Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *14-2017, 63-72*
УДК 27-9
27-423.3

Анђелија Милић
Филозофски факултет Универзитета у Нишу, Ниш - Србија
e-mail: anja.cilim@gmail.com

КОНЦЕПТ ЗЛА У РАНОЈ ПАТРИСТИЦИ ИЗ ПЕРСПЕКТИВЕ КОМПЛЕМЕНТАРНИХ СУПРОТНОСТИ

Апстракт: *Ако кренемо путем људске психе која се, хајдегеровски речено, отвара својој аутентичној егзистенцији у тренуцима у којима доноси сопствене свесне одлуке и проширимо тај контекст на људска стања наде или очаја као места отвореност ка егзистенцијалној мучнини, видећемо да се исход може пратити двама путањама. Повезујући ову чињеницу са хришћанским гледиштем, уочавамо да се дуалност питања проширује и на дуалност човека у деловима душе и тела, а тиме и на вечно питање односа микро и макро космоса и односа добра и зла. У овом раду ћемо поменуту тематику обрадити кроз појмове истовремености/тежње (epektasis), наклоности/ненаклоности воље и интелектуалног/мистичног, синтетизујући наша запажања на самом крају и повезујући их са ранопатристичким учењима.*

Кључне речи: *истовременост, тежња, знање, наклоност, максимално доброчинство, зло, парадокс.*

Једно од главних питања класичног теизма се бави и проблемом постојања зла у свету, под претпоставком да је Бог сведобро биће. Иако до данас овај проблем прилично успешно налази своја разрешења, постоје и нека тешко разрешива питања, нарочито ако се не тумаче из перспективе поједине религије. Такво је и оно које дотиче познати савремени филозоф религије Јуџин Нагасава, сматрајући да монотеистичке религије нису дале одговор на то зашто људи ипак нису створени са савршеном вољом која не би ни имала потребу да згреши, нарочито ако претпоставимо контрааргумент да та воља неће грешити када у рају буде имала директан божански узор.[1] С друге стране, питање пакла се у истоветном кључу чини као престрога казна за вечност, ако је људска воља већ створена као слободна, а тиме и наклоњена оваквим или онаквим усмерењима.[2] Ако идемо још даље, видећемо да неки филозофи религије проблематизују постојање раја или пакла, или покушавају да проблем потенцијалног зла у рају реше укидањем слободне воље.

Ипак, упркос нашој филозофској и људској честитости и рационалности потребној при непристрасном разматрању проблема религија ради разматрања њихове доследности, не можемо да занемаримо нужно ирационалну страну вере која обитава у људима. У супротном случају, за нас постоје два пута: остати доследан теистички или атеистички филозоф религије и бити свестан ограничења наших промишљања или то исто, али се не задовољити тиме.[3]

1 Nagasawa 2014, видео[a]
2 *Исто*[б]
3 У овом тренутку можемо проширити говор на однос науке и вере и сетити се реченице физичара

У оквиру хришћанске догме, ми већ назиремо одређена разрешења, иако морамо бити свесни да крајње *зашто* по питању начина стварања ми суштински немамо, односно не можемо ни да тежимо да имамо *у границама чистог ума*[4], ако оно за нас није тек реликт прошлости. И кренувши тим путем ми поново постављамо питање *како* је могуће да постоји манифест зла у овом свету и животу, а да упркос томе ми претендујемо на живот где би оно било чињенично и онтолошки укинуто? Ово питање сеже до старозаветног еденског стања и проблема Дрвета познања добра и зла, те први парадокс иде до интуитивног осећаја да би први човек изнова и изнова пробао његов плод.

Пре него што промислимо о оном *зашто* другог питања, можемо да увидимо да се овај цели рад може свести на спектар *прикривености* која је основа и добра и зла, првенствено у онтолошком, па и у другим значењима.

Тако се најпре људско отпадништво и истовремени почетак дуализма огледа у чину једења еденске јабуке. И ако је „прелест повреда људске природе лажју“[5], онда нам постаје јасно колике размере лажи могу бити. Ипак, ако сагледамо почетак овог изворишта греха из перспективе оних који су прихватили дато искушење из радозналости, требало би да се осврнемо на чињеницу да се оно појављује као важно кроз више момената: знања (γνῶσις), воље и психолошког аспекта који је довео до таквог поступка. Првопоменути појам Св. Григорије Ниски тумачи[6] као *расположење према угоднику* што значајно демистификује овај појам издвојено узет. Том приликом, он наводи следеће цитате из Новог Завета: *Позна Господ оне који су његови* (2. Тим. 2, 19); *Познах те више од свих* (односи се на Мојсија) (2. Мојс. 33, 12); *Никад вас нисам знао* (Мт. 7, 23), чиме указује на то да се и божанска и људска воља одликују наклоношћу која их покреће према одређеној делатности, на такав начин који сеже до коренитих промена. Једну од потврда тог потенцијала можемо видети у новозаветној причи о мудрим и лудим девојкама, где се показује да је морално добро нужно и од велике важности, али да није врхунац духовног живота који човек жели. Узмимо за пример Светог Серафима Саровског. Када говори о овоме (он то, уско хришћанском терминологијом, назива *задобијање Духа Светога*), он даје занимљиво тумачење о грешки оних девојака које *не бејаху мудре* и којима је недостајало уља, те док су га куповале, Женик је већ био дошао и врата су се за Њим затворила. Упоредимо да Јеванђеље и овде каже: *[...] Заиста вам кажем, не познајем вас* (Мт. 25, 12). А ако познање тумачимо као блискост, онда је мишљење Серафима Саровског да њима нису недостајала добра дела (јер се онда не би називале девојкама), већ да при извршавању својих добрих дела нису довољно пазиле да ли ће њима достићи благодат Божију, својеврсна надетичка истанчаност. И тако симболично голи након греха, прародитељи отпадају духовно, али истовремено и телесно, јер како се бестидност коју су осећали односила на безгрешно стање не само као чисто по себи, та се чистота пројављивала и кроз нижи степен материјалности коју је тело поседовало, тиме бивајући прозрачно.[7] Материја која је кроз културе и векове симбол спутавања и смртности, нашла је и у хришћанству једну од главних тема за себе, иако је она по благодати била обожена и кроз коју је човек, да није починио Првородни грех, могао да напредује не-антагонистички у односу на дух ка заједништву с Богом.[8]

Стивена Вајнберга: „Наука не чини немогућим веровање у Бога, само чини могућим неверовање у њега“ (сопствени превод).

4 Алузија на истоимено Кантово дело и метод.

5 Брјанчанинов 2008, 48.

6 Ниски 2003, 45.

7 Види цитат Св. Максима Исповедника у: Ларше 2006, 16.

8 *Првобитно човек није био само Божје дело него и његов син у Духу: ова милост му је била дата*

Но, оно што уочавамо као подмет греха који су починили прародитељи јесте суштинско незнање последица онога што следи, те тиме и лако(мо)ст делања. И иако им Бог суди[9] за непослушност, многи Свети Оци[10] указују на Адамову незрелост као олакшавајући фактор у поретку ствари. Стога, иако постоји скоро несумњива истина у речима Св. Григорија Паламе када указује на то да се добро не мора нужно спознати кроз лоше, већ се може спознати кроз још савршеније добро, остаје истина да ми ипак живимо у дуално конституисаном свету и да се наше напредовање мора најпре сагледати кроз ту перспективу која се директно тиче онтолошке заснованости. С друге стране, у појединачним ситуацијама наших живота то не мора бити тако, што је најлакше посматрати у неким типично етички заснованим моментима, као и са психолошког аспекта сазревања.[11]

Али, ближе филозофски и теолошки речено, *несавршеност* је итекако позитивно важан појам у напретку, ма са које од понуђених тачака он кренуо. *Напредак* се у старогрчком јавља у облику επεκτασις (epektasis) и посебно је присутан у теологији Св. Григорија Ниског. Циљ који ова реч пројављује односи се у буквалном преводу на „стремљење, напредовање, узрастање“ ка оном који је Вечан и Неисцрпан. Доживљавање праве Реалности изнова, но тако да је она увек нова. У форми ἐπεκτεινόμενος, овај корен се појављује у посланици Филипљанима (Фил. 3, 13–14):

13. Браћо, ја за себе не мислим још да сам то (васкрсење) достигао; једно пак чиним: што је за мном заборављам, а ***стремим*** *за оним што је преда мном*[12]

14. И трчим према циљу ради награде небескога призивања Божијега у Христу Исусу.

Иако је ово прва употреба ове речи у Новом Завету, Св. Григорије кренуо је да промишља о њој у замишљеном разговору о васкрсењу са својом сестром Макрином, питајући се како је оно могуће ако се притом елиминише жеља, која је такође витална у напредовању душе ка Богу.[13] Оно што је важно поменути одмах на почетку тумачења овог појма јесте да доктрина о επεκτασις није догматски прихваћена, мада се имплицитно или експлицитно може наћи у теологијама како Св. Григорија Ниског, тако и Св. Максима Исповедника, Псеудо-Макарија, Симеона Новог Богослова и Јована Лествичника.[14] То свакако није необично, с обзиром на хронолошку и теолошку

животним духом у исто време кад и душа (уп. 1 Мој. 2, 7); она му је била дата у својству залога: да се придржавао заповести тежећи овом залогу, могао је преко њега да оствари још савршеније јединство са Богом и да постане вечан заједно са Богом, обдареним бесмртношћу, у: *Исто*, 18.

9 Интересантно је тумачити старозаветно место које се тиче Божијег суда овде. То је зато што није тешко замислити да је он био непосредан и директан, следећи од личности Бога, али исто тако, није тешко ни замислити да је казна дошла по одређеном аутоматизму деловања, где је Дрво познања Добра и Зла симбол и извор почетка суштинске измене саме по себи, на коју је било упозорено, без потребе за накнадном посебном казном Бога, јер је оно заједно са одлуком на чин убирања његовог плода, већ казна по свом устројству.

10 У Ларше 2006, више места.

11 Имајмо у виду да процес сазревања и индивидуације итекако јесте у међусобно супротстављеним, али и компонентама личности које претендују на кохерентност у њој. Овде се ипак мисли на сазревање кроз *неиспробавање* свих животних опција у пракси, већ могућност сазревања кроз њихову теоријску контемплацију. Уосталом, зар није и Адамова и Евина грешка потекла баш из такве наивности и радозналости.

12ἀδελφοί, ἐγὼ ἐμαυτὸν οὐ λογίζομαι κατειληφέναι: ἓν δέ, τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος

13 Brill 2010, 221.

14 Sferlea 2014, 577.

блискост која се активно пројављивала кроз монашку праксу ових светитеља, као и уопште монаштва тога доба. Тај живот је сублимиран кроз многе стихове Новог завета у којима су тадашњи оци проналазили потврду за мистичку аскетску праксу.

(Јн. 14, 2) У кући Оца мојега станови су многи. А да није тако, зар бих рекао: Идем да вам припремим место.

Један од таквих стихова на који се и Св. Макарије Египатски позива у својим *Духовним хомилијама* тумачимо да указује на напредак духа ка Богу који је све неутаживији што је ближе Творцу, чезнући за потпуним сједињењем.[15] Стремљење ка Богу је двоструко бесконачан процес. У једном смислу је тако с обзиром да се наставља у вечном животу, а у другом с обзиром на то да је Бог по себи вечан и бесконачан у добру и врлини. На тај начин и душа се стално изнова засићује и остаје незасита те Божанске светлости као манифестације Његових енергија.

Упркос овим објашњењима, кроз историју тумачења мистичких пракси лако је долазило до неслагања или потпуног преокрета, те одбацивања датог учења.[16] Познато је да је Жан Даниелоу посветио можда највише пажње овом појму, дајући му вероватно и највећи кредибилитет међу тумачима. У својој књизи *Платонизам и мистична теологија*, спрам наслова, он ставља акценат на компаративну анализу некадашњих платонистичких поставки света и оних које се налазе у теологији Св. Григорија Ниског, тиме долазећи до видно несводивих суштинских разлика, већ због саме чињенице да у платоновски виђеном космосу нема вечног напретка ка усавршавању, с обзиром на то да се оно коначно постиже након повратка свету идеја. Као потпору овом објашњењу и веровању у поменути мистички аспект, Даниелоу наводи поређења са светитељима попут Св. Бригите, Катарине Сијенске, Терезе Авилске, Јована од Крста и Фрања Салешког.[17] Главни проблеми ове аналогије која је требало да послужи као одбрана Св. Григорију Ниском леже донекле у временском јазу између њега и поменутих светитеља, који се протеже скоро на миленијум (од XIV до XVII века у којима су они живели). Не нужно, али овога пута свакако заједно са тим распоном долази и проблем различитих религијских пракси у хришћанству раног православља и средњег доба католичанства, за које се поуздано зна да носе аутентичност местâ и временâ у којима су настале.

Опет, Екехард Миленберг (Ekkehard Mühlenberg) не дели мишљење Даниелоа, сматрајући да се ради о инспирацији и побијању Евномија, с обзиром на то да је овај сматрао да се суштина Бога може спознати, у сагласности са именима која се као врата отварају према суштинама (Бог – нерођен; Син – рођен; Свети Дух – сила Оца која је надахнуће Сина), те да је Григорије Ниски развио своју теорију о епектази тек да би побио ово учење, тиме истичући немогућност спознаје божанске суштине (οὐσία). Оваквом перспективом Миленберг истовремено потпуно негира нужни мистицизам учења.[18] А такав мистицизам је директно повезан са есхатолошком тежњом људског

---

15 „Као што портретист помно проматра царево лице и црта, те када је оно окренуто к њему пазећи на његов рад, он црта портрет лако и добро, но кад цар одврати лице, он не може цртати јер лице није загледано у сликара; на сличан начин Христос, добри уметник, за оне који верују у Њега и стално Га созерцавају, непосредно слика небеског човека по Своме властитоме лику. [...] Као што златник, ако не носи отисак царевог лика, не доспева на тржницу и не одлаже се у цареве ризнице, већ се одбацује, тако и душа, ако нема лик небеског Духа у неизрецивоме светлу, чак и да је Христос утиснут у њу, није подобна за небеске ризнице, те је одбацују добри трговци Царства, апостоли.“, Св. Макарије Египатски, XXX *Омилија*, 4, 5. http://www.verujem.org /sveti_oci/svmakarije.html

16 Тумачења која следе се ослањају на текст: в. фусноту 14.

17 *Исто14*, 567.

18 “Indeed, Mühlenberg denied that the idea of a transforming union with God or ’deification’ is to be

живота, па и живота све твари, тиме се усавршавајући онако како је по суштини тог појма и могуће, а то је кроз бесконачност вечности: већ у овом животу чишћењем од страсти и, кључним, задобијањем благодати Духа Светога.

* * *

[...] Јер по својој природи не припада апсолутно ниједној врсти постојећих бића. Отуда, због Његове надсуштаствености, више доликује њему да се именује 'Небићем'[19]

Апофатичко богословље, својствено раним вековима хришћанства, нашло је одзив и корен код многих знаменити отаца раног хришћанства. Овом приликом ми га нећемо дубље појединачно анализирати, како осврт на њега у датом раду јесте важан првенствено ради оне *скривености* коју оно кроз негирање поручује. Својим аскетским и теоријским приступом оно указује на целокупну структуру посматрања и одношења према Створитељу, почивајући на идеји немогућности адекватног ословљавања Њега, а тим путем, и немогућности допирања до његове суштине. Највећа сликовитост апофатичког изражавања среће се код Дионисија Ареопагита, који Га у величини „присутне-скривености“ назива *Тамом*.[20] Григорије Ниски је користио темин διάστημα да означи јаз између створеног света и Бога, неизбежни хоризонт простора и времена.[21] Ипак, Бог не доживљава никакав јаз. Он (јаз) се на онтолошком нивоу односи на различитост творевине од свог Творца, а на епистемолошком на ограниченост људске спознаје Бога. Та празнина између је суштински ненадвладива, али се то ипак постиже благословом Светога Духа.

Но, скривеност која је кључ апофатичког богословља. Акценат на скривености који у њему вероватно достиже своју кулминацију такође пројављује се и са другачијег аспекта, прикривености зла. То је, такође, једна од основних догматских премиса (хришћанског) религиозног учења, где се поново враћамо на термин γνῶσις, важан управо због те двоструке разлике на коју указује: *познања* добра и зла и *незнања* – Бога (апофатичко богословље), неувиђања зла, према којима се формира однос *наклоности* и *ненаклоности* о којима је било речи. Ако је непослушност Богу, која може бити директна или кроз недовољност молитвености и жеље (опет: *наклоност воље*) да се живи по Његовој благодатној промисли један од услова пада у грех, онда је и непознавање и(ли) немогућност прозрења зла свакако друга.[22] Због тога ова метафора *наклоности према угоднику* није апсолутна ни у једном смеру и тиме је управо имплицитно отелотворен пут учења које истинско добро (лепо, мудро) ставља на један

---

found in Gregory. And he also set the stage for a deconstruciton of a 'so-called-mysticism' of Nyssen. In his estimate, one has simply projected the shadow of later medieval mysticism on Gregory's sophisticated theological prose, and so misunderstood his teaching on *epektasis* and indeed that of the Greek Fathers.“, Sferlea 2014, 568, 569.

19 Исповедник 1997, 168.

20 „[...] Ти, драги Тимотеју, у усрдној приљежности /крепком подвигу/ на тајанствена виђења, остави и чула и умне делатности /умствене енергије/, те све чувствено и умно, и све небивствујуће и бивствујуће, те се несазнајно устреми ка сједињењу, колико је могуће, са Оним који је изнад сваке суштине и сазнања. Јер са тим ни са чим невезаним и одрешеним чистим иступом из себе и из свега, све оставивши и од свега се ослободивши, бићеш узведен према надсуштаственом зраку божанске таме.“, Ареопагит 2015, 147.

21 Brill 2010, 221.227.

22„Наиме, зло би било сасвим недејствено (неделатно) уколико се не би украсило неким добрим које би преваренога привукло ка томе да пожели зло.“, Ниски 2003, 45.

пут коме је страна свака двојност и млакост релативности. Осврћући се на Првородни грех као највећу заблуду, прах од кога је створен Адам апострофиран је сада у својој јачини, јер је враћање њему од тога момента постало не само пука цикличност телесног живота, већ знак и пројава суштинске смрти човека. Концепт одузимања овог нагласка који смо управо поменули постоји тек од новозаветног доба и сво умеће верујуће особе је у приближавању овој једноставној истини.

Хајдегерова рефлексија *ка-смрти*

Иако је Хајдегерова филозофија несводива на хришћанску, постоје довољно јаки разлози да јој се окренемо у светлу аналитике положаја човека у свету. Главни разлог због кога Хајдегер дели егзистенцију на аутентичну и неаутентичну је начин отворености (нем. *Unverbogenheit*, *Erschlossenheit*) Тубивствујућег (човека) ка себи и животу. Мада нећемо детаљно разрађивати ову концепцију, важно је да *обелодањивање* које помиње разумемо у својству првог одређења Тубивствујућег кроз отвореност која је својство света, али која се манифестује на начин само-одређивања у својству оног бити-овде, које је кључна особина Тубитка.[23] Како је Хајдегер на више начина и више термина објашњавао аспекте онога што називамо „истином“, у циљу избегавања лажне синонимије није згодно користити са̂му ту реч за даље означавање неких односа у његовој филозофији. Однос који смо управо поменули јесте тек један од аспеката који смо желели да истакнемо као истину нужну за схватање суштине која устројава постојање могућности, а тиме и бивствовања.[24]

У поретку света где се људско биће нужно одређује као *бити-овде*, постоји још једна неотуђива перспектива његовог живота, оно, слободно речено, *бити-тамо* – смрт. Хајдегер се јасно ограђује од ставова метафизике, биологије, психологије, па и теологије у овом питању, мада последњој даје неку врсту кредибилитета, јер се она на онтичком нивоу односи као душа према Богу, а на онтотеолошком као утканост трансцендентне слике о нама са̂мима која се најпре налази у Богу.[25] Али, ако претпоставимо да је нужан однос ка смрти оно што треба да обликује Тубивствовање као оно које постаје целовито када достигне ту тачку, увидећемо зашто је свест о устројству живота *ка-смрти* једини прави облик егзистирања, или, аутентична егзистенција. Том тежњом човек се увек унапред одређује из перспективе свршене будућности[26] и посматра себе као потенцијалну целину. Парадокс тог стања је да се сва егзистенцијалност прекида у тренутку достизања тачке смрти, те се чини да тиме егзистенцијална анализа никада није готова, као ни сама егзистенција, јер Тубивствовање престаје да буде у могућности да је буде свесно и да је живи. То је истовремено и критика упућена Хајдегеру: „Ма која аутентична егзистенцијална могућност је она коју Тубитак коме припада може актуализовати“[27], или, једноставније речено, изгледа да Тубитак може присвојити чак и оно што му по различитости своје природе не припада и чију границу феноменолошки не може прећи због трансцендентне природе смрти, што је, ван контекста гледано, немогуће. Но, баш у тој замерци почива кључно неразумевање Хајдегера, као и његова

23 Wrathall 2005, 339.
24 *Исто.*
25 Mulhall 2005, 302.
26 Неки језици, попут енглеског, чак имају и то глаголско време које означава радњу која ће бити завршена у одређеном тренутку у будућности (енг. Future Perfect).
27 “Any authentic existential possibility is the one that might be made actual by the Dasein whose possibility it is.”, Mulhall 2005, 304. (сопствени превод)

одбрана која циља на то да се смрт може ухватити на неизоставно индиректан начин, као „могућност апсолутне немогућности Тубивствовања“.[28] Управо из тог разлога, ми морамо да изнова свесно бирамо аутентичан начин егзистирања ка смрти, а то нарочито чинимо кроз стања попут анксиозности и стрепње, како се она на исти начин односе према животу, јер, насупрот страху, не поседују конкретан циљ и тачку којој стреме у њеној живој актуалности, наспрам осећања страха који увек има објекат тежње. Беспредметност је из перспективе људске рефлексије главна одлика и смрти и анксиозности, те је због тога антиципација смрти кроз стрепњу, ако ово користимо као синониме у ширем смислу, нужна. Мучнина стања очаја, дрхтаја и стрепње и лежи у томе што човек тежи да их осмисли и опредмети, тиме им дајући завршетак, а себи разрешење. Ови мотиви су сликовитије разрађени код других егзистенцијалистичких писаца попут Кјеркегора и Сартра, те ако ову теорију подржимо и сазнањима из њихових филозофија, видећемо јасно зашто је неаутентичан начин егзистирања исто што и прихватње живота као одраза чињенице да смо у некој ситуацији достигли целовитост бивствовања, за шта смо већ показали да је немогуће.[29]

Закључак

Јасно је да у овом Хајдегеровом излагању структуре одношења и само-одношења Тубитка лежи могућност компаративне анализе са хришћанским учењем, с обзиром на предмет и методологију који деле више заједничких тачака. Такође је уочљиво да је Хајдегер желео да се ограничи од традиционално религијских и метафизичких тумачења с разлогом, али то не значи да не можемо и не смемо да говоримо о томе како је јаз (διάστημα) као граница нашег бивствовања несумњива тачка јединог плодног парадокса за даљи напредак. Називам ово „парадоксом“ јер је са чисто онтичке, трансценденталне, феноменолошке перспективе немогуће превазићи га, али, одредивши се ка Богу, у случају хришћанства, и ка смрти, у случају Хајдегера, ми га превазилазимо.

Разлика је у томе што би се спрам теорије о епектази, наше стремљење ка Богу наставило, док би се у другом понуђеном становишту егзистенција довршила са смрћу. Стога можемо да кажемо да се тачка сусрета интелектуалног и мистичног у јаком смислу дешава у случају хришћанског учења, а интелектуалног и мистичког у слабијем смислу појављује у Хајдегеровом учењу, тиме долазећи до закључка да постоји само квазипарадокс овог проблема. Благослов Светога Духа о коме смо говорили служи да се парадокс надвлада и у овом и у оном животу, у чему би, такође спрам теистички засноване егзистенцијалистичке теорије (што Хајдегерова ипак није у већој или мањој мери на појединим местима), лежао и први и последњи услов остварења сопствене егзистенције.

Још једна сличност коју увиђамо између редова чињеница до сада изношених ставова је важност усмерености будне свести и воље у току нужности, који остају само потенцијални ако се човек, Тубитак, **с намером** не одређује ка њима. У томе лежи заблуделост која може бити случајна, као у причи о лудим девојкама, или намерна, у разним видовима деструкције и аутодеструкције, летаргије или погрешно схваћене концепције, које у својој основи почивају на незнању у сократовском смислу. У хришћанском учењу које је овде наша средишња тема, превладавање тих проблема лежи

28 Heidegger 1967, 262.

29 “Inauthenticity would then be the willingness to believe, and to live as if one believed, that one is identical with one’s present state [...]”, Mulhall 2005, 309.

у схватању и живљењу асиметричног односа суштина и потенцијалног симетричног односа љубави Бога и човека. Због тога би „зло“ схваћено као повређивање другог или чињенице манифеста зла као супротности добру било само један од аспеката целе структуираности човека и његовог месног и темпоралног односа, који тежи атемпоралности квалитета бивствовања у загробном животу. А оно што се јавља у многим учењима, почевши од античког доба, па до савременог, је дуалност односа, или оно што би Хајдегер назвао привативном природом феномена. Јасније речено, привативност је својство нечега да буде схваћено само у контрасту са својом супротности. Ниче, с друге стране, однос спознаје добра и зла контемплира тако да је „добро“ оно што је негативно одређено, с обзиром да ми често најпре објашњавамо „зло“, док „добро“ имплицитно прихватамо, тиме му дајући негативно одређење на нивоу поретка појмова у редоследу објашњавања.[30] На са̂мом крају, оно што нам остаје је реална могућност превладавања зла у ужем и ширем смислу речи, а изнад тога, достизање онтолошке пуноће живота за које се у оба ова учења која се на имплицитним тачкама пресецају, налази практичка перспектива остварења.

Литература

Ареопагит, Д. (2015): *О мистичком богословљу*. Ниш: Међународни центар за православне студије, Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу.

Брјанчанинов, И.: *Аскетски огледи, О Исусовој молитви*, преузето са: https://svetosavlje.org/sr/asketski-ogledi/48/ (15.05.2016.)

Вајнберг, С., преузето са: https://www.goodreads.com/author/quotes/86758. Steven_Weinberg (15.05.2016.)

Египатски, Макарије, *XXX Омилија, са старогрчког и енглеског превели јеромонах Порфирије и Љиљана. Петронијевић,* преузето са: http://www.verujem.org/sveti_oci/svmakarije.html, (15.05.2016.)

Исповедник, Максим (1997): *Мистагогије*. Београд: Нови дани.

Ларше, Ж.-К. (2006): *Теологија болести*. Ниш: Центар за црквене студије, Арс Либри.

Mulhall, S. (2005): *Human Mortality: Hedegger on How to Portray the Impossible Possibility of Dasein*, у зборнику: *A Companion to Heidegger*. Malden, USA: Blackwell Publishing Ltd. Преузето са: http://www.olimon.org/uan/blackwell_companion-heidegger.pdf (15.05.2016.)

Nagasawa, Y., *Hell and The Problem of Evil* (https://www.youtube.com/watch?v=cEXtuiDs5ow); *The Problem of Heavenly Freedom* (https://www.youtube.com/watch?v=J9HhjKPuOJ4), (преузето 15.05.2016.)

Ниски, Григорије (2003): *О стварању човека.* Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 2003, преузето са: http://verujem.org/pdf/grigorije_niski_stvaranje_coveka.pdf (15.05.2016.)

Нови завет (2012): Београд: превод Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве, Библијско друштво Србије; на старогрчком: http://www.greekbible.com/ (преузето 15.05.2016.)

30 Wrathall 2005, 342.

Sferlea, O. (2014): *On the Interpretation of the Theory of Perpetual Progress (epektasis): Taking into Account the Testimony of Eastern Monastic Tradition* Oradea, Romania: Cultura, Wetteren; преузето са: https://www.academia.edu/7869119/On_the_Interpretation_of_the_Theory_of_Perpetual_Progress_epektasis_taking_into_Account_the_Testimony_of_Eastern_Monastic_Tradition_RHE_2014 (15.05.2016.)

The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa (2010): Leiden, Boston: edited by Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero. Преузето са: https://afkimel.files.wordpress.com/2014/05/dictionary-of-gregory-nyssa.pdf (15.05.2016.)

Heidegger, M. (1967): *Sein und Zeit*, Tübingen, Deutschland: Max Niemeyer Verlag. Преузето са: http://busyreadywhat.org/Authors/Heidegger/Heidegger%20Martin%20-%20Sein%20und%20Zeit.pdf (15.05.2016.)

Wrathall, A. M. (2005) *Unconcealement*, у зборнику: *A Companion to Heidegger*. Malden, USA: Blackwell Publishing Ltd. Преузето са: http://www.olimon.org/uan/blackwell_companion-heidegger.pdf (15.05.2016.)

Anđelija Milić

THE CONCEPT OF EVIL OBSERVED THROUGH COMPLENTARY OPPOSITES IN EARLY PATRISTIC THOUGHT

There is an inevitable duality in a domain of human life. Firstly, in the aspect of body and soul, followed by the relationship of micro and macro cosmos. Between these opposing tendencies, said in Heideggerian way, lies the authentic existence brought through the anticipation of death via existential anxiety, trembling, nausea and hope. When it comes to Christianity, these paradoxical states of existence separated by the difference in the essences of God and man, transcendent and transcendental, seem to have the possibility of being resolved through the pairs of terms: simultaneity/ striving, inclination/ disinclination, intellectual/ mystical, since they are already synthetized in God and human constitutional potency. In the light of these quasi paradoxes, we will also try to demonstrate how evil cannot disprove God's Omnibenevolence and to display a potential comparative analysis in the Christianity itself, as well as those concerning Christian and Existentialists' teachings.