

ДОПРИНОС ТУМАЧЕЊУ НИЧЕОВИХ ИДЕЈА ИЗ ХРИШЋАНСКОГ УГЛА

Марко Чајковић*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Ана Млађеновић**
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Филозофија је поље људске знаности у којој се врло ретко налази на оштру самосталност скоро свих стручњака, па ипак, велики број њих се слаже да Фридрих Ниче начелно антихришћански филозоф. Из његових споредних писања о хришћанству, врло је јасно одакле овај сентимент извире. Било би начелно погрешно рећи и да је такав став сасвим неојавдан, будући да јаке речи и тола, блашанна реторика присутна у „Антихристу“ и „Веселој науци“ не оштљава многа простора за тумачење из другој угла.

Циљ овој рада лежи управо у жељи да се испита валидност једне такве могућности. Да ли је, на крају крајева, Ниче био архи-мрзитељ свега хришћанског, или само брутално директни критичар, који се не разбацује еуфемизмима, већ филозофира најбоље што уме — чекићем, што јест, олоом, тврдом рецју?

Кључне речи: Ниче, хришћанство, морал, страдање, спасење.

Увод

Ниче је био, пре свега, филозоф морала. Његови умни мачеви и копља нису нужно уперени против самог Бога и Цркве, већ против доктрине, етоса и начина живота савременог хришћанског живља. Ничеова критика хришћанства, и, заиста, целокупни његов рад, осмишљен је као порука за човечанство. Ово се види колико и кроз његов књижевни

* chajko94@gmail.com.

** ancientchild@hotmail.rs.

стил, толико и кроз његова директна обраћања читаоцима у предговорима. Врло је могуће да је његова опора критика осмишљена са циљем да учмали и инертни хришћански свет тргне из тог стања, и натера га да донесе и афирмише велике одлуке, од животне важности. Тиме, утемељена у свом моралу, хришћанска сфера би настављала свој агон, свој борбени грч, против нихилизма. Даље, из Ничеових дела види се да је њихова централна тема превазилажење самог себе, нешто што ни хришћанској мисли није страна, посебно уколико се у обзир узму концепти као што је аскетизам, пост, врлина, распеће, Евхаристија, али и појмови високе теологије, као што је личност и преображење.

Теотанатологија као упозорење

Оно по чему је Ниче данас најпознатији је свакако декларација Божије смрти (Nietzsche 2001, 119–120). Ипак, Ниче није први филозоф код кога срећемо овај концепт. Пре Ничеа, Хегел је посматрао распеће, Исусову смрт и васкрсење као нужне, али не и нужно негативне, делове дијалектичког процеса. Као што је плуралитет грчког многобожачког света у првим вековима хришћанства претпостављен идеји једног Бога, тако је и сама идеја Бога (Leighton 1896, 601–605), трансформисана на крсту — дијалектичком методом, претпостављањем Оца и Сина, Свети Дух је почео да делује, стварајући тиме темеље Цркви (Redding 2007, 24–25). Хегел је овај догађај посматрао као развој идеја, то јест, као развој људске мисли, и у томе лежи можда и једина сличност са самим Ничеом. Људска мисао је ишла у смеру који је Ниче одредио као непожељан. У смрти Бога, Ниче је видео положај модерног човека пред нихилизмом, а Божију моћ и присуство у свету Ниче је схватао морално-онтологијски (Чизмар 2008, 150). Суштинска разлика, међутим, је у томе што Ниче пружа експлицитну негацију Бога — док је Хегелова теотанатологија од самог Хегела посматрана пасивно, као природан процес, Ниче (2001) изражава жаљење и кајање кроз „лудака“ који по тржници свећом тражи Бога док му се пролазници смеју. Алудирање на Диогена је више него очигледно. „Како ћемо се утешити, ми убице над убицама?“ (120). Величину и космичке последице овог (не)дела Ниче (2001) представља овако: „(ми смо) ...одвезали Земљу од њеног Сунца!“ (120). Затим, уследио је позив присутнима (али и читаоцима!) да сами постану богови, да би макар могли да се прикажу као достојни једног таквог дела.

Да би се разумео значај ових неколико реченица, потребно је консултовати Ничеова друга дела, посебно она у којима представља своје

схватање трагичног као нечег надасве лепог. Наиме, Ниче (2008) је предсократовске Хелене сматрао бољим, вишим сојем од (њему) савремених људи, и на почетку „Рођења трагедије“, врло је недвосмислено упитао: „Најскладнији, најлепши досадашњи људски сој, који је највише изазивао завист и највише подстицао на живот, Хелени — како то?“ Како то да је „управо њима потреба трагедија?“ (3). Ово питање повлачи још једно. Наиме, како је то могуће да људима, који нису тог кова, и нису толико племенити, као што су били предсократовски Хелени, треба трагедија, и то толиких размера, као што је смрт Бога? Тиме Ничеово жаљење постаје још веће.

Ничеов ламент, како уочава Стивен Вилијамс (2006), није реторички начин да се каже да Бог не постоји (91). Смрт Бога се види као смрт теизма, смрт морала, крај једне ере. Бог (и, наравно, Његова смрт) се тумаче социолошки и културно. Мартин Хајдегер (1977) види у једноставним речима „Бог је мртав“ конклузију једног периода западне мисли, који је трајао два миленијума (60–61). У петој књизи „Веселе науке“, написаној пет година после оригиналног дела, дакле, године 1886, Ниче (2001) додаје да је „веровање у хришћанског Бога постало невероватно и већ бацило своју сенку преко Европе“ (xii). Ако ни из чега другог, из овога можемо видети да се ради, пре свега, о хришћанском Богу. Хајдегер ово повезује са крајем једног филозофског тока који је почео са Платоном. Бог за Ничеа, како тумачи Хајдегер (1977), представља скуп свих идеја у свету идеја, и сада, период када су те идеје владале, од Платона па до почетка модерне, нека два миленијума, полако прилази крају (61). Бог, као над-чулни извор је, дакле, изгубио своју оживљавајућу снагу, и ништа више ту не постоји за шта би човек могао да се ухвати, да бу буде компас и ослонац, у космосу који је, фундаментално, бесмислен. Укратко, овде се говори о крају метафизике и доласку нових система вредности (Heidegger 1977, 62). Ови системи вредности би били укорењени у човеку, који сам себи поставља вредности, који је изнад морала, довољно снажне и живе воље, и који у свом поседу налази стандард морала и ствара лац вредности (Nietzsche 2002, 91–92).

Ничеово виђење хришћанског морала

Зашто је Ниче желео да се створи морал на рушевинама старог, такорећи, Бога? Критика морала, или провера свих вредности, је централна тема његових дела, посебно ако се иста посматрају као континуитет (Leiter 2015, 26). Ниче се обрушава на културну доминацију

морала, али не једноставно морала као таквог, већ на *тенус* моралних норми који је на Западу присутан и још како доминантан (Huddleston 2015, 282). Ниче је видео перфекционистичке вредности као извор подмуклог утицаја који „спречавају цветање великих појединаца“ (Leiter 2015, 127). Један проблем, јако присутан код Ничеа, је што он никада није експлицитно навео који је то морал против ког он срља. Период морала који пропада садржи многе социјалне, културне и филозофске правце. У делима „Изнад добра и зла“ и „Анти-Христ“, Ниче (2002; 2005) експлицитно критикује утилитаристу Џеремија Бентама (2002, 119), али и Дарвина, Џона Стјуарта Мила и Херберта Спенсера (2002, 144), Канта (2002, 77; 2005, 9–10), целокупну енглеску филозофију, коју назива „механицистичким заглупљивањем света“ (2005, 143), Лутера (2005, 63), Блаженог Августина, па и самог Апостола Павла, чију мисао назива врхунцем декаденције (2005, 21). Може се афирмисати да Ниче критикује целокупан ток хришћанске мисли. Ван тога, не постоји ништа конкретно што би ујединило горе наведене мислиоце и научнике — једини заједнички именилац је њихов значај за развој и напредак западне цивилизације, формиране на Платоновој заоставштини и теологији Новог Завета.

Ту највероватније лежи главни проблем. Ниче није био једноставан морални релативиста, који је решио да сруши хришћански морални апсолутизам, иако је кроз целокупну његову филозофију присутан јасан приступ субјективистичком схватању света, посебно кроз концепт воље за истином (Cinelli 1993, 38).

Ниче (2002) је видео „моралност господара“ као природно стање човекове моралности, и неке од њених кључних одлика су моћ, племенитост, стваралаштво и независност (258–261) — укратко, индивидуализам. Једино такав човек би био кадар да буде сам себи морални компас и оријентир, у одсуству Бога. Управо на таквог човека алудира и на њега позива „лудак“ из „Веселе науке“ и дозива га у помоћ да оплемени свет који је изгубио (може се рећи и „убио“ Бога). Моралност роба, са друге стране, повремено називана и „моралношћу стада“ (Nietzsche 2002, 41), и њу карактеришу немоћ, слабост, недостатак виталности, али и милосрђе и самилост — архетипне хришћанске врлине. Ниче није, као што би се могло претпоставити, делио људе у црно-беле таборе, сходно њиховим моралностима. Као што је моралност господара била скуп великог броја често конфликтних сила, исто тако то је важило и за моралност роба. Ничеово већ одиста комплексно схватање људске природе додатно компликује чињеница да је он сматрао да у човечанству, народима, па чак и самим појединцима, постоји и једна и друга сила, мање или више изражена (Clifford 1968, 150).

Хришћански морал је Ниче олако, и врло вероватно наивно, сврстао у ропски морал, морал стада, али Ничеов (2005) главни проблем није био нити Бог, нити Христос, нити Црква као заједница — већ институције у периоду модерне: „Наше институције не ваљају ништа — око тога се макар сви слажемо“ (66–67). У истом пасусу, Ниче „пуца“ на Цркву, којој је недостајало животне енергије, и на државу, посебно Немачко царство под владавином Хоенцолерна. У ропском моралу, моралу Хришћана, Ниче није видео ништа што би само по себи, са етичке стране, било лоше — то је било нешто једноставно другачије од господарског, креативног морала, једна метафизичка нужност, нешто што само по себи *мора* да постоји. И морал роба и морал господара су насушни елементи људске онтологије, и прелаз на господарски морал представља просто један виши ступањ човековог напретка, нешто што је боље, веће и узвишеније од човека који тренутно јесте. Да ли то значи да вредности као што је симпатија и милосрђе морају бити склоњени с пута? Иако Ниче (1968) осуђује милосрђе као манифестацију воље за самоуништењем, он не поседује никакву злу намеру према ономе који пати: ако неко чини дело чито из милосрђа, „он то чини да би се он сам осећао боље, а не онај други“ (који пати — прим. аут.) (199). Суштински, то је медвеђа услуга, јер помагач паћеника лишава прилике да сагради и манифестује своју истинску снагу превазилажењем препрека које су пред њега постављене, поред, наравно, чињенице да му намеће срамоту. Имајући у виду да милосрђе према ономе који пати произилази управо из патње, управо Ничеовом схватању патње треба посветити посебну пажњу.

Ничеово и хришћанско виђење патње: једно поређење

Терор и ужас постојања леже у центру не само Ничеове филозофије, већ и читаве филозофије егзистенцијализма. У „Рођењу трагедије“ лако се уочава „титански божански поредак терора“ (Nietzsche 2008, 17). Универзум он види као толико бесмислен да он чак иде толико далеко да сугерише да је боље чак и никада не бити рођен. Како наводи у „Рођењу трагедије“: Прича се древна бајка како је краљ Мида дуго ловио у шуми мудрог Силена, Дионисовог пратиоца, а никако да га ухвати. Када га је најзад ухватио, упита га краљ шта је за људе најбоље и најсавршеније. Укрућен и непомичан, демон ћути, док, најзад, присиљен краљевим наваљивањем, уз грохотан смех, не прасне овим речима: „Бедни кратковечни роде, случаја и тегоба породе, зашто ме присиљаваш да ти кажем оно што би било најбоље да не чујеш? Оно

најбоље — за тебе је сасвим недостижно: не бити рођен, не постојати, не бити ништа. А друго по реду најбоље за тебе, то је — да убрзо умреш“ (Nietzsche 2008, 48–49).

Овим постаје више него јасно да је патња, без изузетка, уграђени део људског постојања. Међутим, патња као таква није проблем. Оно што јесте проблем, је патња без икаквог смисла (Nietzsche 2007, 120), без оправдања, без одговора на „зашто“. Људи могу живети, и живе, са бесконачном количином патње. Ниче имплицира да је оно што нас заправо дотуче када патимо индиферентност космоса према нашој патњи, не и сама патња. Тиме се спајају Ничеова космолошка и антрополошка схватања у један концепт. Филип Кејн (2007) наводи три главна периода у историји филозофије по питању схватања космоса (50):

1. У току првог периода, који је трајао од Платона и у току целе средњовековне филозофије, главно је схватање да је универзум смислен, постављен према рационалним принципима, као место у коме људска бића не само да конкретно живе, него и *треба* да живе. Људско бивање у космосу је нужно — универзум је наш дом;
2. Други поглед је стриктно рационалистички. Универзум је „неутралан“ — сигурно није нама стран, није застрашујући, али, опет, није ни пријатељски настројен. Најважније својство космоса, Бекон сматра, је његова променљивост. Бекон се концентрише на „како“ уместо на „зашто“, слично Аристотелу (Cintas 2003, 67), и тврди да ми, људи, кроз технологију, треба да прилагодимо универзум сопственим потребама;
3. Ничеов поглед на стање ствари је убедљиво најмрачнији. Ми, по њему, уопште не припадамо овде, не разумемо космос, и, што је најгоре, никада нећемо. Наше је да патимо, бесловесно и без икаквог оправдавања.

Ничеово решење није да се препустимо току патње, међутим. Другом моделу који Кејн наводи, Ниче посвећује значајну пажњу, јер му се опире крвничким жаром: треба да престанемо да бацамо време и труд у кихотовском настојању да побољшамо свет око себе складно својим потребама и да смањимо патњу. Напротив, патње треба да буде *више*, да би човек могао да ојача, стане на ноге и сучели се са таквим космосом. Човек „толико пати да је морао да измисли смех“ (Nietzsche 1968, 56). Патња је „...до сада створила у човеку сав бољитак“ (Nietzsche 2007, 44–45). Заратустра врло често говори својим учени-

цима да им жели бол, несрећу и патњу — шта више, он је жели и сам себи (Nietzsche 2006, 113)!

Али, да би та патња била продуктивна, да би створила виши сој људи, који ће истрпети космички догађај као што је смрт Бога (то јест, комплетан губитак вере у смисао реалности) потребно је имати смисао. Зато, Ниче (1997) се обраћа врло директно, у другом лицу, у „Сумраку идола“ читаоцу: „Ако имаш своје „зашто“ за живот, „како“ ти неће бити проблем“ (6). Ниче је сматрао да човек мора себи створити опсцену, илузију, која ће га држати живим, која ће оријентирати и водити цео његов живот, и која ће га претворити у функционалну јединку, без обзира на то што она уопште не мора бити истинита. У томе се види Ничеов субјективизам: чак и да је нечији живот прошао у патњи и страдању, у гоњењу једног идеала, то је ипак боље него бесмислена, свеобухватна, умртвљујућа патња, јер истина онога који пати је за њега једина, искрена реалност. Човек лакше и племенитије пати уколико сам себи створи свој смисао, и тиме одреди сврху и оријентир своје патње.

Хришћанско виђење патње

Патња је централни елемент целокупне хришћанске теологије. Тoliko је присутна да је сам пут Божији ништа до: „Ако хоће ко за мношћом ићи, нека се одрекне себе, и узме крст свој и за мношћом иде“ (Мт. 16, 24). И не само то — Бог пати, и онај ко не пати експлицитно није налик Њему: „И који не узме крст свој и не пође за мношћом, није мене достојан“ (Мт. 10, 38). Јасно је да се страдање Христово поистовећује са патњом, а хришћани су позвани да Га следе „утешени у њиховим невољама да би могли утешити оне који се у истима нађу“ (2. Кор. 1, 4). Важно је нагласити да ово није „апокалиптичка“, тј. новооткривена истина, напротив Христос је јасно говорио ученицима о крсту који треба да понесу као знак по произвољењу, односно слободно прихваћене жртве, али такође упозоравајући их на препреке (уп. Јн. 16, 33; Мт. 10, 22; Мт. 5, 11). Охрабрење, али и позив хришћанима да истрају у патњи јасно је изражено обећањем вечног живота (Мт. 10, 28).

Међутим, концепт патње као идеја богоугодног живота се није појавио са Христом у Новом Завету. Патња је, да се подсетимо, малтене синонимна са људском слободном вољом. Прво слово о патњи, као и прво дело патње, имамо у Пост. 3. Прва патња коју искушавају је самоспознаја, или самосвест, или свест о себи: „Тада им се отворише очи, и видеше да су голи; па сплетоше лишћа смоковог и начинише себи прегаче“ (Пост. 3, 7). Зашто је ова реченица битна? Адам и Ева

су тада први пут окусили спознају самих себе. Будући да прва Божија заповест гласи „рађајте и множите се“ (Пост. 1, 28), они су имали прилике само за међусобну спознају. А сада су били слободни да увиде мане и слабости на овом другом, и да схвате шта је то тачно што би њих повредило. И целокупна разлика између „ово би мене повредило“ и „сада ја то могу на применим на њој/њему“ је једна случајност или незгода. У другом делу Пост. 3, 7 видимо и суштински да се људска природа, приликом грехопада, преоријентисала са „он/она“ на „ја“, јер су они начинили *себи* прегаче (хаљине), а не једно другом. Бог врло јасно оглашава да ће бити много случајности и незгода, и патњи у правом смислу те речи, које ће да одведу њихове мисли у смеру повређивања другог (Пост. 3, 15–19).

То су речи којима Господ куне и жали за својом творевином. Бог сматра да речи нису довољне, и да је потребно да Адам и Ева директно виде шта су изазвали, пошто им се ипак „...отворише очи“ (Пост. 3, 7). Тако да „начини Господ Бог Адаму и жени његовој хаљине од коже, и обуче их у њих“ (Пост. 3, 21). Кожа је саставни елемент многих сисара. Да би се сачинила хаљина од коже, сисар је морао да умре. Овде постоје два имплицитна закључка:

1. Бог по први пут прекорева људски род, показујући му да неће само човек страдати (може се рећи и „патити“), већ читава творевина. У тренутку справљања прегача, само је људски род patio, и Бог је приказао последице по апсолутно све што постоји — као да прећутно говори „Ово се дешава због вас“. Ово је и прва директна лекција коју упућује човечанству. Сама чињеница да је имплицитно убио живо биће зарад те демонстрације показује не да није сасвим одустао од човечанства, већ да није одустао уопште;
2. Ово је последњи чин који Бог чини лично, директно, антропоморфизовано. У прве три главне књиге Постања, Бог је веома антропоморфизован. Он „намести га“ (Адама, човека — прим. аут.) „у врту едемском“ (Пост. 2, 15), Он „иђаше по врту кад захлади“ (Пост. 3, 8), дакле, Бог као да је отишао у слепоподневну шетњу са својом децом после тешког радног дана. Толико је антропоморфизован да би се читаоцу приближило колико је Бог близак човеку. Такав Бог је сушта супротност хладном, калкулисаном, далеком и пасивном Богу какав је, на пример, Платонов Демијург (Mohr 1983, 10).

Горе наведено тумачење елемената Прве књиге Мојсијеве објашњава порекло и узрок патње. Оно што је важније, међутим, је да се овим

етаблира патња као датост читавог људског рода. У историји људске књижевности ово свакако није први пут да се тако нешто дешава. На пример, у „Епу о Гилгамешу“ видимо јасан архетип трагичног хероја са свим његовим карактеристикама. И он се сусреће са смрћу (свог пријатеља Енкидуа). Гилгамешу није нико био раван, сем Енкидуа, и тиме се увећава капацитет његовог личног губитка. Гилгамеш је у Енкидуу спознао самог себе, и та једина психолошка тачка, тај оријентир, био истргнут (Abusch 2001, 615–616). Тако су и Адам и Ева по први пут искусили теотанатологију, смрт Бога. Није Бог доживео смрт, једноставно је „отишао“, без обзира на то колико је био антропоморфно близак људима. Смрт Бога се, по мишљењу Хоџе (2016), тумачи више као Његово „одсуство“ (50). Он је и даље у свету постојања, једноставно је постао „туђин“, изашао из свести и, стога, из живота самих људи. Енкидуова смрт је казна Богова, док су Адам и Ева својевољно учинили оно што су учинили. На тај начин, имамо прво Богоубиство. Будући Његова створења, Адам и Ева су видели себе у Њему, и, обрнуто, Он је видео самог Себе у њима. Утолико старозаветна мисао и спознаје нове дубине очаја у односу на Гилгамеша, и ствара концепт нове свести о Богу и Његовој улози. Отуда, и Ничеова прокламација да је Бог мртав не може никако да се тумачи као тријумф, него као примални урлик, или вапај.

Из Божије даљине, следи да цела Његова творевина, читав космос, престаје да буде човеков дом. Присетимо се, на тренутак, Кејнове (2007) класификације различитих концепција универзума (50). Дакле, иде се из једног филозофског екстрема у други — од космоса као природног становишта за људе, до хладног и непријатељски настројеног обитавалишта.

Виђење патње у „Књизи о Јову“

Књига о Јову је филозофски најинтензивнија књига Старог Завета, може се рећи чак и античке књижевности. Разлог зашто је она толико актуелна за читаву филозофију егзистенцијализма је питање које је универзално и актуелно апсолутно сваком људском бићу: зашто праведан човек незаслужено пати? Незаслужена патња, у смислу Ничеовог егзистенцијализма и хришћанске теологије истовремено подразумева ону патњу која се не може трасирати до свог извора, на пример, непослушности или неког другог личног греха (Waters 1997, 437). Исто тако, Цеват (1966) наглашава да невиност у смислу Књиге о Јову не значи безгрешност Божијег створења, већ одсуство специфичног, легалистичког греха који би био основа за Јовову патњу (95).

Књига не даје директан одговор, али алудира на то да се Бог не може мерити истим моралним стандардима као човек: „Можеш ли ти тајне Божије докучити, или докучити савршенство Свемогућег?“ (Јов. 11, 7). Изузетно су занимљива два супротна поимања односа Бога и Човека:

1. Један је стриктно легалистички — Бог кажњава одмереним казнама у складу са преступом. Бог има своја морална начела, тако да према њима суди људима. Како наглашава Репаја (2019), „...стандардан одговор на постављено питање био је једноставан и заправо га налазимо у другим мудросним књигама Старог Завета, нарочито у „Причама Соломоновим“: „Они који живе у благостању морају бити добри, а они који пате морају бити зли““ (50). Књига о Јову, наравно, успешно руши ову парадигму;
2. Други став, да је патња врло присутна и да не мора стриктно имати везе са одржавањем Завета са Богом, је један врло егзистенцијалистички, може се рећи чак и *ничеански* став. Тиме, и концепт Бога и концепт патње и њена сврха еволуирају и античкој филозофској мисли.

Прво, које су дубине Јовове патње? „Не било дана у који се родих, и ноћи у којој рекоше: Роди се детић!“ (Јов. 3, 3). Ово су врло јаке и тешке речи, међутим, ствари постају још грђе: „Што ми није затворила врата од утробе и није сакрила муку од мојих очију (Јов. 3, 10). Зашто не умрех у утроби? Не издахнух излазећи из утробе?“ (Јов 3, 10).¹ Ове речи су слика амбиса очаја: Јов. 3, 3 јасно упоређује рођење сваког детета са муком. Јов просто не жели да се он сам није родио, већ то жели и *сваком* детету. Толико је сигуран да би свакоме било боље да се није родио. Изостанак првог лица и генерално безлични тон ове реченице нам алудира на универзалност изјаве, јер она није упућена никоме специфично. Он је пожелео да се утроба затвори, да му сакрије „муку од очију“² — цео свет, који он види и појми је, дакле мука.

Миодраговић (1985) уочава да Јов, у тим тренуцима, прво гледа у кога ће да упери прст: Највећи број је оних који за све несреће и зла која им се дешавају бескомпромисно оптужују друге, а не виде своје

¹ Овде би нам ваљало да се кратко присетимо шта је Силен рекао краљу Миди на почетку „Рођења трагедије“: „Оно најбоље — за тебе је сасвим недостижно: не бити рођен, не постојати, не бити ништа. А друго по реду најбоље за тебе, то је — да убрзо умреш.“ (Nietzsche 2008, 13).

² Да би видели ту исту муку, Адам и Ева су исто морали да „прогледају“. „Прогледати“, како се чини, значи доћи у контакт са патњом — толико је первазивна.

мане и недостатке (136–137). Класично теолошко објашњење би било да свет не функционише више по истом принципу као и његов Стваралац, као последица грехопада, будући да су Адам и Ева са собом повукли читаву творевину (Waters 1997, 450). Оно што је још занимљивије је да овде видимо и концепт Бога који пати, уколико се позовемо на принцип по којем Благоје Пантелић (2015) тумачи Славоја Жижека — зашто је Бог допустио Аушвиц? Где је Он био тада? Одговор, по Жижеку, био би да је Бог тада био присутан тада више него икада, распет са онима који су тамо патили (Pantelić 2015, 213)! Ово је једно новозаветно тумачење, јер, као што је утврђено, патња је људска провинција, и да би Бог патио, он мора постати човек. У Књизи о Јову, гледано са становишта историје односа човека са Богом, видимо једну сасвим нову теологију од оне која се иначе може видети у Старом Завету: легалистичко становиште полако нестаје, и отварају се врата за једну нову, блиску и живу теологију страдања. И поред својих спорења са хришћанском мисли, Ниче је овде оправдан у свом схватању осмишљавања патње као инструмента човековог напретка.

Христово страдање као патња и као суштина

Од почетка стварања човек је био призван да себе, а кроз себе и читаву творевину, приведе Богу и кроз заједницу са њим учини себе и свет око себе вечно постојећим. Основно питање које се намеће јесте: да ли је човек, сам по себи, будући иконом дат, а подобјем задат, био способан да без примера своју смртност возглави у Божију бесмртност? Овде долазимо до христологије. Долазимо до савршеног Човека, Сина Божијег, Богочовека, Оног који је људску природу узнео с десне стране Оца и учинио је (потенцијално) бесмртном. Јасно је да Христос јесте утеловљење старозаветног Логоса, али поставља се питање зашто је боголиком човеку био потребан Искупитељ грехова и Спаситељ васељене? Зашто је Бог морао да *испије чашу* (уп. Мт. 26, 39), зашто је морао да пати, да буде понижен? Подсетимо се да је циљ људског постојања човеково обожење. Књига Постања, као што је горе дискутовано, донекле поставља одговоре на питање патње.

Кључно христолошко питање је да ли је и патња инхерентно својствена Богу? Логичан теолошки одговор би био негативан. Веза између патње и греха је у православној теологији одавно искристалисана — патимо јер смо грешни, грешност је последица пале, дефектне природе. Али првородни грех није ни на који начин осујетио ток човековог спасења.

Ипак, човек и његова слободна воља мора да се поштује. Григорије Ниски³ примећује следеће: „Бог је могао, кажу /наши противници/, да силом натера непослушне да прихвате Јеванђеље. Где би онда била слобода избора? Где би биле врлина и заслуга исправног владања?“ Христос јесте свргнуо власт греха над људским родом, али сам грех наставља да се обнавља као последица слободног избора. Наравно, материја (тј. тело) остаје подложно пропадљивости, таква је судбина читавог света. Укратко, сама патња се наставља, све до самог Васкрсења.

Прва Петрова посланица нам даје јасан и концизан разлог зашто је Христос морао да пати и да доживи телесну смрт: „једанпут за грехе наше пострада, праведник за неправеднике, да нас приведе Богу, усмрћен телом, а оживевши духом“ (3, 18). Када тумачимо мало ближе, јасно нам је да је Христос у ствари био више понижаван него што је патио од стране неког безличног извора. Свакаква зла, са директним узроком су Га снашла. Оно што нам није представљено у Новом Завету је, на пример, да ли је Христос од ичега боловао, или да ли Га је задесио неки удес.⁴ За разлику од Јовове, сва Господња патња је имала директан узрок, макар колико ми знамо. Његова патња је сасвим осмишљена, за разлику од Јовове, која (макар Јову) није имала никаквог смисла. Оно што је њима двојици било заједничко је да је патња била метод учења и усавршавања. Христова патња је била *кеноза* (грч. κένωσις — пражњење, чин испражњења), и њену суштину видимо у Посланици Филипљанима: „Него је себе понизио узевши обличје слуге, постао истоветан људима, и изгледом се нађе као човек“ (2, 7); „Унизио је себе и био послушан до смрти, и то до смрти на крсту“ (2, 8). Он је, дакле, постао човек у потпуном смислу те речи, оставивши Своја божанска својства по страни и прихвативши сва људска ограничења (355), како формулише Алистер МекГрат (1997). Наравно, овим Христос не престаје да буде Бог, нити се ремети тријадолошки поредак, нити се руши домострој спасења (Williams 2004, 627–629): „Иако бејаше Син, преко страдања научи се послушности“ (Јевр. 2, 8).

Поставља се *ишитање* узрока Христове патње, сада када је јасно да је она постојала кроз малтене цео Његов земаљски живот. Узрок исте

³ Према цитату у Ларше 2008, 35.

⁴ Разлог ове претпоставке лежи у диференцирању узрока патње, то јест, диференцирању између трагедије и зла у етичком, али не нужно и онтолошком смислу. Трагедија је, на пример, опака болест или саобраћајни удес, јер ти примери нису узроковани директним људским деловањем са злом намером. Убиства, пљачке, силовања и друго су настали након зле намере, и савремена кривичноправна теорија то препознаје. Наравно, постоје и „сиве зоне“, као што је нехат, али дистинкција је у контексту овог рада јасна.

постоји у смислу да знамо због чега Бог пати, али Он не пати зато што је Он сагрешио, већ зато што је човечанство сагрешило. Узрочно-последична веза између греха и патње се у Христу прекида, и повезује на други извор — људску слободну вољу, коју Христос проширује да укључи могућност спасења. У конкретним околностима Његовог живота на земљи, патња има педагошки значај — он показује људима како да пате, да би се докопали спасења. Христос, стога, мора да прође кроз све оно што карактерише људски род — укључујући и педагошко унижење — да би могао људима да покаже како да пате, и још важније, *заисти* да пате. У том смислу, патња и спасење постају смислени, и то је један аспект Христовог имена „Логос“ (λόγος) — ослободивши човечанство тираније греха, он није елиминисао патњу у потпуности, али јој је дао смисао. И тај чин је филозофски толико јак, да чак и човеку антихришћанског сентимента, као што је био Ниче, то представља судбоносну разлику између узноса човечанства у нешто боље, и пада у амбис песимизма и нихилизма.

Закључна разматрања

Још за Ничеова живота било је сасвим јасно где он стоји по питању религије. Овај рад је настојао да покаже да његова учења нису сасвим душевно бескорисна за разборитог тумача његових речи, и познаваоца контекста времена у коме је Ниче живео. Многи су трпели његове вербалне ударе, хришћани посебно, али не мора нужно да се дође до закључка да је њихов узрок била зла намера, као што поједини аутори, као што је Волар (Wallar 1915), мисле. Ничеова идеја о патњи као средству усавршавања човека није уопште страна хришћанској мисли, и још како је присутна у аскетизму. Његова критика била је социолошког карактера: видео је подмуклост и лицемерје свуда око себе и сматрао да треба исте мане јавно да се објаве, како би угледале светлост дана. Уосталом, критика није била ни испод неких нама блиских теолошких величина: „Јеванђеље је јасно: и свети и грешници воле Бога. Религиозни људи Га не воле, и кад год могу, распињу Га“ (Schmemmann 2000, 152). Наравно, то не значи да свака Ничеова мисао носи за хришћане позитивну конотацију. Једноставно, неке теолошке концепте ваља тумачити из његовог угла, јер, на крају крајева, хришћанска и Ничеова егзистенцијалистичка мисао имају исти циљ — да створе од човека нешто боље, то јест, да самом човеку дају методе да од себе створи нешто узвишеније.

* * *

Литература

- Ларше, Жан-Клод. 2008. *Теологија болести*. Превела Радмила Обрадовић. Ниш: Центар за црквене студије.
- Миодраговић, Милован. 1985. „Проблем страдања по Књизи о Јову.“ *Теолошки погледи* XVIII, 1–3: 133–142.
- Репаја, Бранко. 2019. „Теолошки поглед на Књигу о Јову из једне савремене перспективе.“ *Ноема* 7: 41–55.
- Чизмар, Валентина. 2008. „Бивство нихилизма у ‘Вољи за моћ.’“ *Наслеђе* 5, 10: 135–160.
- Abusch, Tzvi. 2001. „The Development and Meaning of the Epic of Gilgamesh: An Interpretive Essay.“ *Journal of the American Oriental Society* 121, 4: 614–622. <https://doi.org/10.2307/606502>.
- Cinelli, Albert. 1993. „Nietzsche, Relativism and Truth.“ *Auslegung: A Journal of Philosophy* 19, 1: 35–45. <https://doi.org/10.17161/AJP.1808.9372>.
- Cintas, Pedro. 2003. „Francis Bacon: An Alchemical Odyssey Through the ‘Novum Organum’“. *Bulletin of the History of Chemistry* 28, 2: 65–75.
- Clifford, Dominic. 1968. „Nietzsche: The Transvaluation of All Values“. *Dominicana* 45, 2: 147–155.
- Heidegger, Martin. 1977. „The Word of Nietzsche: ‘God is Dead’“. У *The Questions Concerning Technology and Other Essays*, прев. William Lovit, 53–115. London: Garland Publishing Inc.
- Hoxha, Mirushe. 2016. „The Nietzschean Verification of the Missing God and Steps to a Completest Self.“ *Religious Inquiries* 5, 10: 49–67.
- Huiddleston, Andrew. 2015. „What is Enshrined in Morality? Understanding the Ground for Nietzsche’s Critique.“ *Inquiry* 28, 3: 281–307. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2014.967807>.
- Kain, Philip. 2007. „Nietzsche, Eternal Recurrence and the Horror of Existence.“ *The Journal of Nietzsche Studies* 33, 1: 49–63. <https://doi.org/10.1353/nie.2007.0007>.
- Leighton, Joseph. 1896. „Hegel’s Conception of God.“ *The Philosophical Review* 5, 6: 601–618. <https://doi.org/10.2307/2176135>.
- Leiter, Brian. 2015. *Nietzsche on Morality*. New York: Routledge.
- McGrath, Alister. 1997. *Christian Theology: An Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Mohr, Richard. 1983. „What Plato’s Demiurge Does.“ *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 112, 10: 1–19.

- Nietzsche, Friedrich. 1968. *The Will to Power*. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage House.
- Nietzsche, Friedrich. 1997. *Twilight of the Idols: Or, How to Philosophize with the Hammer*. Translated by Richard Polt. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Nietzsche, Friedrich. 2001. *The Gay Science*. Translated by Josefine Nauckhoff. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2002. „The Anti-Christ.“ У *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings* [translated by Judith Norman], edited by Aaron Ridley and Judith Norman, 1–69. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2002. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Translated by Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2006. *Thus Spoke Zarathustra*. Translated by Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2007. *On the Genealogy of Morality*. Translated by Carol Diethe. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2008. *The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music*. Translated by Ian Johnston. Nanaimo: Vancouver Island University.
- Pantelić, Blagoje. 2015. „Žižek, Chesterton and Job: The Question of Suffering.“ *Philotheos: International Journal for Philosophy and Theology* 15: 212–219. <https://doi.org/10.5840/philotheos20151520>.
- Redding, Paul. 2007. „Hegel, Idealism and God: Philosophy as the Self-Correcting Appropriation of the Norms of Life and Thought.“ *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*. 3, 2–3: 16–31.
- Schmemmann, Alexander. 2000. *The Journal of Father Alexander Schmemmann, 1973–1983*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Tsevat, Matiahu. 1966. „The Meaning of the Book of Job.“ *Hebrew Union College Annual* 37, 1: 73–106.
- Wallar, William. 1915. „A Preacher's Interest in Nietzsche.“ *Source: The American Journal of Theology* 19, 1: 74–91. <https://doi.org/10.1086/479488>.
- Waters, Larry. 1997. „Reflections on Suffering from the Book of Job.“ *Bibliotheca Sacra* 154, 2: 436–451.
- Williams, David. 2004. „Kenosis and the Nature of the Persons in the Trinity.“ *KOERS* 69, 4: 623–640. <https://doi.org/10.4102/koers.v69i4.320>.
- Williams, Stephen. 2006. *The Shadow of the Antichrist: Nietzsche's Critique of Christianity*. Grand Rapids: Baker Academic.

Примљено: 10. 12. 2019.
Исправљено: 25. 2. 2020.
Одобрено: 1. 4. 2020.

A CONTRIBUTION TO THE INTERPRETATION OF NIETZSCHE'S IDEAS FROM A CHRISTIAN PERSPECTIVE

Marko Čajković

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Ana Mladenović

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: Philosophy is a field of human expertise where a common consensus of nearly every expert is exceedingly rare to find, however, a large number of said experts agrees that Friedrich Nietzsche is, in principle, an anti-Christian philosopher. Upon reading his sporadic writings on Christianity, it becomes crystal clear where such a sentiment arises. It would be, in principle, incorrect to state that such an attitude is unjustified, for strong, blatant rhetoric present in „Anti-Christ“ and „The Gay Science“ doesn't leave much room for interpretation from a more favorable perspective.

The purpose of this paper is precisely the desire to test the validity of such a possibility. Was Nietzsche, after all, a fervent hater of everything Christian, or just a brutally direct critic, the sort that doesn't use euphemisms, and instead philosophizes the best he can — with a hammer, that is, a direct, hard-hitting word?

Key words: Nietzsche, Christianity, Morality, Suffering, Salvation.