме философских теорија смрти в. у: Ljubomir Tadić, *Zagonetka smrti – smrt kao tema religije i filozofije*, Beograd, 2003.

⁶ „Као и стрепња, и *моја смрт* је код Хајдегера, критеријум и индивидуације, а то ће рећи не само критеријум цјеловитости и аутентичности ма ког властитог бивствовања, него и критеријум питања о бивствовању уопште. Хајдегерово философско исходиште *cogito ergo sum* није него *sum moribundus* (GA 20, 427). Дакле, прву и изворну извјесност моје егзистенције не добијам мишљењем него стрепњом и смртношћу.“ Драго Перовић, *Левинас versus Хајдегер*, Београд, 2006, стр. 207–208.

mors никада није престајало да занима хришћанске теологије свих епоха и простора. Наравно, на извјестан начин ово питање је већ унапријед било експликовано у првим главама Постања, али је хришћанска мисао увијек налазила нове, времену примјерене ерминевтике како би објаснила поријекло, модус пројаве и појаве смрти. Ма колико да је језик хришћанске танатике понекад био неадекватан и некритичан⁷, као на примјер, када је преузимао готове, не своје формуле, (уп. дословно понављање Филонове [Φίλων ὁ Ἀλεξανδρεὺς] дефиниције χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος код Немесија Емеског [Νεμεσίος]⁸ и бројних хришћанских аутора), огромна заслуга исте те мисли је што само питање смрти никада није оставила по страни. Штавише, крај старих метафизика, па и платонистичке, поново је отворио могућност за преиспитивање оригиналне семантике бројних значајних теолошких појмова, па и појма смрти. Крај тих метафизика, али и рађање новопатристичке синтезе је актуелизовао тј. поново показало важност предапологетске догме и киригме, а највише библијског Предања.

Зорно је да је стога најпреча обавеза савременог православног богословља да вјерна отачком предању и свом апостолском идентитету поново сагледа своје павловске коријене и основе. Вратити се Павлу значи вратити се обоженом човјеку који је уз помоћ Бога уједљиво најзаслужнији за то што данас хришћанство јесте, по општем мишљењу оних који су га вољели и који га нису вољели, од јеретика Маркиона [Μαρκίων] до Харнака [A. Von

⁷ Критички осврт ка појединим аспектима хришћанске антропологије, нарочито у погледу разрешења енигме смрти, дао је већ о. Георгије Флоровски, па овдје налазимо за сходно да само упутимо на његове радове (сви на српском објављени у зборнику Г. Флоровски, *Црква је живица*, Београд, 2005. године): *Бесмртност душе* (стр. 265–285) и *О васкрсењу мртвих* (стр. 286–305) и нарочито лијепо и сажето у раду *Долина сенке смртине* (стр. 311–315). Питање које стоји пред нама, а које је немогуће ријешити у овом раду јесте: колико је труд о. Георгија Флоровског на кориговању хришћанске рецепције платонистичког схватања смрти уопште имао утицаја на развој како новопатристичке теологије послије њега, тако и вјерничке (само)свијести уопште.

⁸ De Allegoriis Legum 105, 1 уп. буквално понављање ове дефиниције код Немесија Емеског: „Χρῦσιππος δὲ φησιν· ὁ θάνατός ἐστι χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος· οὐδὲν δὲ ἄσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἄσώματον· ἢ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος· οὐκ ἄρα ἄσώματος ἢ ψυχῆ· τοῦτων τὸ μὲν θάνατον χωρισμὸν εἶναι ψυχῆς ἀπὸ σώματος ἀληθές ἐστιν· τὸ δὲ μὴ ἐφάπτεσθαι ἄσώματον σώματος ψεῦδος μὲν ἐστὶ καθόλου λεγόμενον, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς ἀληθές· ψεῦδος μὲν ἐπειδὴ καὶ ἡ γραμμὴ ἄσώματος οὐσα ἐφάπτεται σώματος καὶ χωρίζεται, ὁμοίως καὶ ἡ λευκότης, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς ἀληθές· οὐ γὰρ ἐφάπτεται τοῦ σώματος ἢ ψυχῆ· εἰ γὰρ ἐφάπτεται, δηλονότι παράκειται αὐτῷ· εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὄλῳ παράκειται· ἀδύνατον γὰρ σῶμα σώματι ὄλον ὄλῳ παρακεῖσθαι· καὶ οὕτως οὐκ ἔσται ὄλον ἔμψυχον τὸ ζῶον“ (De natura hominis, 2, PG. 40, 549 A-B) Није сигурно да ли је ову платонистичку дефиницију Немесије преузео баш од Филона. Интересантно је да Немесије полемише против Хрисипове [Χρῦσιππος] експлоатације поменути реченице у сврху доказивања материјалности душе, али се, као што је очигледно, суштински слаже са једном таквом дефиницијом.

Harnack]⁹. Дакле, неопатристика мора бити уједно и необиблистика, а преиспитивање традиционалне семантике смрти и бесмртности које је извео о. Георгије Флоровски [Г. Флоровский], враћајући се ка апологетима, мора отићи и даље – ка Павлу.

Овај рад нема намјеру да обради сва павловска значења и звучања појма смрти и бесмртности, темама дисертабилним и за веће академске форме. Овдје се ограничавамо на проблем смрти у 15. глави прве Павлове посланице Коринћанима, као једном од најзначајнијих и најпрегнантнијих павловских текстова уопште. Уосталом, оно што је за нас централни проблем семантике смрти уопште, проблем односа евидентности и оностраности смрти с једне стране и егзистенцијалне потребе за надилажењем смрти са друге стране, управо јесте третиран у поменутом тексту, те је његова парадигматичност и методски оправдана.

Дијалектика смрти и проблем третиран у 1. Кор. 15, 12–26

Смрт посједује многострану двострукост, једну унутрашњу дијалектику која није запажена само у савременим философијама, него је налазила израза у људској мисли свих епоха и простора. С једне стране, смрт је један радикалан уплив у егзистенцију, тако радикалан да представља саму „границу“ нашег постојања, толико радикалан да је, са јасном иронијом и не без смисла за хумор, још јелински софиста Продик [Продикос] тврдио да „смрт не погађа ни живе ни мртве, јер док живимо не постоји смрт, а кад смрт дође ми више не постојимо“¹⁰. Смрт нас оставља безрјечитим, „о смрти не можемо ништа знати“¹¹. Са друге стране, смрт нам је у исто вријеме блиска, њена се суштина одређује, тј. може да се одређује, из „онтолошке“ суштине живота¹², она је у нашој свијести само наличје егзистенције која јесмо или народски речено (а забиљежено и код Андрића) „сви смо мртви, само се по реду сахрањујемо“. Евидентност смрти, парадоксално, не затвара него отвара питање о њеном „смислу“, будући да нам је она позната кроз

⁹ Историјско-богословски преглед рецепције личности и теологије Светог Апостола Павла у оквирима западне хришћанске традиције је дат у: Joachim Gnilka, *Paulus von Tarsus* (други том из едиције *Wie das Christentum entstand*), Freiburg-Basel-Wien, 2004, стр. 9–17.

¹⁰ Нав. према: Ксенија Атанасијевић, *Античка философија*, Београд, 2007, стр. 215. К. Атанасијевић упућује на псеудо-Платонов дијалог *Аксиос* (Αξιόσος) 369 В као мјесто на ком се сачувало овакво Продиково становиште.

¹¹ Χρῆστος Παννάρας, *Το αίνυγμα του κακού*, Αθήνα, 2008, σελ. 241.

¹² Уп. „Zu fragen bleibt wie sich aus dem ontologischen Wesen des Lebens das des Todes bestimmt“, Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, стр. 247 (GA 2, 528) – Martin Hajdeger, *Bitak i vreme*, Београд, 2007, стр. 293.

искуство (недостатка) другог, али не још као моје/наше искуство¹³. Ово нас доводи до једног од централних проблема смрти, чију формулацију дугујемо шварцвалдском филозофу, а који је имплицитно био познат и Светом Павлу. Хајдегер вели:

Die ontologische Analyse des Seins zum Ende greift andererseits keiner existenziellen Stellungnahme zum Tode vor. Wenn der Tod als „Ende“ des Daseins, das heißt des In-der-Welt-Seins bestimmt wird, dann füllt damit keine ontische Entscheidung darüber, ob „nach dem Tode“ noch ein anderes, höheres oder niedrigeres Sein möglich ist, ob das Dasein „fortbleibt“ oder gar, sich „überdauernd“, „unsterblich“ ist. Über das „Jenseits“ und seine Möglichkeit wird ebensowenig ontisch entschieden wie über das „Diesseits“, als sollten Normen und Regeln des Verhaltens zum Tode zur „Erbaueung“ vorgelegt werden. Die Analyse des Todes bleibt aber insofern rein „diesseitig“, als sie das Phänomen lediglich daraufhin interpretiert, wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins in *dieses hereinsteht*. Mit Sinn und Recht kann überhaupt erst dann methodisch sicher auch nur *gefragt* werden, was *nach dem Tode sei*, wenn dieser in seinem vollen ontologischen Wesen begriffen ist.¹⁴

Ма колико да је ово незаузимање става ка смрти исто толико одраз методског поштења, колико и извор (бар из перспективе хришћанског схватања живота и постојања) егзистенцијалне индиферентности и нерелевантности од стране Хајдегера пројектоване фундаменталне онтологије, остаје озбиљно питање које је постављено, а то је: да ли је оностраност егзистенције евидентна из оностраности, тј. да ли је егзистенција „послије“ смрти изводива из датости предсмртне егзистенције. Или како је ову проблематику, са готово истом прецизношћу али без прејудуцирања става ка смрти из њене евидентне граничности за саму „онтологију“, поставио Е. Левинас:

¹³ Наравно, могуће је и другачије становиште: „смрт се не изводи, према аналогји, из смрти других; она се уписује у страх који могу да имам за своје бивствовање.“ Емауел Левинас, *Тошалијет и бесконачност*, Београд, 2006, стр. 209. Емпиријски је немогуће доказати једно или друго, па ипак чини се, смрт најчешће упознамо као искуство недостатка другог, чак и прије него нам у свијест дође сазнање сопствене смрт(ност)и.

¹⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, стр. 247–248 (GA 2, 529–530) „Онтолошка анализа бивствовања ка крају, с друге стране, не предузима унапријед никакву егзистенцијално заузимање става према смрти. Ако смрт бива одређена као 'крај' тубивствовања, а то значи бивствовања–у–свијету, онда тиме не пада никаква онтичка одлука о томе да ли је 'после смрти' могућан још неки други, више или ниже бивствовање, да ли тубивствовање 'продужава да живи' или је чак 'трајући дуже од себе' 'бесмртан'. О 'оностраности' и њеној могућности онтички се исто толико мало одлучује као и о 'овостраности', као да би норме и правила држања према смрти требало да буду предложени ради 'ојекрепљења'. Међутим, анализа смрти остаје чисто 'овострана' уколико што она тај феномен интерпретира само тамо-на-томе како он као могућност бивствовања свагдашњег тубивствовања стоји у њему. Смисаоно и са правом се уопште методички сигурно може такође само *ἡίθηαίθη: ἡίθηα након смρτῆς* јесте тек онда када смрт буде појмљена у свој својој онтолошкој суштини.“ /лат./, *ibid*, стр. 294.

„Ми не знамо кад ће смрт доћи. Шта ће доћи? Чиме ми смрт пријети? Ничим или новим почетком? Ја то не знам. У тој немогућности да се сазна то „након“ моје смрти лежи суштина највећег тренутка. Ја апсолутно не могу схватити тренутак смрти – „која надмашује наш надмашај“ како би рекао Монтењ.“¹⁵

Ако се сада окренемо 1. Кор. 15, 12, и 13, питање васкрсења мртвих није просто религијско увјерење неких из коринтске Цркве, него један, тако рећи хајдегеровски став о предности *овостраности* (*ἰσχυρά ο*) *смрти* (*ἰσχυρά ο*), што је очигледно и из одговора датог од стране Светог Апостола Павла. Наиме, захтјев за озбиљношћу и цјеловитошћу захвата који оностраност смрти импликује у ставу да нема васкрсења мртвих (или да је ово васкрсење ирелевантно) методички је код Светог Апостола Павла схваћена обострано: и као супротстављеност његовог искуства васкрслог Христа ставу о оностраности смрти и као супротстављеност оностраности смрти његовом искуству Васкрслог Христа тј. надилажења смрти:

Εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, πῶς λέγουσί τινες ἐν ὑμῖν ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν; 13 εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται· (1. Кор. 15, 12–13 уп. 15, 16)

Спор око смрти и васкрсења није *теолошки* спор у ширем смислу: постојање садукејског јудаизма али и можда сличног скептицизма у оквиру коринтске хришћанске заједнице¹⁶ показује да Свети Апостол не супротставља толико свој став насупрот другог става колико своје искуство васкрслог Христа насупрот једног религијског става. У том смислу би се чак могла наћи извјесна сличност павловског и хајдегеровског становишта:

¹⁵ Е. Левинас, нав. дело, стр. 210.

¹⁶ Готово сви савремени теолози се слажу да је повод за Павлов полемички тон у 1. Кор. 15, 12 и даље јелинистичко вјеровање неких од коринтских хришћана да је асоматска бесмртност душе, а не Христово васкрсење најсигнификантнији *χρόνος* и *τόπος* хришћанске есхатологије (Wilfrid Harrington, *Uvod u Novi Zavjet – Spomen ispunjenja*, Zagreb, 1993, стр. 268–269) мада неки истраживачи упућују да је могуће да су они хришћани против који Свети Апостол Павле полемички сматрали да је васкрсење неки мистички вид интензивирања „духовног нивоа“ те се, сходно њиховим посебним даровима, за њих оно већ догодило (уп. Џон Дрејн, *Увођење у Нови Завет*, Београд, 2005, стр. 443–444). Ова ситуација би, дакле, била аналогна оној у 2. Сол. 2, 2). У сваком случају, ма како да је било мотивисано, ово кривојерје је у толикој мјери искривљивало хришћанску вјеру у васкрсење да га је Свети Апостол једноставно идентификовао као став да „нема васкрсења“ (1. Кор. 15, 12). На основу полемике у 1. Кор. 15,30–32, јасно је да се Свети Апостол Павле супротставља не само спиритуалистичким интерпретацијама васкрсења него и оном виду једностране оптике на могућност било какве „оностране“ егзистенције (уп. нарочито стих 32: „εἰ κατὰ ἀνθρώπων ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ, τί μοι τὸ ὄφελος; εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, φάγωμεν καὶ πίωμεν, αἴριον γὰρ ἀποθνῄσκομεν“, који губи снагу, а донекле и смисао ако не опонира хајдегеревском поимању „овостраности“ егзистенције).

Хајдегерово становиште по којем је могућност истраживања *оноσίρανο-σίη* егзистенције условљена тек потпуним увидом у све феномене *овο-σίρανοί* искуства фактичког живота суштински не би било у супротности са основним увидом хришћанске онтологије, да је цјеловитост нашег бића које имамо и у „овом животу“ заправо *meritum* сваке будуће егзистенције. Историјски контекст Павлове полемике са коринтским хришћанима нас прије упућује на један контекст у коме је вјера у васкрсење супституисана вјером у једну непосредну бесмртност после смрти, што са становишта хришћанске холистичке антропологије представља ништа мање застрањење у односу на становиште по коме је смрт други крај (али ипак крај) егзистенције. Било да се суспензијом човјековог бића на „душу“ (чиме се човјекова потенцијална бесмртност пројектује као вјечита окрњеност егзистенције), било да се временито дефинише цјелокупност човјекове егзистенције – хришћанска вјера тешко да је компатибилна са неким од датих гледишта.

Отуда хипотетичка празноћа вјере (1. Кор. 15, 17) јесте илустрација темељне супротстављености Павловог искуства реалности васкрсења и једног хајдегеровског искуства коначности смрти или бар приоритета смрти, али и супротстављености ранохришћанског искуства цјелине живота било каквом покушају психичке редукције човјековог бића. Дакле, Свети Апостол Павле загонетку смрти одгонета Христовим васкрсењем. Али на који начин? Док је друга опција једног крњег рјешења загонетке смрти (бесмртност без васкрсења) већ критички третирана у неопатристичкој теологији (радови Г. Флоровског), чини се да „хајдегеровско виђење“ смрти као коначнице постојања, чије је популарност данас енормна, остављено потпуно нерелевантно од стране савремене теологије. Зато ћемо у наставку да супротставимо и упоредимо павловско и хајдегеровско полазиште.

Непосредност сазнања смрти и непосредност искуства сусрета

Најприје, треба примјетити да постоји темељна разлика између хајдегеровског и павловског полазишта. Та разлика би се, доста грубо и донекле непрецизно, могла описати овако: тубивствена аналитика, као и сваки став који даје предност смрти, полази од човјековог самосазнања смртности и из ње конструише онтологију чије су границе увијек одређене тим самосазнањем смртности и смрти. Укратко: од свијести о смртности идемо ка догађају краја. Павловска теологија, насупротив, полази од догађаја васкрсења и из њега сагледава смрт. Ово је, иначе, један метод који

су Оци много пута поновили, дајући, ако је могуће тако рећи, предност онтологији над гносеологијом, тј. конституишући наше сазнање из *goia-ђаја* сусрета, а не из (ауто)рефлексије¹⁷. То не значи да је гносеологија код Светог Апостола Павла занемарена: он полази не само из искуства васкрсења, него и из аподиктичког става, илустрације бесмислености смрти као коначног хоризонта нашег постојања, а онда је не само наша вјера, него и егзистенција „празна“ и „узалуд“. Свети Апостол Павле зна да исто онолико колико нам је својствена свијест о смрти, својствено нам је и немирење са смрћу као коначницом свега онога што јесмо. Наравно, немамо сви искуство непосредног, директног сусрета са васкрслим Христом на начин на који је то имао Свети Апостол. Ми га непосредно сусрећемо вјером, у Цркви, тј. у Светим Тајнама; неприсилност овог сусрета са Васкрслим чини вјеру уједно „нелогичном“ и „епистемички“ неутемељивом¹⁸, али и

¹⁷ Класичан примјер давања предности *ordo essendi* у односу на *ordo cognoscendi* јесте у православној теологији изузетно значајна подјела на „теологију“ и „икономију“. Иначе, и у оквиру саме „икономије“, православна теологија и, нарочито аскетско искуство, налазе још један поредак у дјеловању: Бог је тај који има иницијативу, он први завоље нас (1. Јов 4, 10). Зато је наше васкрсење последица Христовог, а Христово нашег: овај поредак је такав да га Златоуст емфатички доноси на следећи начин: „Διὸ καὶ ἐπάγει λέγων· Εἶδες τὴν βίαν, καὶ τὴν φιλονεικίαν Παύλου τὴν ἄμαχον, πῶς οὐκ ἐκ τοῦ δήλου μόνου τὸ ἀμφιβαλλόμενον, ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ ἀμφιβαλλομένου τοῖς ἀντιλέγουσι τέως ἐκεῖνο τὸ δῆλον περᾶται ἀποδεικνύται; οὐκ ἐπειδὴ ἐδεῖτο ἀποδείξεως τὸ ἤδη γεγενημένον, ἀλλ' ἵνα δείξῃ τούτου ὁμοίως ἐκεῖνῳ πιστὸν ὄν.“ – Ἰωάννου Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα εἰς Α' πρὸς Κορινθίους, λόγος ΛΘ', ΕΠΕ, σελ. 592 (21–28).

¹⁸ Однос вјере и знања (одн. срца и интелекта) је једна од централних тема западне епистемолошке традиције и немогуће ју је овдје донијети, чак и у најкраћим цртама. Имајући у виду да је предмет овог рада у извјесној мјери самјеравање и актуелизација једног танатичког става чију формулацију дугујемо Хајдегеру, дужни смо да назначимо да је феномен вјере код њега доживио извјесну ревизију у периоду настанка *Биџија* и *времена*. Наиме, из фрајбуршких предавања за зимски семстар 1920/21 год, у вријеме када се Хајдегер бави ерминевтиком павловских текстова као свједочанстава непосредног животног искуства хришћанске заједнице, вјера је један „генуини однос ка ономе што је мишљено“ (Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Mein, 1995 – GA 60, стр. 152). Ипак, у вријеме Хајдегеровог рада у Марбургу (1923–1927) – дакле, у периоду чији централни текст представља *Биџије и вријеме* (1927. година) – феномен вјере излази из дијапаозона егзистенцијалних феномена фундаменталних за тубивствену аналитику, те му Хајдегер посвећује посебан спис (Martin Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, in „Wegmarken“, Freiburg am Mein, 1976, GA 9. уп. српски превод у: М. Хајдегер, *Феноменологија и теологија* у „Путни знакови“, Београд, 2003) у коме га третира као *sui generis* случај егзистенције. „Glauben ist eine Existenzweise des menschlichen Daseins, die nach dem eigenem – dieser Existenzweise wesenhaft zugehörigen – Zeugnis, nicht aus dem Dasein und nicht durch es aus freien Stücken gezeitigt wird, sondern aus dem, was in und mit dieser Existenzweise offenbar wird, aus dem Geglaubten.“ (стр. 52 – „вера је начин егзистенције човековог тубивствовања, начин који се – по сопственом, том начину егзистенције суштински припадајућем сведочанству – не појављује спонтано из тубивствовања, *нијии* посредственом тубивствовања, него се појављује из онога што се испољава у начину егзистенције и тим начину егзистенције, из онога у шта се верује“ стр. 53–54) „... der Glaube sich nicht selbst erwirkt, und... das in ihm Offenbare

неподложном насиљу логичке непосредности, те тиме и *слободном*. Вјера, а вјера није ништа друго до вјера да Христос „би погребен и да је устао у трећи Дан по Писму“ (1. Кор. 15, 4)¹⁹, за разлику од смрти не пријети слободи човјека као боголиког бића.

Па ипак вјера има једну другачију непосредност, али за разлику од самоспознаје смртности ова непосредност не извири из монизма субјекта, из страха мене за моје биће, него из искуства заједнице. Ако погледамо јеванђелске извјештаје о Христовом васкрсењу и њихов сажети облик у 1. Кор. 15, 3–7, видимо да Свети Апостол Павле не говори о празном гробу, него о сусрету Христа са Апостолима, са „више од 500 браће“ и са њим. Из овог сусрета он вјерује и зна да ће се догодити васкрсење мртвих. Догодиће се јер је Христос васкрсао, сусрети ће услједити јер су Апостоли срели Господа. „Јер ако вјерујемо да Исус умрије и васкрсе, тако ће и Бог оне који су уснули у Исусу довести с Њим“ (1. Сол. 3, 14)²⁰. Непосредност есхатолошког сусрета Христа и оних који су уснули у Њему са онима који буду живи није директност једног логичког закључка који се неминовно намеће, него непосредованост догађаја заједнице човјека као личног бића, онај најближи осећај да Бог није створио смрт (Прем. Сол. 1, 13) како би нас растављала. Реалност ове непосредности није ништа мања од реалности

nie durch ein rationales Wissen der frei auf sich selbst gestellten Vernunft begründet werden kann.“ „вера не производи саму себе и... оно-у-њој-откривено се никада не може образложити рационалним знањем аутономно функционишућег ума“ (стр. 62) Па ипак, ако је вјерничка егзистенција код Хајдегера схваћена као својеврсна „накнадна“ могућност човјековог бивствовања, тј. као једна могућност неутемељена у рационалном, то још увијек не значи да је овакво схватање некомпатибилно са хришћанским и такво читање би било могуће да Хајдегер на крају поменутог текста није директно супротставио вјеру и философију, приказавши вјеру као „смртног непријатеља [Todfeind] философије“ (стр. 66 – стр. 65). На тај начин је, емфатиком ирационалног – ни први ни посљедњи пут – суштински фалсификован *слободни* тј. карактер вјере.

¹⁹ Није нимало случајно да Свети Апостол Павле непосредно прије уласка у полемику о темељном значају вјере у Христово васкрсење за хришћанску егзистенцију дао једно сажето исповједање вјере у „3 παρέδωκα γάρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, 4 καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς, 5 καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα· 6 ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, ἐξ ὧν οἱ πλείους μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ καὶ ἐκοιμήθησαν· 7 ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ, εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν· 8 ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κάμοι.“ (1. Кор. 15, 3–8) Класичну патристичку егзегезу Светог Јована Златоуста в. у нап. 15. Суму савремених егзегетских теорија углавном западних диблиста је могуће наћи у: Adalbert Rebić, *Isusovo uskrsnuće (izvješća – poruka – vjera)*, Zagreb, 1999, стр. 60–72.

²⁰ Свети Теофилакт на сљедећи начин тумачи 1. Кор. 15,12: „Прекрасно расуђује. На почетку је доказао да је Христос васкрсао и да тако проповедају и он и остали апостоли. Након тога, Његовим васкрсењем потврђује опште васкрсење, јер за главом следе и остали делови тела“ – Свети Теофилакт Охридски: *Тумачење Дела Ајосџолских и Посланица Римљанима и Коринћанима*, Београд, 2004, стр. 384–385. (Очигледна је Теофилактова зависност од Светог Златоуста – уп. навод више у напоменама).

смрти: онолико колико знам да ћу да умрем, толико, ако не и још живље, знам и вјерујем, тј. знамо и вјерујемо, да ће Христос поново доћи, да ћемо му изаћи пред лице, као и да ћемо се мој отац, мој дјед и ујак, моја сестра Ања и многи други наћи и сабрати око Господа. Васкрсење Христово (то средишње искуство Павлово) је акт и факт који конституише то сабрање, израз и фундамент једне дијалогске онтологије, и то не само као дјело цијеле Пресвете Тројице (како се то новопатристичка теологија често наглашавала), него и као конституента *дијалогског* односа Бога и човјека јер „Богочовек Христос је у свету земаљском ради нас људи, а не ради себе... не појима и наопако појима Богочовека Христа ко сматра да је Он само за себе васкрсао из мртвих. За себе? А шта ће то Њему, Богу Логосу, који је својим Божанством сав изнад сваке смрти?“²¹ Вјеровати у васкрсење стога значи вјеровати у смисао изнад и преко, па онда и *послије* смрти, те стога цјелокупна хришћанска вјера стоји или пада у односу ка васкрсењу Христовом. Брига за тубивствовање које се креће ка смрти је бесмислено, павловским језиком „празно“ ако се оно не оствари као сусрет. Из перспективе монизма субјекта ово све није од Бог зна каквог значаја, јер „нико не може умријети моју смрт“²², али се зато та перспектива мора помирити са оптужбом за „себичност“ или, још радикалније, „солипсизам“²³. Зато би се различитост два виђења смрти, павловског и хајдегровског, могла и морала интерпретирати као различитост између *онтологије личности* и *онтологије субјекта*. Разлика између ова два животна полазишта је таква да је Ава Јустин (Поповић) потресно и тачно написао:

„А, ако Христос није васкрсао, и ако и ми не *васкрсавамо*, зашто онда подносити *муке*, ради чега? Онда је и логично и природно избегавати *муке* и патње за Христа. Онда је боље – не веровати у Христа који нам препоручује *сйрадања* за Њега, када нас та *сйрадања* потпуно бесмислена. И, уопште, без *васкрсења*, потпуно је бесмислено људско *сйрадање* у овом свету. Толико бесмислено, да је за човека, који доследно логички мисли, самоубиство најлогичнији излаз из страхотне бесмислености свега људског, а најприје – *сйрадања* људског. Самоубиство или вера у васкрслог Богочовека Христа – то је дилема. И трећега нема.“²⁴

²¹ О. Јустин Поповић, *Тумачење посланица Прве и Друге Коринћанима Свејој Айосјола Павла*, Београд, 1983, стр. 214.

²² М. Hajdeger, *Bitak i vreme*, pg 286. уп. оштре али тачне примједбе у Anton Hügli – Byung Chul Han, „Heideggers Todesanalyse“, in *Martin Heidegger: Sein und Zeit – klassiker Auslegen* hersg. Thomas Rentsch, Berlin, 2007, стр.135.

²³ Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, Stuttgart, 1969, стр. 38.

²⁴ Ј. Поповић, нав. дјело, стр. 229.

Једностраност или цјеловитост дијалектике живота и смрти

Друга темељна разлика између павловске теологије васкрсења и хајдегеровске философије смрти би се могла објаснити кроз различитост концепта времена својственог двојници великана европске културе. Као што је познато, питање времена је једно од централних питања „хајдегеровске“ философије, а мање је познато да је Хајдегеровој философији времена, изложена у *Бијџију и времену*, фундирана између осталог на ранијим радовима, међу којима су и Хајдегерово фрајбуршка предавања о Посланицама Солуњанима из 1920/21. године²⁵. У екскурсу посвећеном једном тексту блиском 1. Кор. 15, а то је 1. Сол. Хајдегер одбија да временски одреди „када“ павловске есхатологије, мада амбигватичност текста допушта различита читања „склопа извршења“ предложеног на наведеном мјесту²⁶. Концепт времена дат у *Бијџију и времену* представља контроверзу о којој је писано много и који се овдје не може ни овлаш елаборирати. У сваком случају, ако не желимо да начинимо ерминевитичко насиље над павловским текстом, тешко да можемо помирити павловски концепт времена са било којим од Хајдегерових понуђених концепција: вулгарном, егзистенцијалном (можемо да употријебимо и размеђе из гл. 81: аутентични – неаутентични концепт времена). Једноставно, Свети Апостол Павле тешко да је могао да се сложи са ставом да биће (тј. човек) није временит јер постоји, него да је временит у основи свога битија²⁷. Овдје није ријеч о апстрактној временитости, него о концепту који укључује вријеме као хоризонт нашег постојања, али и „извршење временитости“, тј. смрт. Раном Хајдегеру се, донекле оправдано, чинило да је концепт једног „временитог ту-бивствовања“ могуће наћи управо код Павла: једноставно, док за Хајдегера цијелина човјеково бића јесте између рођења и смрти²⁸, за Светог Апостола Павла постоји и бесмртност: победа ће прождријети смрт (1. Кор. 15, 54).

Овдје не можемо детаљније улазити у питање евентуалне „хајдегеровске“ есхатологије и колико је, евентуално, теологија Р. Бултмана досљедна по том питању²⁹. Оно што суштински одликује павловску есхатологију, а што је од

²⁵ В. нап. 18.

²⁶ Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, стр. 153.

²⁷ Ibid., стр. 434.

²⁸ Ibid, стр. 430

²⁹ Ово питање и даље изазива подјелена мишљења. Као увод у проблематику могу да послуже: John Macquarrie, *An Existentialist Theology: Comparison of Heidegger and Bultmann*, London, 1956. и Annamarie Getmann – Sievert, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, 1974. Такође, о самјерљивости хајдегеровско-бултмановског и неопатристичког схватања смрти в. Дарко Ђого, *Христос, миџос, есхаџион. Једно љавославно чиијање Рудолфа Булџмана и Јирџена Молџмана*, Београд, 2011, стр. 56–60.

нарочитог значаја када у виду имамо питање смрти, јесте присуство двије временске перспективе: историјске и есхатолошке. Ако у историји смрт и јесте коначни хоризонт нашег постојања, тј. иако она постоји као проблем нас као историјских бића, живот, тј. Бог ће побједити смрт – она је посљедњи непријатељ који ће се укинути (1. Кор. 15, 26). Наравно, и у нашем историјском бићу ова побједа је већ остварена кроз васкрсење Христово (1. Кор. 15, 57), па ипак, смрт ће се коначно укинути тек о другом доласку Господњем. „Смрти неће бити више“ (Откр. 21, 4), премда ће могућност смрти као одвојености и даље остати, што јовановски језик именује „другом смрћу“ (Откр. 21, 8).

Да закључимо: одговор на енигму смрти није могуће дати ако на било који начин поларизујемо било који аспект човјековог бића. Ако човјека посматрамо само онаквим какав јесте, а не *какав ће иџек да буде*, онда је немогуће наћи одговор за неминовност, бесмисленост и обесмишљивачки потенцијал смрти. Тада је једина могућа опција, ако уопште јесте опција у питању, прихватити једну скицу бивствовања-ка-смрти. „Самоубиство“, како рече о. Јустин. Па ипак, павловска теологија одбацује овакво схватање. Утемељена у искуству сусрета са Васкрслим Христом, дубоко погружена у тајну живота као динамичког догађаја заједнице, павловска православна теологија очекује возглављење свега у Христу и коначну побједу над смрћу.

Примљено: 20.9.2011.

Прихваћено: 25.9.2011.

Summary: In the paper presented the author deals with the complex of questions arisen by phenomenon of death. It shows that in his I Epistle to the Corinthians (especially chapter 15) St Paul dealt with fundamental question of the possibility of transcending the death and thus answered on one basic attitude of Heidegger's Dasein Analysis. According to the Heidegger, fundamental ontology can not preliminarily decide weather there is existence *after* the death, it can merely explore possibilities of human present existence. In his polemics on the meaning of the Christ's resurrection for Christian faith, St Paul puts ultimate dilemma: the truthfulness and relevance of Christian faith stands or falls upon the truthfulness of the Christ's resurrection. The basic difference between Heidegger and St Paul is in the paper given as the difference of ontological approaches – Heidegger represents one „ontology of subject“ and St Paul expresses Christian „ontology of Personhood“. Evident character of „mine“ death which is fundamental for Heidegger and which contains individuality of man's being is in Christian Pauline ontology replaced by evident character of the meaningfulness of the relations which a man has with Christ and with others.

Key words: Death, resurrection, Christ, Paul, Heidegger, ontology, subject, person