

Toma GRUICA

Karl-Franzens Sveučilište u Grazu, Odsjek za filozofiju

Universitätsplatz 3a/II

A - 8010 Graz

toma.gruica@protonmail.com

NIHIL-ONTO-TEOLOGIA: SUVREMENA ONTOLOŠKA ANALIZA TEOLOGIJE I FILOZOFIJE IVANA SKOTA ERIUGENE

Sažetak

Članak ima za cilj uokvirenje središnjeg paradoksa – bitak kao „ništa” - istražujući teologiju Ivana Skota Eriugene, Heideggerovo odbacivanje onto-teologije, Przywarina analogia entis i kontrast između arborescentne i rizomatske metafizike kroz filozofiju Jean-Luc Mariona. Izraz „Deus est nihilus...” predstavlja jedinstveni izazov u smislu jezika i filozofije, kako možemo govoriti o nečemu što „nije”. Ideja „teologije bez bitka” Jean-Luca Mariona ključna je za ovo istraživanje jer sugerira način govora o božanskom koji nadilazi tradicionalne jezične strukture. Heideggerova vlastita evolucija u mišljenju, od prvobitnog isključivanja pojmova poput „duha” i „Boga” do pisanja o njima, također naglašava važnost jezika u oblikovanju našeg razumijevanja božanskog. Stoga, ovaj rad istražuje Eriugeninu filozofiju i teologiju, s potkrepljenjima iz djela Ericha Przywara, Martina Heideggera i Jean-Luca Mariona, kako bi se ispitao njegov pristup jeziku i pojmovima ništavila, bitka i Boga, kroz objektiv suvremene ontologije. Istražuje načine na koje Eriugenine ideje o bitku i ništavilu doprinose našem razumijevanju onoga što znači govoriti o nematerijalnom i božanskom.

Ključne riječi: Ivan Skot Eriugena, Martin Heidegger, ontologija, filozofija jezika, negativna teologija.

Uvod

„Za njega, bitak je ništa...”, bio je zaključak mojeg profesora prof. dr. sc. Hrvoja Relje, kojemu, u znak prijateljstva i poštovanja, posvećujem ovaj rad, na predavanju o Heideggerovoj ontologiji. Ta ideja, da je „bitak ništa”, taj prividni paradoks, gdje su i „bitak” i „je” potvrda za „nešto”, a ipak kažemo da je „ništa”, nije me odvratio od zadržavanja na toj misli. „Bitak nije ni-što”, nije li to istinito? Bitak nije-„što”; nije biće, nije neko određeno „što”. Ali kako možemo govoriti o ničemu? U jednom prethodnom predavanju raspravljalo se o filozofiji Ivana Skota Eriugene, koji u

svojem djelu *De Divisione Naturae* piše *Deus non est*.¹ Daleko od toga da je Eriugena bio ateist, utoliko, Eriugena piše da „Bog jest“, premda „jest ništa“, a ne „Bog nije“ ili „nema Boga“. Isti zaključak vrijedi za promišljanja Martina Heideggera, koji je u privatnom životu bio katolik i koji se protivio kategorizaciji svoje filozofije kao ateističke, najslavnije protiv Sartrea² i Coplestona.³

Je li govor o ničemu tek izostavljanje nečeg? Na jednom predavanju u Zürichu 1951. god. Heidegger je na upit studenta odgovorio: „Ako bih ikad napisao teologiju, što me ponekad privlači da napravim, riječ bitak ne bi se pojavljivala.“ Slično, u uvodnom dijelu Bitaka i vremena, Heidegger najavljuje izostavljanje pojmova poput duh, um, razum, Bog, samo da bi s protekom godina pisao i o duhu, umu, razumu, pa i na samom kraju svojeg stvaralačkog života o tome da „samo nas (jedan) Bog može spasiti“.⁴ Ovaj rad će se prvotno baviti stoga filozofijom jezika izostavljanja, onog što je Jacques Derrida u svojoj filozofiji nazvao *trace*, gdje će se izostavljanje poistovjetiti s govorom o ničemu, u kontekstu negativne ontologije.⁵ Rad se bavi onim o čemu Heidegger šuti, a ipak mnogo toga govori, i ta će šutnja biti pretočena u govor kroz analizu teologije Iva-

-
- 1 Sve referencije na *Periphyseon* Ivana Skota Eriugene izvučene su iz dva izdanja: Iohannis Scotti Eriugena *Periphyseon* (Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1981.) i Johannes Scottus ERIUGENA, *Über die Einteilung der Natur* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983.). Citati uključuju brojeve stupaca za originalni latinski tekst.
 - 2 Martin HEIDEGGER, „Letter on Humanism,“ *Basic Writings*, David Farrell Krell (ur.), (London: Harper Perennial, 2008.), 254; Jean-Paul SARTRE, *Der Existentialismus ist ein Humanismus* (Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2019.), 148.
 - 3 Frederick COPLESTON, *Contemporary Philosophy: Studies of Logical Positivism and Existentialism* (London: Burns & Oates, 1956.), 176.
 - 4 Heideggerov citat, „Nur noch ein Gott kann uns retten,“ odražava njegov stav da sama ljudska filozofija ne može riješiti duboke krize modernog svijeta. Tijekom svoje karijere, Heidegger je kritizirao tradicionalnu metafiziku zbog njezine ovisnosti o transcendentnim entitetima, poput Boga, koji „spašavaju“ ili utemeljuju njihove sustave mišljenja pružajući temeljni oslonac za razumijevanje bića. U kasnom izlaganju iz intervjua 1966. Heidegger možda sugerira da je njegov vlastiti ambiciozni projekt, prevladavanje metafizike ponovnim promišljanjem pitanja bića bez takve ovisnosti, ostao nedovršen ili neuspješan. Pozivajući se na Boga, on implicira da ograničenja ljudskog mišljenja, uključujući njegovu vlastitu filozofiju, mogu neizbježno voditi natrag metafizičkim okvirima jer nije dovoljno samo ljudsko rješenje. Ta interpretacija oslanja se na Heideggerova kasnija djela gdje se bori sa „zaboravom bića“ i dominacijom tehnologije nagovještavajući neriješenu prirodu njegova filozofskog nastojanja. Martin HEIDEGGER, „Only a God Can Save Us“, *Der Spiegel*, 11. 5. 1966., 193.
 - 5 Jacques DERRIDA, *Of Spirit* (Chicago: University of Chicago Press, 1991.), 1; Jacques DERRIDA, *Specters of Marx* (New York: Routledge, 2006.), 29.

na Skota Eriugene, u govor o teologiji bez pojma „bitka“. Jean-Paul Sartre pogrešno je tu šutnju shvatio kao izostavljanje,⁶ ali u šutnji, ili u izbjegavanju kako je Derrida rekao u svojem *De l'esprit*, ne treba shvatiti kao izostavljanje jer ovom šutnjom Heidegger doista glasno govori. Razlog šutnje je taj što se te koncepte shvaća kao ostatke iz platonske metafizičke tradicije koje je potrebno preispitati, dekonstruirati i ponovno otkriti.⁷

Ovaj se rad temelji na ontološko-hermeneutičkom pristupu, koji nastoji razumjeti teološke pojmove kroz njihovu pojavnost u jeziku i bitku. Umjesto historijsko-dogmatskog ili isključivo filološkog čitanja, primjenjuje se hermeneutika usmjerena na način na koji se pojam „bitka“ (ili njegovo uskraćivanje) pokazuje u tekstu kako u Eriugeninu *De divisione naturae*, tako i u Heideggerovim i Marionovim filozofskim refleksijama. Takav pristup pretpostavlja da su pojmovi „Bog“, „ništavilo“ i „bitak“ ne samo sadržaji mišljenja nego i fenomeni razumijevanja, čija se značenja razotkrivaju unutar same dinamike jezika. Ontološko-hermeneutički okvir stoga povezuje analizu pojmovne strukture s tumačenjem smisla, pri čemu svako poglavlje ne nastoji ponuditi sustavno rješenje, nego otkriti način na koji se božansko otvara i skriva u jeziku filozofije.

1. *Periphyseon* Ivana Scota Eriugene

Ivan Skot Eriugena (Ervigenae Iohannis Scotti), irski filozof iz 9. stoljeća, konstruira teološki sustav u djelu *Periphyseon* (*De divisione naturae*, „O podjeli prirode“) oslanjajući se na neoplatonsku tradiciju, posebno Pseudodionizija.⁸ On zamišlja Boga kao izvor i sudbinu svega bivstvujućeg organizirajući stvarnost u četverostruku strukturu. Ta struktura počinje s 1) onim što stvara, a nije stvoreno, predstavljajući Boga kao neizvorni početak, zatim slijedi 2) ono što stvara i stvoreno je obuhvaćajući prvobitne uzroke ili božanske ideje koje proizlaze iz Boga. Struktura se nastavlja s 3) onim što je stvoreno i ne stvara označujući materijalni svijet osjetilnih bića te završava s 4) onim što ne stvara i nije stvoreno označujući Boga kao konačni cilj svih bića. Ta struktura oblikuje proces ema-

6 Jean-Paul SARTRE, *Being and Nothingness* (New York: Philosophical Library, 1956.), 409–412; Meindert E. PETERS, „Heidegger’s embodied others: On critiques of the body and ‘intersubjectivity’ in Being and Time“, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 18 (2019.), 441.

7 Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.), 46.

8 Stephen GERSH, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition* (Leiden: Brill, 1978.), 1–4; Dermot MORAN, „Johannes Scottus Eriugena“, *History of Western Philosophy of Religion*, sv. 2, Graham Oppy – Nick Trakakis (ur.), (Durham: Acumen Press, 2009.), 37–38.

nacije i povratka: sve stvari proizlaze iz Boga preko prvobitnih uzroka i vraćaju se Njemu.⁹ Ovaj okvir ocrta dinamičan proces emanacije i povratka gdje stvaranje izlazi iz Boga kroz te uzroke i na kraju se ponovno sjedinjuje sa svojim božanskim izvorom.¹⁰ Iako bi ovo moglo sugerirati hijerarhijski poredak, Eriugenin koncept teofanije – Božje manifestacije unutar stvaranja – uvodi složeniju sliku. On piše: „Bog je u svim stvarima, budući da su sve stvari u Njemu, a On je izvan svih stvari, budući da je iznad svih stvari”,¹¹ sugerirajući da Božja prisutnost prožima stvaranje umjesto da samo predsjedava njime. Ta igra transcendencije i imanencije nagovještava stvarnost koja je više međusobno povezana nego što to podrazumijeva kruta hijerarhija postavljajući temelje za dublje istraživanje Božje prisutnosti izvan tradicionalne metafizike, kao što se vidi u djelu Jean-Luca Mariona.¹²

Prva knjiga *Periphyseon* istražuje prvu podjelu prirode: Boga. Oslanjajući se na Pseudodionizija, tvrdi da Bog ne može biti doslovno shvaćen kao supstancija ili esencija. Bogu nedostaju svojstva poput kvantitete, kvalitete ili odnosa i nije ograničen aristotelovskim kategorijama.¹³ Iznad ograničenja mjesta i vremena, Bog postoji u nedostupnoj tami, opisan kao „izvan bitka.” Eriugena čak predlaže da se Bog može nazvati „nebićem” „ničim.” Božja priroda je toliko transcendentna i beskonačna da se ne može definirati ni ograničiti; ne možemo shvatiti što je Bog (*quid est*). Eriugena također tvrdi da ni Bog sam ne zna što je tumačeći tu nepoznatost kao dokaz Njegove beskonačne bogatosti, a ne kao nedostatak. Bog zna samo da postoji (*quia est*), a ne što je. Usredotočuje se na apofatičku teologiju dajući prednost negaciji nad afirmacijom.¹⁴ Tvrdi da su negacije poput „Bog nije dobar” istinitije od afirmacija poput „Bog je dobar” jer se Božja imena primjenjuju samo metaforički na Boga „izvan svega što jest.”¹⁵ Ta se dijalektika proteže izvan teologije: Eriugena također tvrdi da je „čovjek nije životinja” istinitije od „čovjek je životinja” odražavajući njegov racionalistički stav da je „istinska filo-

9 *Periphyseon* II. 549B.

10 S. GERSH, *From Iamblichus to Eriugena*, 18.

11 *Periphyseon* II. 535A.

12 Catherine KAVANAGH, „Eriugena the Exegete: Hermeneutics in a Biblical Context”, *A Companion to John Scottus Eriugena*, Adrian Guiu (ur.), (Leiden: Brill, 2019.), 344.

13 *Periphyseon* I. 443A, 466A.

14 Dermot MORAN, „Eriugena, John Scottus,” *Medieval Science, Technology, and Medicine*, Thomas Glick – Steven J. Livesey – Faith Wallis (ur.), (New York: Routledge, 2005.), 162.

15 *Periphyseon* I. 446D.

zofija istinska religija.”¹⁶ Eriugenina metoda „*plus quam*” (više od) rješava određene probleme jezika naglašavajući Božju transcenciju izvan svih kategorija, uključujući biće i nebiće, nudeći strukturirani i tematski razvoj apofatičnosti. U svojem pisanju nalikuje Plotinu koji u *Eneadama* također koristi jezik koji odražava negativnu teologiju za opis Jednog, izbjegavajući izravne tvrdnje o njegovoj prirodi, dok intelektu pruža nezavršeni pozitivni sadržaj putem izraza njegovih učinaka.¹⁷

Eriugenina ontologija postavlja Boga izvan bitka nadilazeći postojanje i nepostojanje. Opisuje Boga kao *nihilum* - ne kao lišenost, već kao nadobilje preveliko za shvaćanje.¹⁸ Ta dvojaka predodžba ništavila pojavljuje se i u stvaranju: lišenost - Bog kao *nihilum per privationem*, potencijalnost koja nije ni potpuno biće, ni nebiće; i nadobilje - Bog kao *nihilum per excellentiam*, ništavilo po izvrsnosti. Stvaranje nastaje kroz Božje samobjavlivanje - Riječ koja sadržava prvobitne uzroke - i vraća se putem *reditus* (povratka).¹⁹ Izabrani postižu *theosis* (oboženje) stapajući se s Bogom.²⁰ Ipak Eriugenina tvrdnja da su „Bog i stvorenje jedno te isto” i Bog kao „bit svih stvari” sugerira panteizam.²¹ On to suprotstavlja Božjom transcencijom: „Bog ne pripada kategoriji bića jer je iznad svakog bića i nebića.”²² Bog nije biće na način na koji su stvorenja; štoviše, Bog je izvor i temelj svega postojanja, nadilazeći i biće i nebiće. Opisuje Boga kao *nihilum*, ali to „ništavilo” nije odsutnost ili praznina, već označava nadobilje - stvarnost toliko beskonačnu i neshvatljivu da prkosi svim konačnim definicijama.²³ Izjave koje negiraju Božje atribute (npr. „Bog nije dobar”) istinitije su od afirmacija (npr. „Bog je dobar”) jer afirmacije ograničavaju beskonačno na ljudske pojmove.²⁴ Eriugenina metoda ima za cilj ukloniti neadekvatne koncepte ukazujući na Boga koji je „nadbitan”, izvan bitka i shvaćanja.

16 *Periphyseon* I. 511B.

17 Deirdre CARABINE, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition* (Eugene: Wipf and Stock, 2015.), 311.

18 *Periphyseon* I. 443A.

19 Donald F. DUCLOW, „Divine Nothingness and Self-Creation in John Scotus Eriugena”, *The Journal of Religion* 57 (1977.), 110.

20 *Periphyseon* V. 935C.

21 *Periphyseon* III. 678C.

22 *Periphyseon* I. 443A.

23 D. F. DUCLOW, „Divine Nothingness and Self-Creation in John Scotus Eriugena”, 113.

24 *Periphyseon* I. 462B.

Prema Eriugeni, Bog se širi iz Svoje transcendentne tame u vidljivu svjetlost stvaranja.²⁵ Kroz taj vječni proces Bog istodobno stvara Sebe i sva ostala bića. To samostvaranje oblik je samoobjavlivanja gdje se Bog očituje u beskonačnom nizu teofanija - božanskih pojavljivanja (*theophania, hoc est dei apparitio*).²⁶ Eriugena to samostvaranje vidi kao Božje samoizražavanje izgovaranjem Riječi (*clamor dei*), koja ne samo da stvara sve već i sadržava u sebi bit svih stvari. Riječ obuhvaća prvobitne uzroke (*causae primordiales*), koji su vječne ideje ili forme svega što postoji. Eriugena razvija taj koncept oslanjajući se na Augustinovu *De Genesi ad litteram*, Dionizijevu ideju božanskih zraka i Maksimov koncept „božanskih htijenja” (*theia thelemata*) - božanske ideje koje služe kao bezvremenski uzroci svega stvorenog.²⁷ Prvobitni uzroci su beskonačni po broju i jednaki po statusu; primjerice, bitak nema prednost nad dobrotom, niti dobrota prethodi bitku. Svaki uzrok je božanska teofanija smještena unutar Boga kao *Logos*. Tvrdi: „Svako vidljivo i nevidljivo stvorenje može se nazvati teofanijom, odnosno božanskom pojavom.”²⁸

Kroz teofaniju jezik dobiva privremenu ulogu: može opisivati stvorenja kao simboličke odraze božanskih ideja pružajući neizravan uvid u transcendentno. Riječi postaju znakovi koji potiču kontemplaciju, umjesto da budu sredstva konačnog znanja. No i ovdje jezik ostaje posredan i nepotpun - božanska bit ostaje skrivena iza tih manifestacija, a teofanije su tek odjeci neizrecive stvarnosti. Stoga je jezik, premda koristan, tek ljestve koje treba nadići u kontemplativnom uzdizanju. Za Eriugenu, jezik je istodobno nužan alat i nesavršeno; nužan je jer ljudsko razumijevanje i komunikacija ovise o njemu; nesavršen jer stvarnosti koje nastoji izraziti - Božju narav, čin stvaranja, paradoks ništavila - nadilaze njegove mogućnosti. Kroz apofatičku negaciju, paradoksalne opise Boga kao onog iznad bitka i dvostruko poimanje ništavila, Eriugena otkriva napetost između korisnosti i granica jezika. Po njegovu mišljenju, riječi nas mogu dovesti do praga božanskog razumijevanja, ali konačni susret s transcendentnim događajima se u kontemplativnoj šutnji gdje duša izravno dotiče neizrecivo. Eriugena razmišljanja o jeziku odjekuju kasnijim filozofskim istraživanjima

25 *Periphyseon* I. 455B.

26 *Periphyseon* I. 446D.

27 Ilaria L. E. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena* (Leiden: Brill, 2013.), 662, 819; Dermot MORAN, „An Original Christian Platonism: Eriugena’s Response to the Tradition”, *Bilan et Perspectives des Etudes Médiévales* (1993–1998), Jacqueline Hamesse (ur.), (Barcelona: Brepols, 1998.), 481.

28 *Periphyseon* III. 678C.

njegovih granica, od srednjovjekovnog misticizma do modernih mislilaca poput Heideggera, Derridaea i Wittgensteina, potvrđujući njegovu trajnu spoznaju o izazovu izražavanja beskonačnog konačnim sredstvima.

Njegova *duplex theoria* - dvostruki pristup promatranju uzroka u njihovu izvoru i njihovim učincima - središnja je za razumijevanje njegove dijalektičke filozofije.²⁹ Proces stvaranja naziva *exitus*, gdje Bog istječe prema van oblikujući cijeli svemir od najširih kategorija, najvišeg roda, do najspecifičnijih oblika, najnižih vrsta.³⁰ Taj proces slijedi uzročni obrazac gdje slično proizvodi slično: bestjelesni uzroci vode do bestjelesnih učinaka. Kao rezultat, sve što Bog stvara u osnovi je nematerijalno, duhovno i vječno. Bog stvara iz sebe samoga, a sva stvorenja ostaju dio Njega.³¹ U trećoj knjizi *Periphyseon* Eriugena ističe da je Bog prisutan unutar stvorenja i istodobno postoji iznad njega. Sva bića potječu od Božje volje i održavaju se Njegovom snagom, što znači da „ostaju u“ Njemu, kako to shvaća neoplatonička misao. To vodi do ideje da su Bog i stvorenje, na određeni način, „jedno te isto.“ Eriugena objašnjava: „Ne bismo trebali gledati Boga i stvorenje kao dvije odvojene stvari, već kao jedno te isto. Stvorenje postoji unutar Boga samim svojim postojanjem, a Bog, otkrivajući se, stvara sebe unutar stvorenja na čudesan i neopisiv način.“³² Osim toga, sve postoji unutar Božje Riječi. Budući da je ljudska priroda stvorena po Božjem liku, ona sadržava sve biti bića i služi kao „radionica svega“ (*officina omnium*).³³ Na taj način, cijeli svemir je „sadržan“ unutar ljudskog duha, a da čovječanstvo nije palo, sve bi ostalo idejom, čisto i nematerijalno.³⁴ Međutim, fizički svijet, uključujući naša tijela i akcidentalna svojstva, nastao je zbog pada (*propter peccatum*).³⁵ Ta fizička stvarnost dodatni je sloj na izvornoj, čisto mentalnoj i nematerijalnoj tvorevini.³⁶

Za Eriugenu, fizički svijet nije tako čvrst kao što se čini, ovisi o tome kako ljudski um (*nous*) i opažanje (*aesthesis*) međusobno djeluju.³⁷ Mjesto i vrijeme su samo mentalne definicije koje postavljaju stvari, pa stoga po-

29 D. MORAN, „The Reception of Eriugena in Modernity: A Critical Appraisal of Eriugena’s Dialectical Philosophy of Infinite Nature“, *A Companion to John Scottus Eriugena*, Adrian Guio (ur.), (Leiden: Brill, 2019.), 433.

30 D. MORAN, „An Original Christian Platonism“, str. 481-482.

31 D. MORAN, *The Philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989.), str. 256.

32 *Periphyseon* III. 678C.

33 *Periphyseon* II. 530D.

34 D. MORAN, „An Original Christian Platonism“, 482-483.

35 *Periphyseon* IV. 896B.

36 D. MORAN, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, 257.

37 D. MORAN, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, 260.

stoje u umu. Način na koji stvari izgledaju - opipljivo, fizički i vezano uz prostor i vrijeme - dolazi od kvaliteta poput položaja, vremena i mjesta koje okružuju njihovu pravu, nefizičku bit. Na kraju, povratak prirode u njezino izvorno, nefizičko stanje ovisi o preobrazbi ljudske prirode, promjeni koja je omogućena kroz Kristovo utjelovljenje (*inhumanatio*).³⁸ Kada je riječ o Kristu i Trojstvu, Eriugena piše: „Trojstvo je jedan Bog, a jedinstvo Trojstva nije razvrgnuto razlikovanjem osoba, niti je razlikovanje osoba zbunjeno jedinstvom biti”, što naglašava njegovu privrženost trinitarnoj teologiji potvrđujući Oca, Sina i Duha Svetoga kao tri ravnopravne osobe unutar jedne božanske Biti.³⁹ Zbog toga, Eriugena proširuje ovaj okvir na ljudsku dušu, uvodeći „horizontalnu” trihotomiju koja odražava jednakost Trojstva.⁴⁰

On identificira trijade, kao što su *mens* (um), *peritia* (vještina) i *disciplina* (disciplina), predstavljajući sposobnosti duše kao međuovisne i jednake, srodne božanskim osobama.⁴¹ Knjige IV. i V. istražuju povratak (*reditus*) svega stvorenog Bogu postignut ljudskim prihvaćanjem materijalnog u božansko. Vremensko se stapa s vječnim, tjelesno s duhovnim, kulminirajući u raju kao savršenoj ljudskoj prirodi. Oni koji se drže materijalnih iluzija, stvaraju svoj vlastiti pakao. Izabrani postižu teozu, potpuno sjedinjenje s Bogom. Knjiga IV., *tractatus de homine*, temelj je njegova *exitus-reditus* sustava. Ispituje stvaranje, pad i obnovu čovjeka, postavljajući ljude kao posrednike između životinje i anđela. Njegova radikalna egzegeza pomiruje paradokse (npr. „čovjek je, i nije životinja”) kao znakove uzvišene ljudske uloge. Eriugena tvrdi da se proturječni predikati primjenjuju i na Boga, i na ljudsku prirodu, odbacujući „razumnu životinju” kao neadekvatnu definiciju. Čovječanstvo zrcali božansku transcendenciju: kao što je Božja bit nespoznatljiva, tako i ljudi shvaćaju svoje postojanje, ali ne i svoju prirodu. Oboje su beskonačni i nedefinirani, odražavajući neoplatoničko jedinstvo. Savršena ljudska priroda, utjelovljena u Kristu, stapa se s Bogom (*teozu*) nadilazeći vrijeme i stvorenost.⁴²

Iako ga mnogi optužuju za panteizam, u *Periphyseonu* možemo pronaći naglasak na razlici: ljudi su stvoreni, Bog je Stvoritelj. On razlikuje Stvoritelja od stvorenja istodobno tvrdeći da savršeno čovječanstvo, utjelovljeno u Kristu, dijeli božanske atribute po milosti. Krist, potpuno

38 *Periphyseon* I. 485B.

39 S. GERSH, *From Iamblichus to Eriugena*, 157.

40 D. F. DUCLOW, „Divine Nothingness and Self-Creation in John Scotus Eriugena”, 121.

41 Henri DE LUBAC, *Theology in History* (San Francisco: Ignatius, 1996.), 555–556.

42 Deirdre CARABINE, *John Scottus Eriugena* (Oxford: Oxford University Press, 2000.), 16, 77.

čovjek i Bog, personificira ljudski potencijal: „*Ono što se dogodi u Glavi [Krist] dogodit će se u cjelini [čovječanstvu].*“⁴³ Spasenje nadilazi vrijeme - savršeno čovječanstvo već vječno postoji u Bogu. Poriče da je čovječanstvo mikrokozmos sastavljen od dijelova svijeta, a umjesto toga, čovjek zrcali cijelo stvorenje, definiran kao „intelektualni koncept vječno oblikovan u božanskom umu“⁴⁴ - univerzalna definicija koja odražava sveobuhvatnu ulogu čovječanstva u ujedinjenju stvorenja. U knjizi IV. Eriugena istražuje kako ljudska priroda zrcali božansku transcendenciju. Za razliku od anđela, samo ljudi nose Božju sliku uzdižući ih iznad nebeskih bića. Čovječanstvo prije pada posjedovalo bi potpuno znanje o Bogu, sebi i stvorenju.⁴⁵ To se zrcaljenje proteže na epistemologiju: Bog zna da jest, ali ne i što jest; ljudi slično shvaćaju svoje postojanje ostajući u neznanju o svojoj biti.⁴⁶ Ljudsko neznanje o sebi tako zrcali božansku neizrecivost. Ljudska je priroda, poput Boga, bezgranična i otvorena beskonačnim mogućnostima. Eriugena uspoređuje božansku transcendenciju i imanenciju s odnosom čovjeka prema svijetu. Njegova dijalektika naglašava jedinstvo: stvorenje je utkano u ljudsku prirodu, koja povezuje sve stvari i kroz koju će se sve vratiti Bogu.⁴⁷

Eriugena također reinterpreтира *creatio ex nihilo* - stvaranja iz ničega - ne kao čin koji proizlazi iz praznine, već kao stvaranje iz Božjeg vlastitog „ništavila.“ „Ništa“ iz kojeg svijet nastaje, jest božanska bit, nebiće toliko moćno da rađa sve što postoji.⁴⁸ Bog je imanentan kao temelj svega stvorenoga, ali ujedno i posve transcendentan, skriven u „božanskoj tami“ - metafori neizrecivosti. Jezična analiza Eriugenina teksta usredotočuje nas na njegovu nemoć u opisivanju božanske stvarnosti. Koristi apofatičku i katafatičku dijalektiku kako bi navigirao ovim problemom. Dok afirmativna teologija (*kataphasis*) Bogu pripisuje određene osobine (npr. dobrotu, mudrost), Eriugena tvrdi da su one samo privremene metafore.⁴⁹ Negacije (*apophasis*) su istinitije jer priznaju Božju transcendenciju:⁵⁰ „Bog nije dobar“ ispravlja antropomorfnu ograničenja, ukazujući da božanska dobrota nadilazi ljudsko poimanje.⁵¹ Ta metoda

43 *Periphyseon* II. 545A.

44 *Periphyseon* IV. 768B.

45 *Periphyseon* IV. 778C.

46 *Periphyseon* V. 919C.

47 *Periphyseon* IV. 760A.

48 D. MORAN, „Johannes Scottus Eriugena“, 41.

49 D. MORAN, „Johannes Scottus Eriugena“, 42–43.

50 Deirdre CARABINE, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition*, 311.

51 *Periphyseon* I. 462B.

proteže se i na antropologiju: „Čovjek nije životinja” negira reduktivni materijalizam, naglašavajući racionalnu i duhovnu dimenziju ljudskog bića. Eriugena koristi paradokse (npr. Bog kao „biće i nebiće”) kako bi destabilizirao fiksne koncepte potičući intelektualnu poniznost pred Bogom. Simbolički jezik (npr. svjetlo, tama) služi heuristički usmjeravajući pozornost izvan doslovnog značenja. Za Eriugenu, možemo smatrati, jezik je tek privremeni alat - nešto što se mora transcendirati u kontemplaciji neizrecivog i nerazumljivog.⁵² Periphyseon donosi metafizičku inovaciju u identificiranju Boga kao „nebića”, što potkopava klasičnu ontologiju, odbacujući pokušaje da se božanstvo ukalupi u kategorijalne okvire.⁵³ U otkrivanju krhkosti jezika, možemo smatrati da Eriugena predviđa kasnije kritike metafizičkog diskursa, poput „onto-teologije” Martina Heideggera i logocentrizam Jacquesa Derride.⁵⁴

Richard Dawkins, u kritici tomizma, upada u srodan argument: „Što je biće veće, to je i njegovo djelo veće; dakle, najveće djelo Boga u stvaranju svijeta bilo bi nepostojanje.”⁵⁵ Ta redukcija *ad absurdum*, uspoređena s mravom koji nosi list tri puta veći od sebe, unatoč tome što premašuje bit Tominih pet puteva, nenamjerno dodiruje Eriugenin uvid. Ako Bog toliko nadilazi postojanje - i materijalno i metafizički - da je On „ništa”, tradicionalna zamisao „prvog uzroka” kao najvišeg dobra opstaje, ali samo u smislu pripisivanja. Stvaranje *ex nihilo* stoga je stvaranje „ni iz čega” umjesto „iz ničega”, čime se očuvava božanska različitost. Ta negacija naglašava temeljno ograničenje jezika: riječi poput „biće”, „dobro” ili „istina” vezane su uz konačno ljudsko iskustvo i ne mogu obuhvatiti božansku bit. Jezik može tek naznačiti neizrecivo, ali ga nikada ne može definirati, pa šutnja postaje nužan pratitelj govora kada se suočavamo s božanskim. Eriugenino shvaćanje Boga kao onog iznad bitka dodatno naglašava neadekvatnost jezičnih okvira.⁵⁶

2. Onto-teologija Martina Heideggera

U Eriugeninu shvaćanju, granica jezika postaje mjesto dodira između Boga i mišljenja. Ta granica, gdje govor prelazi u šutnju, otvara

52 D. MORAN, „An Original Christian Platonism”, 485.

53 *Periphyseon* I. 511B.

54 S. GERSH, „En-Countering Periphyseon: An Essay in Reading Heidegger and Eriugena”, *Eriugena and Creation: Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenan Studies* (Turnhout: Brepols, 2014.), 559.

55 Richard DAWKINS, *The God Delusion* (New York: Black Swan, 2007.), 77–80.

56 *Periphyseon* I. 443A.

prostor koji će stoljećima kasnije Heidegger nazvati zaboravom bitka. U tom smislu Heideggerova kritika može se čitati kao produžetak Eriugenina nastojanja da misli Boga izvan pojma „bića“. Odnos između bića i Boga predstavlja vječnu napetost u zapadnoj metafizici, kojoj Martin Heidegger i Ivan Skot Eriugena pristupaju iz radikalno različitih, a ipak neočekivano rezonantnih perspektiva. Usporedo s Eriugenom, Martin Heidegger pristupa pitanju bitka, razlikujući bitak od bića. U djelima poput *Sein und Zeit* (*Bitak i vrijeme*) Heidegger nastoji oživjeti zaboravljeno pitanje bitka, tvrdeći da je tradicionalna metafizika svela bitak na najviše biće - poput Boga - ili ga poistovjetila s bićima.⁵⁷ Kritizira tu tendenciju, koju naziva onto-teologijom, jer zatvara autentičnu tajnu postojanja. Piše: „Božanstvo ulazi u filozofiju kao bog filozofa, to jest, kao bog onto-teologije.“⁵⁸ Za Heideggera, bitak nije transcendentno biće, već imanentna, nedokučiva stvarnost koja se otkriva kroz ljudsko postojanje (*Dasein*) i svijet. Umjesto da postulira Boga izvan bitka, Heidegger se usredotočuje na otvorenost pitanja bitka, često se obraćajući poeziji i tišini kako bi izrazio ono što se ne može u potpunosti shvatiti. Za Heideggera je bitno naglasiti njegovo uvjerenje da je zapadna metafizička tradicija, počevši od Platona nadalje, dosljedno pogrešno shvaćala bitak tretirajući ga kao biće - entitet s definiranim svojstvima - umjesto kao uvjet mogućnosti svih bića i otkrivanje bića uopće (*Aletheia*). Za Platona, istina i bitak nalaze se u tom višem području, a razum postaje alat kojim se to može shvatiti. Heidegger ovaj dualizam vidi kao osnivački gest metafizike postavljajući presedan koji odjekuje kod Aristotela, srednjovjekovne skolastike pa sve do modernih mislilaca poput Kanta.⁵⁹

U čemu je problem? Ovaj okvir daje prioritet statičnom, racionalnom „biću“ nad dinamičkim, doživljenim iskustvom postojanja i bitka. Heidegger se uvelike oslanja na Friedricha Nietzschea koji je kritizirao platonizam kao izobličenje stvarnosti i „posljedni idol.“ Nietzsche je tvrdio da Platonovi vječni oblici nameću lažnu stabilnost na kaotičnom toku postojanja - vječno promjenljivoj prirodi života. On je platonizam opisao kao prekrivanje „voljom za moć“ kao „voljom za istinom,“ gdje filozofi preuzimaju kontrolu nad stvarnošću tako što je zamrzavaju u racionalne kategorije. Dok se Nietzsche raduje „padu“ metafizičkih idola, Heidegger traži izlaz - ne samo kako bi dijagnosticirao problem već kako bi ponovno otkrio nešto dublje: prvobitni osjećaj bitka koji prethodi i izmiče racional-

57 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 24.

58 M. HEIDEGGER, *Parmenides* (Bloomington: Indiana University Press, 1992.), 279.

59 M. HEIDEGGER, *Kant and the Problem of Metaphysics* (Bloomington: Indiana University Press, 1990.), 4, 7-9.

nim kavezima.⁶⁰ Njegov pristup temelji se na fenomenologiji, metodi koju je naslijedio od svojeg učitelja Edmunda Husserla, ali ga transformira. Husserl je koristio fenomenologiju za opisivanje bitnih struktura svijesti, i dalje vezanih uz racionalnu analizu, a Heidegger preusmjerava fokus na samo postojanje. On tvrdi da se bitak otkriva ne kroz apstraktne esencije, već kroz doživljena iskustva - poput tjeskobe, brige ili usklađenosti sa svijetom.⁶¹ Ta stanja otvaraju prozor u bitak koji metafizika zasjenjuje svojim fokusom na kategorije i uzroke.

U tom pogledu mislioci od Aristotela, preko Tome Akvinskog, do Hegela, Kanta i Nietzschea svode bitak na „najviši entitet“. Heidegger to smatra fatalnom pogreškom. Preobraćajući bitak u puki objekt ili „re-surs,“ metafizika mu oduzima njegov „misterij“ i dubinu. To svođenje potiče modernu znanost i tehnologiju gdje priroda i čovječanstvo postaju sirovine za eksploataciju - fenomen koji Heidegger povezuje s porastom nihilizma, gubitkom smisla u svijetu kojim dominira instrumentalni razum.⁶² Nietzsche je nazvao kršćanstvo „platonizmom za narod,“ šala koju Heidegger na svoj način ponavlja. On gleda na kršćansku teologiju kao ključnog nositelja platonske metafizike, osobito u njezinu onto-teološkom obliku. Prema Heideggeru, srednjovjekovni mislioci oblikovali su Boga kao krajnji uzrok i bit jačajući metafizičku naviku ukorjenjivanja bitka u vrhunskom entitetu. Heidegger se ne usredotočuje na moralne ili kulturne uloge kršćanstva, već na način na koji ono perpetuira ovaj racionalni, kontrolirajući pristup postojanju. Raspadanje metafizike kod Heideggera odjekuje kroz misao 20. i 21. stoljeća; filozofi poput Jacquesa Derrida, Emmanuela Levinasa i Jean-Luca Marina nasljeđuju njegovu sumnjičavost prema tradicionalnim okvirima. Heideggerov utjecaj leži u njegovu inzistiranju da ponovno razmislimo o biću izvan granica razuma i teizma - izazovu koji nastavlja oblikovati filozofske rasprave. Heideggerova kritika nije samo akademsko promišljanje o sebi. To je poziv da preispitamo način na koji živimo u svijetu kojim sve više dominira tehnologija i kalkulacija. Otkrivanjem metafizičkih korijena te dominacije, on nas poziva da se ponovno povežemo s fundamentalnijim iskustvom postojanja - onim koje je neuhvatljivo, misteriozno i neprevedivo u formule.⁶³

60 S. GERSH, „En-Countering Periphyseon: An Essay in Reading Heidegger and Eriugena“, 561.

61 S. GERSH, „En-Countering Periphyseon: An Essay in Reading Heidegger and Eriugena“, 583.

62 M. HEIDEGGER, *The Question Concerning Technology* (New York: Harper Perennial, 2013.), 29.

63 D. MORAN, „The Reception of Eriugena in Modernity“, 430.

Heidegger uvodi *Dasein* – ljudsku egzistenciju-u-svijetu – kao početnu točku istraživanja. Definiran svojom temporalnošću, konačnošću i sposobnošću preispitivanja vlastitog bića, *Dasein* se suštinski razlikuje od bića klasične metafizike. Heidegger tvrdi da, postavljanjem Boga kao odgovora na egzistencijalna pitanja, kršćanska misao odvlači pažnju od doživljenog iskustva bića te nameće prerano zatvaranje filozofske istrage. Kao što on navodi: „Kršćansko tumačenje svijeta... izgubilo je put u pitanju bića.“⁶⁴ U središtu Heideggerova odbacivanja kršćanske metafizike nalazi se njegov koncept onto-teologije, koji razrađuje kroz svoja djela. Onto-teologija opisuje dvostruku tendenciju u metafizici: 1) poistovjećivanje bitka s bićem te 2) uspostavljanje najvišeg bića – obično Boga – kao temelja svih ostalih bića. Taj okvir, koji Heidegger veže uz Aristotelov pojam prvog uzroka i koji je u potpunosti ostvariv u srednjovjekovnoj skolastici (npr. *esse ipsum* Tome Akvinskog), temeljno pogrešno prikazuje bitak. Identificiranjem Boga kao samog bitka, kršćanska metafizika urušava ontološku razliku – razliku između bitka kao takva i bića koje ono omogućuje – u jedinstveni entitet. Heideggerova kritika postaje osobito oštra u njegovim predavanjima o *Parmenidu* iz 1942., gdje poistovjećuje kršćansko filozofsko shvaćanje Boga s platonskim demiurgom, majstorskim oblikovateljem svijeta: „Božanstvo ulazi u filozofiju kao bog filozofa,“ piše on, „odnosno, kao bog onto-teologije“.⁶⁵ Taj „bog“ nije Bog doživljene vjere, već filozofska apstrakcija koja služi stabilizaciji metafizičkih sustava, po cijenu zaboravljanja dubljeg misterija bitka.

Za Heideggera bitak i Bog predstavljaju namjerno razdvajanje. Njegovo odbacivanje kršćanske metafizike ne znači ateizam, već odbijanje spajanja bitka s Bogom. Taj stav postaje izraženiji u njegovim kasnijim djelima, nakon tzv. *Kehre* (preokreta) u njegovu mišljenju. U svojem predavanju u Zurichu 1951. godine on, poznato je, tvrdi da je pisao teologiju, „riječ 'bitak' ne bi se pojavila.“⁶⁶ Ta izjava odražava njegovu predanost očuvanju autonomije pitanja bitka, odvojenog od teoloških kategorija.⁶⁷ Ipak, Heideggerova kasnija djela također ukazuju na složeniji odnos između bitka i božanskog. U *Beiträge zur Philosophie (Doprinosa filozofiji)*,

64 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 30.

65 M. HEIDEGGER, *Parmenides*, 279.

66 Laurence HEMMING, „Reading Heidegger: Is God Without Being? Jean-Luc Marion's reading of Martin Heidegger in 'God Without Being'“, *New Blackfriars* 76 (1995.), 343–356; Jean-Luc MARION, *God Without Being* (Chicago: University of Chicago Press, 1995.), 64.

67 S. GERSH, „En-Countering Periphyseon: An Essay in Reading Heidegger and Eriugena“, 560.

uvodi koncept „posljednjeg Boga“ (*der letzte Gott*), figuru koja ne označava bitak, već događaj (*Ereignis*) vezan uz otkrivanje i povlačenje bitka. Taj „posljednji Bog“ nije kraj, već oznaka potencijalnog „drugog početka“ za razmišljanje izvan okvira metafizike.⁶⁸ Heideggerov jezik ovdje je namjerno neprobojan naglašavajući da božansko, poput bitka, odolijeva konceptualizaciji. Njegov pristup sugerira teologiju lišenu tradicionalnih metafizičkih ukrasa, koja se usklađuje s njegovim širim projektom da se dopusti biću da bude, umjesto da se definira.

Kada razmatramo Eriugeninu teologiju - njegov sustav emanacije i povratka, izražen kroz četverostruku podjelu prirode - Heideggerova kritika onto-teologije čini se izazovom. Ako se interpretira kao hijerarhija u kojoj je Bog krajnji izvor i cilj svih bića, Eriugenin okvir mogao bi upasti u zamku onto-teologije prikazujući Boga kao najviše biće na vrhu metafizičke ljestvice. U pogledu transcendencije, Eriugenin Bog je radikalno drugi, izvan svih kategorija, dok je Heideggerov bitak intimno povezan sa svijetom i ljudskom konačnošću. Unatoč tim razlikama, obojica se opiru redukciji konačnog - bilo Boga ili bitka - na puki entitet unutar metafizičkog sustava. Eriugena izbjegava onto-teologiju negirajući Bogu bilo kakvo mjesto unutar bitka i bića, dok Heidegger kritizira okvir koji izjednačava bitak s vrhovnim bićem. Međutim, ovdje nam se otvara potencijalna interpretacija Eriugene kroz Jean-Luc Marionovu apofatičku teologiju, osobito njegov koncept „Boga bez bitka.“ Marion tvrdi da Bog uopće nije biće - čak ni najviše biće - već potpuno nadilazi bitak.⁶⁹ Ta perspektiva preoblikuje Eriugenina Boga, osobito njegovu zamisao Boga kao *nihiluma* (ništa), kao nešto izvan svih kategorija postojanja, a ne samo kao vrh lančane hijerarhije. Time što se Bogu uskraćuje mjesto unutar metafizičkog reda, ovaj pristup zaobilazi Heideggerovu kritiku osiguravajući da Bog nije sveden na onto-teološku kotvu.

Heidegger tumači Parmenida i njegovu izjavu da su „mišljenje i bitak jedno i isto“ kao prapovijesni uvid u prirodu bitka, uvid koji pretihodi podjeli subjekta i objekta te metafizičkim okvirima kasnijeg zapadnjačkog mišljenja. Ključno, ova perspektiva je prije onto-teološkog razdoblja - što znači da ne svodi bitak na vrhunsko biće, poput Boga, niti ga smješta unutar hijerarhijske strukture. Heideggerova analiza u *Parmenidesu* također naglašava koncept aleteje, *Aletheia* - istine kao neotkrivenosti ili razotkrivanja - koju on smatra centralnom u Parmenidovoj misli.⁷⁰ Za

68 M. HEIDEGGER, *Contributions to Philosophy* (Indianapolis: Indiana University Press, 1999.), 289.

69 Jean-Luc MARION, *God Without Being*, 12.

70 M. HEIDEGGER, *Parmenides*, 149.

Heideggera jezik nije samo alat već medij kroz koji se Bitak otkriva nama, dok istodobno skriva njegove aspekte, predznamenjući njegovu kasniju ideju da „jezik je kuća bitka.“⁷¹ U *Parmenidesu* se to očituje kao svijest da ono što se kaže o bitku uvijek ostavlja nešto neizrečenim, izostavkom koji ukazuje na neizrecivo.⁷² Baš kao što Eriugena sugerira da je Bog izvan jezika i bitka, Heidegger ističe kako jezik istodobno pokazuje prema bitku i zasjenjuje ga. U oba slučaja, tišina i ono što nije rečeno, postaju ključni za suočavanje s onim što nadilazi artikulaciju, produbljujući raspravu o tome kako se božanskom ili krajnjem može pristupiti indirektno. Parmenidova izjava: „potrebno je reći i misliti da biće jest jer je moguće da ono bude, ali ništa nije nemoguće,“ Heideggeru je još jedan ključni fokus.⁷³ On „ništa“ ovdje tumači ne kao puku odsutnost, već kao duboki aspekt otkrivanja bića. U Eriugeninoj teologiji Bog je opisan kao *nihilum* jer Bog nadilazi biće; slično tome, Jean-Luc Marion se u apofatičkom smislu bavi ništavilom kako bi ukazao na darovanost fenomena, odnosno na transcendenciju i na božansko koje se pojavljuje izvan konačnih kategorija. Heideggerovo shvaćanje Parmenidova „ništa“ usklađuje se s tom osjetljivošću: nije negacija, već uvjet koji otkriva misterij bića. Ništavilo služi kao most prema neizrecivom bilo shvaćenom kao Bog, bilo kao temelj bitka.

Heideggerova analiza odnosa između bitka i Boga dovodi do pitanja može li se njihova razlika misliti bez povratka metafizici. U tom pogledu, teološka tradicija koju predstavlja Erich Przywara otvara drukčiji horizont jer ona ne napušta ontološko pitanje, nego ga preusmjerava kroz pojam analogije, nastojeći zadržati istodobno razliku i suodnos između Stvoritelja i stvorenja. Taj pristup ne suprotstavlja se nužno Heideggerovu, nego mu pridodaje drukčiji ton, ton u kojem transcendencija ostaje neizreciva, ali ne i nedostupna.

3. Analogia Entis Ericha Przywara

Kao što smo spomenuli, u svojim predavanjima o *Parmenidu* iz 1942. god., Heidegger izričito odbacuje ono što naziva „kršćanskim predikdom“ u metafizičkom istraživanju poričući da kršćanstvo uzdiže pitanje bitka u novu dimenziju. Heidegger izjednačava svaki pokušaj govora o Bogu i bitku s platonskim demijurgom; stvaranje sekundarnog oblikovatelja, promašaj krajnjeg izvora bitka. To potiče kritičko pitanje: Možemo li razmišljati o Bogu u smislu bitka i bića i ako možemo, kako? Erich

71 M. HEIDEGGER, *Poetry, Language, Thought* (New York: Harper Perennial, 2013.), 129.

72 M. HEIDEGGER, *Poetry, Language, Thought*, 203.

73 M. HEIDEGGER, *Parmenides*, 83.

Przywara nudi suprotan odgovor ukorijenjen u metafizici stvaranja; on tvrdi da je Bog koji stvara isti Bog koji otkupljuje eliminirajući svaku bifurkaciju između bitka i Boga.⁷⁴ Taj Bog nije samo biće među bićima, niti kvantitativna gradacija od konačnog do vječnog bitka. Sva egzistencija nastaje sudjelovanjem, stvorena *ex nihilo* od strane Boga, kreativne ljubavi. Premda postoji sličnost između Stvoritelja i stvorenja, razlika je beskrajno veća.

Heidegger, usprkos tome što sebe naziva filozofom konačnosti, uokviruje *Dasein* - ljudsko postojanje - kao trajno usmjereno prema vlastitim mogućnostima vraćajući se samome sebi čak i kad se čini da nadilazi svoje granice. To je u oštroj suprotnosti s kršćanskim gledištem gdje adamovska pala priroda čovječanstvo dovodi do pretvaranja, traženja više od onoga što njegov status stvorenja jamči. Za Heideggera, pravo razumijevanje i autentičnost leži u prihvaćanju našeg konačnog stanja. On kritizira kršćansku metafiziku kao „kvadratni krug” – paradoksalni konstrukt koji se pretjerano oslanja na konačne, katehističke odgovore: „Tko nas je stvorio? Bog nas je stvorio.” Ipak, kroz tu jednostavnost Heidegger pogrešno predstavlja dublji misterij postojanja. To dolazi do izražaja u bezdanu: Bog kao *deus abyssus*, a čovječanstvo kao *homo abyssus*.⁷⁵ Oba su nedokučiva i odražavaju božansku sliku prema kojoj je čovječanstvo stvoreno. Uvedeni smo u otajstvo Boga koji nas je stvorio iz ljubavi - ljubavi koja prkosi potpunom razumijevanju. Przywara piše da se, kao bića koja „metafizički kasne”, budimo u postojanje koje je već u pokretu, nesposobni dokučiti puninu bitka.⁷⁶ Augustinova tužaljka, „Kasno sam te uzljubio”, odjekuje ovom odgodom: dolazimo nakon stvaranja, stvoreni od Boga čija nam ljubav prethodi.⁷⁷ Ta se ljubav, izvor i stvaranja, i otkupljenja, ne može svesti na kauzalni lanac niti pojmovno ovladati. Umjesto toga, preplavljuje nas, razbija naše okvire i uvlači nas u trajni misterij.

Stoga učenje *analogia entis*, analogije bića Ericha Przywara, nudi kontrapunkt Heideggerovoj kritici. Przywara postulira da je Bog koji stvara isti Bog koji otkupljuje odbacujući svaku radikalnu podjelu između bića i Boga. Pozivajući se na Augustinovu izreku, „*Si comprehendis, non est Deus*” („Ako možeš shvatiti, nije Bog”), Przywara inzistira da Bog

74 Erich PRZYWARA, *Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2014.), 576.

75 E. PRZYWARA, *Analogia Entis*, 517.

76 E. PRZYWARA, *Analogia Entis*, 518-519.

77 Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, sv. X., (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1987.), 230, knjiga X., glava 27.

nije biće među bićima, niti kvantitativna progresija od konačnog prema vječnom bitku. Naprotiv, sva bića sudjeluju u Božjem stvaralačkom činu jer su stvorena *ex nihilo* - iz ničega - od Boga beskrajne ljubavi. Ovdje je stvorenje „na neki način ništa,“ što odjekuje Eriugeninim *nihilusom*, no različitost između Stvoritelja i stvorenja nadmašuje svaku sličnost, kako je potvrdio Četvrti lateranski sabor (1215.): *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda* („Između Stvoritelja i stvorenja ne može se izraziti sličnost bez impliciranja veće različitosti“).⁷⁸

Ovaj analogijski pristup osporava Heideggerovo odbacivanje kršćanske metafizike kao pretjerano determinirane. Dok Heidegger vidi zatvoren sustav, Przywara u njemu prepoznaje otvoreni misterij: Boga kao *abyssus* (ponor), odraženog u čovječanstvu kao *homo abyssus*, stvorenog po Božjoj slici, ali uvedenog u neprobojni božanski misterij. Pitanje: „Tko nas je Stvorio“, i „Zašto nas je Bog stvorio?“ dobiva odgovor „Iz ljubavi,“ no ta ljubav ostaje ponor, nikada u potpunosti neuhvaćena. Przywara ne odustaje od metafizike, već je preoblikuje. Njegova *analogia entis* izbjegava tretiranje Boga kao bića među bićima naglašavajući „veću različitost.“ Bog nije podređen kategoriji bića na način koji umanjuje Njegovu transcendenciju; naprotiv, On je temelj bitka, imanentan u stvaranju, a pritom radikalno različit. Ta je razlika ključna. Dok Heidegger inzistira na tišini ili izostavljanju kao načinu pristupa neizrecivom, Przywara koristi analogiju kao oblik govora koji pokazuje izvan samog sebe. *Abyssus* božanske ljubavi u Przywarinoj teologiji odražava Heideggerovu zabrinutost za neizrecivo, ali služi drugoj svrsi: ne samo otkrivanju bitka već susretu sa Stvoriteljem koji održava sve što postoji.

Przywara *analogia entis* omogućuje dijalog između transcendenције i imanencije, čuvajući napetost između Boga i stvorenja bez njezina ukidanja. Ipak, pitanje ostaje otvoreno: Može li se odnos između Boga i svijeta misliti i izvan analogijskog modela, na način koji ne počiva na usporedbi, nego na događaju darovanosti samog smisla? Upravo tu mogućnost otvara Jean-Luc Marion čija misao pomiče teološko pitanje iz ontološkog horizonta prema fenomenu dara i ljubavi uvodeći pritom i novu metaforu strukture mišljenja.

78 E. PRZYWARA, *Analogia Entis*, 234.

4. Rizomatska metafizika Jeana-Luca Mariona

U govoru o Heideggeru nagovijestili smo posljednju analizu Eriugene kroz filozofsku teološku misao Jean-Luca Mariona, suvremenog francuskog filozofa, koji kritizira tradicionalne metafizičke koncepcije Boga u djelu *Bog bez bića*. Oslanjajući se na apofatičku tradiciju, Marion tvrdi da se Boga ne može svesti na kategoriju bića jer bi to značilo reducirati božansko na objekt unutar ljudske spoznaje. Po njemu, Božja bit nije u pukom postojanju, već u ljubavi, daru i „zasićenom fenomenu” - iskustvu koje nadilazi konceptualnu spoznaju. U tom smislu, Marionova misao odjekuje s Eriuginim shvaćanjem Boga kao nihilum - ne u smislu odsutnosti, već kao nečega što nadilazi sve kategorije. Odbacujući ideju Boga kao najvišeg bića u metafizičkoj hijerarhiji, Marion predlaže shvaćanje božanskog koje prethodi i nadilazi samo biće. Ta koncepcija dovodi u pitanje hijerarhijske strukture i otvara nove mogućnosti promišljanja odnosa između Boga i stvorenog svijeta. Ukorijenjen u tradiciji negativne teologije, Marion tvrdi da se Boga ne može svesti na kategoriju bića jer bi to značilo da Ga činimo spoznatljivim objektom. Umjesto toga, Marion tvrdi da Bog nadilazi biće te da se ne otkriva kroz ontološke definicije, već kroz ljubav, dar i ono što naziva „zasićenim fenomenom” - iskustvom koje nadmašuje ljudsku sposobnost konceptualizacije. „Bog jest, postoji, i to je najmanje važno. Ono što je bitno, jest da On ljubi”, piše Marion, ističući božanstvo koje nadilazi esenciju i hijerarhiju.⁷⁹

Ta perspektiva odjekuje u Eriuginom opisu Boga kao „ništavila”, ne u smislu odsutnosti, već kao onoga što nadmašuje sve kategorije, čime obojica odbacuju ideju Boga kao vrhovnog bića u metafizičkom lancu. Marion svojim dekonstrukcijskim pristupom uklanja Boga iz pozicije hijerarhijskog suverena otvarajući prostor alternativnim modelima božanske stvarnosti; zanimljiva nadopuna Marionove filozofije može se pronaći u djelu *Tisuću platoa*, Gillesa Deleuze i Félixu Guattaria, gdje predstavljaju rizom (podanak ili gomolj) kao model decentralizacije i ne-hijerarhijske strukture.⁸⁰ Za razliku od platonskog, arborescentnog modela, koji organizira stvarnost oko središnjeg debla s hijerarhijskim granama, rizom se širi horizontalno, povezujući različite točke bez fiksnog ishodišta ili cilja. Opisuje ga kao sustav koji je uvijek „između stvari, međubiće, intermezzo”. Njegove ključne značajke uključuju: 1) povezivost, svaka točka može se povezati s bilo kojom drugom; 2) mnogostrukost, struktura nije vođena jednim ujedinjujućim načelom; 3) bez središta, ne postoji dominantno organizacijsko središte. Za ra-

79 Jean-Luc MARION, *God Without Being*, 47.

80 Gilles DELEUZE - Felix GUATTARI, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.), 25.

zliku od tradicionalnih metafizičkih sustava, rizomski model stvarnost prikazuje kao mrežu odnosa, a ne kao sustav subordinacije.⁸¹ Kada se primijeni na teologiju, rizomatski svemir sugerira kozmos u kojem Bog nije eksterni oblikovatelj, kako je to kritizirao Heidegger, već imanentna prisutnost utkana u samu tkaninu egzistencije, kako navodi Eriugnea.

Ako Bog nadilazi bitak, onda ne može biti samo vrhunac hijerarhije, već uvjet koji omogućuje postojanje svega. To se nadovezuje na Eriugeninu teofanijsku viziju u kojoj je Božja prisutnost imanentna stvorenju. Prema tom čitanju, Eriugenin sustav nije linearni proces emanacije i povratka, već dinamično, povezano razgranavanje, nalik rizomu. Heideggerov koncept onto-teologije ključan je za razumijevanje filozofskog i teološkog okvira koji smo istraživali, osobito jer kritizira hijerarhijske, „arborescentne“ strukture. Platonska metafizika podsjeća na „stablo“: svijet ideja granama se spušta prema dolje, pri čemu je hrast manje savršen od svoje reprezentacije u obliku kipa, a obje su manje savršene od oblika stabla. Za Heideggera, onto-teologija opisuje tendenciju unutar tradicionalne metafizike da se pitanje bitka – što znači da nešto postoji – reducira na vrhunsko biće, obično Boga, koji je postavljen kao krajnji temelj ili uzrok cijele stvarnosti. Umjesto da postavlja pitanje: „Što je bitak?“, metafizika postavlja pitanje: „Što je najviše biće?“ – pitanje koje, prema Heideggeru, promašuje bit. On tvrdi da taj potez zasjenjuje dublje, temeljitije istraživanje samog bića, podčinjujući ga teološkoj hijerarhiji u kojoj Bog zauzima vrh kao najviše biće. Na taj način onto-teologija odražava arborescentni model: centraliziranu, odozgo prema dolje strukturu s Bogom kao „deblom“ iz kojeg se granaju sva postojanja. Nasuprot tome, Eriugena prihvaća rizomatski model; decentraliziranu, međusobno povezanu mrežu bez jednog izvora, unatoč tome što je jedini izvor Bog, koji izravno osporava taj onto-teološki okvir.

Napetost između bića i Boga dodatno se može razjasniti usporedbom arborescentne strukture grčke metafizike s potencijalnom rizomatskom ontologijom. Ipak, ako Bog nadilazi sve, kao što Eriugena i Przywara impliciraju, atributivni jezik posustaje; Bog nadmašuje arborescentni model. Heidegger kritizira arborescentnu strukturu odbacujući ideju da je Bog najviše biće i izvor svih bića. Ipak, njegov alternativni fokus na bitak – kao uvjet svih entiteta – zadržava preostalu hijerarhijsku kvalitetu jer bitak funkcionira kao ujedinjujuća osnova slična deblu iz kojeg nastaju bića. Rizomatski model proširuje ovu kritiku predlažući decentraliziranu mrežu bez središnjeg temelja. U tom modelu, postojanje se shvaća kao množina međusobno povezanih točaka bez privilegiranog izvora, čime se dodatno radikalizira

81 G. DELEUZE - F. GUATTARI, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, 25.

razdvajanje između Boga i bića te se sugerira da nijedan od njih ne bi trebao služiti kao dominantno ujedinjujuće središte. Przywarina *analogia entis* je eksplicitno arborescentna. Ona konceptualizira Boga kao krajnji izvor bića, pri čemu stvorenja hijerarhijski sudjeluju u Njegovu bitku – njihova blizina božanskom određena je stupnjem njihova postojanja. Načelo „veće različitosti“ održava Božju transcendenciju, dok istodobno čuva uređen odnos. Međutim, rizomatska kritika osporava ovu uređenost izravnavanjem hijerarhije; ona zamišlja i Boga, i stvorenja kao čvorove u međusobno povezanoj mreži, što može dovesti do zamučivanja razlike između Stvoritelja i stvorenja u oblik panteizma. Takvo rastvaranje može ugroziti transcendenciju koju Przywara nastoji očuvati.

Ovdje se pojavljuje novo pitanje: Je li Bog mogao stvoriti rizomatski svijet, ne-hijerarhijsku, šireću mrežu nalik rizomu, gdje se Bog nalazi izvan stvaranja, umjesto nalik stablu gdje je Bog u sredini stvaranja? Slično tom pitanju, srednjovjekovna debata između Tome Akvinskog i Bonaventure o mogućnosti vječnog svijeta odražava istu vrstu istraživanja o granicama božanske svemoći i prirode stvaranja; rasprava između njih dvojice pokazuje kako su se i oni borili s pitanjem što je Bogu moguće u stvaranju, slično kao što je vaše pitanje o rizomatskom svijetu gdje Bog nije središnja figura, nego transcendentni izvor izvan stvorenja. U oba slučaja, rasprava otvara prostor za razmišljanje o svim oblicima Božjeg stvaralaštva.

Zaključak

Ova rasprava istražila je složena filozofska i teološka pitanja, usredotočena na granice jezika, prirodu bića i pojam Boga. Analiza je započela razmatranjem „ništavila“ i njegove veze s božanskim, uz oslanjanje na apofatičku teologiju Johannesusa Scotusa Eriugene, koja Boga definira kao izvan bića i nebića, dostupnog samo putem negacije. Heideggerova kritika onto-teologije doprinijela je ovoj perspektivi osporavajući svođenje bića na najviše biće i naglašavajući otvorenost postojanja. Ti pristupi ukazali su na ograničenja tradicionalnih jezičnih i metafizičkih okvira u opisivanju božanskog. Dalje je rasprava usporedila dva metafizička modela: hijerarhijski arborescentni model i decentralizirani rizomatski pristup, temeljen na idejama Deleuzea i Guattarija. Rizomatski model predložio je viziju stvarnosti u kojoj se Bog i stvorenje povezuju bez fiksne početne ili završne točke, što mijenja razumijevanje božanskog, jezika i postojanja. To je potaknulo razmatranje povijesnih rasprava, primjerice između Tome Akvinskog i Bonaventure, o mogućnosti beskonačnog svijeta. Akvinski je zastupao konačno stvaranje temeljeno na božanskoj volji, dok je Bonaventura

dopuštao dinamičniju vezu između vječnosti i vremena ističući napetost između božanske svemoći i prirode stvorenog svijeta.

Sinteza ovih ideja pokazala se izazovnom. Eriugenina negacija i Heideggerova tišina mogu svesti božansko na apstrakciju, dok rizomatski pristup teško održava transcendenciju Boga zbog naglaska na imanenciju. Przywarina *analogia entis* ponudila je moguće rješenje, definirajući odnos Boga i stvorenja kao analogiju koja čuva razliku i povezanost, ali ostaje unutar metafizičkih okvira koje Heidegger kritizira. Umjesto rješavanja tih kontradikcija, analiza ih prihvaća kao sastavni dio istraživanja. Pojam „ponora“ božanske ljubavi, prisutan kod Augustina i Przywara, ističe se kao točka susreta tišine, negacije i odnosa – ne kao konačan odgovor, već kao pokazatelj tajne izvan ljudskog izraza. Rasprava završava pozivom na daljnje preispitivanje neizrecivog, kritiku strogih hijerarhija i promišljanje Boga kao transcendentnog, ali prisutnog u stvarnosti. Granice jezika ovdje se shvaćaju kao polazište za daljnje istraživanje beskonačnog.

NIHIL-ONTO-THEOLOGY: A CONTEMPORARY ONTOLOGICAL ANALYSIS OF THE THEOLOGY AND PHILOSOPHY OF JOHN SCOTUS ERIUGENA

Abstract

The paper aims to frame the central paradox – Being as „nothing” – by exploring the theology of Johannes Scotus Eriugena, Heidegger’s rejection of onto-theology, Przywara’s analogia entis, and the contrast between arborescent and rhizomatic metaphysics through the philosophy of Jean-Luc Marion. The expression „Deus est nihilus...” presents a unique challenge in terms of language and philosophy: how can we speak of something that „is not.” Jean-Luc Marion’s idea of a „theology without Being” is key to this investigation, as it suggests a way of speaking about the Divine that transcends traditional linguistic structures. Heidegger’s own evolution in thought, from initially excluding concepts like „spirit” and „God” to writing about them, also underscores the importance of language in shaping our understanding of the Divine. Thus, this paper will examine Eriugena’s philosophy and theology, supported by the works of Erich Przywara, Martin Heidegger, and Jean-Luc Marion, to analyze his approaches to language and the concepts of nothingness, Being, and God through the lens of contemporary ontology. It explores how Eriugena’s ideas about Being and nothingness contribute to our understanding of what it means to speak of the immaterial and the Divine.

Key Words: John Scot Eriugena, Martin Heidegger, ontology, philosophy of language, negative theology.