

Ивица Живковић

Ниш – Србија

О ПЕРСОНАЛИЗМУ ЈОВАНА ЗИЗИЈУЛАСА И ХРИСТА ЈАНАРАСА

*Актуелно читање текста „Личност и природа“ Жан Клод Ларшеа
(Ниш: Међународни центар за православне студије, 2016)*

Појава персонализма у православној теологији може се објаснити важношћу појма личности у православном учењу. Његово значење у античкој философији и књижевности било је уско повезано с појмовима ипостас, суштина и природа за време великих догматских расправа. Поновно интересовање за овај појам пробудило се у XX веку, услед четири фактора. Први од њих била је персоналистичка струја у области философије (Муније, Марсел, Бубер, Левинас, Берђајев), нарочито развијена 30-их година прошлог века. Други је суочавање православних теолога, посебно из руске емиграције, са римокатоличком теологијом, посебно томизмом и неотомизмом, по којима је суштина истакнута у односу на личност. Трећи разлог је значај егзистенцијалистичког покрета у философској мисли 50-их година прошлог века, са истицањем предности постојања у односу на суштину. То се код Хајдегера читало као: 1) мисао о коначности, али и естатичном карактеру постојања (Sein zum Tode); 2) теорија постојања (онога што постоји) као бића у односу (Dasein, Mitsein); 3) критика западне онто-теологије. Најзад, разлог је било и реаговање грчке неопатристичке струје против морализма и пијетизма, латинске теологије која је фундаментално сматрана есенцијалистичком, есенцијализма проистеклог из старогрчке философије.

Христо Јанарас заговара персонализам у области политичке философије, а Јован Зизијулас у области еклисиологије. У оба случаја ради се о философском, спекулативном и апстрактном облику конструкција, радикалног карактера, уском и систематичном, који попримају квазиидеолошки, чак фундаменталистички облик. Ово су размишљања инспирисана модерном философијом, у форми затвореног система. Њима се нарушава равнотежа појмова коју су Свети Оци брижљиво градили да би разрешили озбиљне проблеме настале током догматских спорова. Уместо те равнотеже, настојања која разматрамо значе нуђење хиперперсонализма у одговор на хипересенцијализам и индивидуализам.

Методолошки приступ православних персоналиста

Персонализам Јована Зизијуласа и Христа Јанараса је верска философија, различита од начина размишљања у теологији како је ова поимана и практикована у православном предању. Њихов извор размишљања представља појединачна мисаона тема, појмовног и спекулативног карактера, превасходно заснована на философским изворима који се укрштају са патристичким и духовним стављајући их у исту раван.

Позивање на Свето писмо, Свете Оце и литургијске текстове, код њих је апостериорно, коришћено не као норма, већ као потврда ауторове мисли, селективно и овој подређено. Конкретни однос са црквеним искуством је минималан, чак непостојећи – иако често представљен као суштински.

Догматске формуле Цркве користе се у православном персонализму као апстрактне презентације, независне, коришћене за изградњу метафизичког система који задовољава егзистенцијалне и философске интересе. Сврха теолошког размишљања овде је изграђивање система оригиналне мисли (онтологије бића или заједништва), а не очување идентитета вере у Христа какву нам открива Свето писмо.

Појмови који конституишу православни персонализам

Принцип супротности између ипостаси и суштине је опште место савремене егзистенцијалистичке философије, овде примењено на светотројичну теологију и антропологију. Први проблем овог становишта је у негативном и погрдном схватању бића или природе уопште. То је схватање суштине као да је сама по себи лишена онтолошког садржаја и онтолошке вредности, искључује и пориче ипостас, дата и претходно одређена, априори противна слободи ипостаси, одређује ову и намеће јој своја ограничења.

Појам индивидуалности у учењу хришћанских персоналиста јавља се као категорија природног (најпре биолошког, потом психолошког и социолошког реда), са негативним призвуком. То је скуп квалитета заједничких свим јединкама, који није носилац другости. Он означава објективно затварање у област суштине или природе, потчињеност границама и одсуство слободе. У духовном погледу карактерише се егоцентризмом и егоизмом, супротно љубави.

Овде се ради о специфичном схватању личности, које се веома јасно доводи у раван са савременом персоналистичком и егзистенцијалистичком философијом. Личност се више не карактерише кроз обележја, способности или квалитете природног, биолошког, психолошког, моралног, друштвеног реда итд., који откривају индивидуалност. Личност није нека „природна“ или морална категорија, већ „духовна“ (Берђајев) или аксиолошка категорија, носилац једне нормативне вредности. Личност је онтолошка категорија. Она је узрок или начело суштине или природе, претходи јој и чини њену онтолошку основу. Личност није дефинисана и одређена суштином или природом. Слободна је у односу на њу. Личност независна од природе: то је идеја која је заузимала централно место у философији Берђајева. Може се наћи и код других егзистенцијалистичких мислилаца (Хајдегер, Сартр), који је преузимају од Хусерла и Канта. Екстатички карактер личности тиче се њене чежње да изађе из оквира себе и да себе превазиђе како би ступила у везу са другим људским или божанским личностима. Личност се тако остварује и испуњава. Она је у основи биће „у односу“. Може се дефинисати тим односним обележјем. Ово је заједничко место персоналистичке, а такође и философије егзистенцијализма.

Заједница је савршени облик повезаности зато што се личност у њој слободно остварује кроз љубав (Берђајев). Са те тачке гледишта, живот људске личности има свој модел у светотројичном постојању, а људска личност се угледа на лик Свете Тројице. Екстатичко обележје људске личности значи њену припадност области натприродног (Берђајев). Зизијулас то изражава опаском да личност постоји на овом свету, али није са овог света.

Лоски је тврдио да у светоотачкој теологији није наишао на нешто што би се могло назвати установљеном доктрином људске личности. Свети Оци, нарочито преп.

Максим Исповедник и Јован Дамаскин, развили су позитивна схватања о људској природи и показали забринутост за очување равнотеже између ипостаси/личности и суштине/природе, како на плану антропологије, тако и на плановима тројичног богословља и христологије. Суштине или створене природе код њих су у основи дефинисане кроз божанске логосе и као носиоци божанских енергија на различитим степенима.

Зизијулас тврди да биће сваке личности долази од Другог. Љубав другог даје му јединствени идентитет. Међутим, остварење личности могуће је само у духовном животу, који претпоставља узајамност, који почиње слободним отварањем према особи која је воли, а наставља се у љубав која јој је узвраћена. Овај други аспект још је важнији. Слободни облици љубави (нпр. према непријатељу) уједно су и најузвишенији њени облици. Човек напредује у духовном животу онолико колико је спреман да се отвори и одговори на Божју љубав, чак и кад је истина да је Бог увек тај који нас први заволи. У супротном, не може бити речи о заједници, већ о пасивности. „Волим, дакле, постојим“ било би адекватнији израз светоотачког схватања љубави него персоналистичко: „вољен сам, дакле, постојим“.

Упркос овде истакнутим негативним значењима појмовима јединке и индивидуалности, већина отаца не прави разлику између јединке (*αἴτιον*), личности (*πρόσωπον*) и ипостаси. По Светом Јовану Дамаскину, то је заједнички став отаца. То значи да у схватању индивидуалности, персоналисти почињу од појма индивидуализма и пресликавају на текстове отаца савремену проблематику која се на њих не односи.

Тријадолошке последице православног персонализма

Не може се читава латинска теологија сматрати есенцијалистичком. Хајдегеровска критика западњачке онто-теологије за развој хуманизма и напуштање хришћанства делом је оправдана, али у другом делу претерана. У западним конфесијама такође су развијени радикални персоналистички токови. Међутим, код разних светих отаца могуће наћи текстове који се обраћају Богу као суштини и слажу се с примарношћу суштине. Кападокијски оци нису ни персоналисти ни есенцијалисти. Они наводе час суштину, час божанске личности према природи јереси којој се супротстављају. Суштинска карактеристика православне теологије може се објаснити настојањем на очувању равнотеже између онтолошког начела суштине и ипостаси. Прилагодити људски ум таквим противречностима, услов је вере у јединствену ипостас и обе природе Христа.

Спорна је идеја хришћанских персоналиста да су кападокијски оци извршили преокрет на плану онтологије да би успоставили јединствено начело Свете Тројице. Они су у исто време потврђивали у Богу и јединство и тројичност. Теорија која се позива на егзистенцијалистички принцип да егзистенција претходи есенцији није примерена Светој Тројици за коју не важи прошлост и будућност. Може се рећи да су кападокијски оци у исто време потпуни персоналисти и есенцијалисти.

Супротно тврдњама хришћанских персоналиста, суштина јесте начело божанског јединства. Син и Свети Дух су једно са Оцем, не само зато што су од њега примили суштину Бога, већ и зато што имају исту суштину као он. У питању је јединство кроз заједничку припадност божанској природи и јединствени божански идентитет. Јединство Тројице не огледа се само као међусобни однос личности, већ и као јединство суштине и енергије.

Отац није „узрок своје суштине“. Он би већ требало да поседује суштину чији је Он наводно узрок. Овде долази до изражаја опасност идеје онтолошког потчињавања

у оквиру Тројице. Монархија и узрочност Оца њему не дају никакву ипостасну предност према осталим двома личностима. Овакво становиште потиче из критике погрешне идеје која се приписује западној теологији још од Светог Августина: да божанска суштина претходи божанским личностима и да је њихов узрок. Из тога је проистекла претерана тврдња да су рођење и исхођење чисто ипостасни процеси који се не дотичу божанске суштине. Отац се код кападокијских отаца назива „божанским извором“ (*πηγαία θεότης*): извором божанства за Сина и Духа, који им је дао постојање као ипостасима. Додељивање божанске суштине догађа се у исто време кад и додељивање ипостаси. То није рођење ни исхођење ипостаси без суштине, већ божанских ипостаси. Ове ипостаси су неко други као личности, а исти по природи.

Тврдња да је Бог – личност Оца, значи ништа друго до приближавање монархијанистичкој јереси. Молитве Богу нису само упућене Оцу. То је посебан случај изведен из чињенице да је Христово жртвовање заправо жртвовање Оцу. Има и молитава које се упућују Христу, а и Тројици.

Појам личности код отаца не садржи никакву релациону конотацију. Однос се у персонализму схвата као конститутивна категорија, која као таква претходи личности. Међутим, тријадолошко заједништво код Светих Отаца припада језику суштине. Однос између божанских личности не исцрпљује се само у пореклу, већ и у перихорези: дубинском прожимању у природи и помоћу ње, али такође и помоћу енергија које се дају од Оца преко Сина у Светом Духу и враћају се Оцу у покрету љубави.

Забуна у вези са природним и ипостасним својствима настаје из везивања енергија за личности уместо за суштину. Слобода се тумачи као лични атрибут, карактеристика личности уместо божанске природе. Живот и вечност Бога су, међутим, одлике његове суштине, независне од ипостасних својстава личности и нису проистекле из њихових међусобних односа.

Повезивање енергија са ипостасима и њихово разликовање води у евномијанство. Православно учење говори о повезивању енергије са природом. Не постоји једна ипостасна енергија Христа. Пренебрегавање и одбацивање божанских енергија потиче из маргинализације божанске суштине која је њихов извор. Божанске енергије нису безличне. Оне проистичу из суштине, али припадају личностима и кроз њих се манифестују. Нису специфично ипостасне у смислу у којем би самостално припадале свакој од ипостаси у њиховој посебности. У сваком божанском деловању пројављује се заједничко дејство Оца и Сина и Светог Духа. Божанске енергије треба разликовати не само од суштине, већ и од личности. Једини начин приказивања божанских личности, као и суштине јесте приказивање тих категорија не као таквих, већ путем енергија. То је једини начин повезивања тварног са нетварним који је за светоотачку теологију прихватљив, за разлику од повезивања у облику личне блиске везе.

Апофатички и метаонтолошки карактер личности какав налазимо у учењима Светих Отаца доводи у питање многе спекулације у односу на онтологију личности, теологију односа, аспекте антропологије и еклисиологије који за модел узимају однос божанских личности. Апофатизам је у светоотачкој теологији примењен и на личности, не само на суштину. Постоји разлика између људске и божанске личности, која имплицира и асиметрију у међуличним људским и светотројичним односима. У персонализму православних теолога сусрећемо се са пројекцијом људских односа на божанске и са неком врстом социјалног тринитаризма: примене на друштвени план онога што се Августину замера да примењује на психолошки план.

Христолошке последице православног персонализма

Прва христолошка последица православног персонализма је придавање сувише малог значаја Христовим природама. То доводи до смештања икономије спасења Оваплоћеног Логоса на чисто ипостасни план и до искључивања природа под изговором онтолошког вредновања личности. Према тврдњи Светог Максима, Христос је из својих природа, у својим природама и своје природе. Оваква тврдња требало би да спречи свако мешање и свако раздвајање у христолошком смислу.

Друга последица је неспомињање божанске природе и њених енергија, њених односа са људском природом у ипостаси Христа и њене улоге у процесу спасења и обожења човека. Уместо тога истичу се наводно чисто лични ставови љубави и слободе. У речнику отаца често наилазимо на појмове лечења, исцељивања, поправљања, уздизања, спасавања људске природе, њеног ослобађања од сваког недостатка и ограничења, у првом реду оних који се односе на пролазност, пропадљивост и смртност, као и од греха и ђавола. У терминима персоналиста, Христово ослобађање и спасавање човека тумачи се као измицање природи (захваљујући божанствености своје ипостаси, дакле њеној независности од природних квалитета) и омогућавање људском роду да учини исто сједињавајући се с његовом личношћу, имитацијом његовог понашања као Сина према Оцу.

Лудовикос у својој критици Зизијуласа тврди да је то „христологија бекства“, став близак докетизму. Он замера Зизијуласовој концепцији на исповедању екстатичког узмицања, карактеристичног за неоплатонизам. Ради се о негирању људске природе Христа или, у најмању руку, о њеном свођењу на пасивну улогу.

Сједињење људског рода у Христу доживљава се као екстринсично, које се постиже преко идентификације на чисто ипостасном плану, од једног начина постојања на други у којем доминира Христов однос као Сина са својим Оцем. Остаје отворено питање самих могућности људских бића да репродукују однос Оца и Сина који је у вези са њиховим ипостасним особеностима другачије него кроз ставове, диспозиције или стања која проистичу из природе, а не само са ипостасног плана. Персоналисти бране концепцију савршеног човека као оног ко је стварно личност, дакле, постоји, има свој начин постојања, створен као биће, али следећи апсолутно исти начин на који нетварни Бог постоји као биће.

Још једна последица је минимизација Христовог страдања и смрти, као и свега онога што из тога проистиче, а што је у вези са оним што је Христос поднео за нас. Христово страдање и смрт не доводе се у везу са силом ђавола и греха, а не помињу се ни као средства победе. Суштина икономије спасења пренета је на васкрсење. Разлог томе треба видети у одбацивању моралне интерпретације Христовог жртвовања у католичанству и протестантизму, посебно Анселмове теорије задовољења. Међутим, изрази из Светог писма говоре о *избављењу крвљу његовом* (Еф. 1. 7), *сатирању греха његовом жртвом* (Јевр. 9. 26), а у Литургији Светог Јована Златоуста истичу се стихови „искупио нас пречасном крвљу својом, смрћу победио смрт“. Празници посвећени Крсту јесу светковине Цркве у славу Христа. Са њима се слажу многобројне светоотачке референце у потврду значаја Христовог страдања и смрти у икономији спасења. Овде не наилазимо на прецењивање њиховог значаја на штету васкрсења, већ на истицање комплементарности и неопходности обоје у икономији спасења.

Даље импликације протежу се на искључивање сваког утицаја Христових природа у његовом васкрсењу. Смрт наводно није савладана путем прожимања својстава две Христове природе, већ је то резултат деловања Светога Духа. Оваплоћење се, према опасци Лудовикоса, тумачи само као подршка за излазак изван створене

природе и манифестација слободе божанске личности Христа над својом сопственом природом.

Модел врлина којим људи треба да живе да би се уподобили Христу, те Христове заповести као помоћ у усмеравању начина живота новог човека у складу са тим врлинама у персонализму се одбацују као морализам и пијетизам. *Imitatio Christi* (следовање Христу) објашњава се као носилац етичког и неонтолошког значаја у антропологији. Овде долази до погрешног раздвајања и супротстављања етичког и онтолошког, до свођења првог на морал у пијетистичком, јуридикчком и чисто формалном смислу. Израз тога је и немогућност поимања врлина као онтолошке реалности и саме материје сличности човека са Богом, која се заснива на извору божанских енергија.

Спасење се у персонализму види као начин Христовог постојања, који он поседује као божанска личност, прецизније: као Син у односу према свом Оцу. Проблем је у томе што је овај начин неизрецив, необјашњив и непреносив. Он је као лични начин постојања јединствен, пошто се личност карактерише особеностима и јединственошћу. Њему се начин постојања људске природе не може придодати непосредно, то јест без посредства људске природе и божанских енергија.

Још један христолошки закључак огледа се у идеји да је Христос ипостас која ипостасира друга бића, Други који потврђује друге дајући им идентитет и сопствену ипостас. По тврдњи Зизијуласа, Црква постоји као ипостасизација свих партикуларних бића у јединственој ипостаси Христа. Овде се ради о пометњи између квалитета који припадају заједничкој природи три божанске личности, љубави и саме ипостаси Христа. Теолошки појам ипостаси или личности имплицира апсолутну различитост, онтолошку несводивост. Немогуће је прихватити да особа или особе (било божанске или створене) буду садржане у једној надличности као њени делови. Хришћанска теологија може прихватити једну личност са више различитих природа, једну заједничку природу различитих личности, једну заједничку природу која обухвата више посебних природа, али не и једну личност која садржи друге личности као различите делове једне целине.

Брисање подела индивидуалних природа при сједињености у Христу не дотиче лични плуралитет. Ново сједињавање људске природе у Христу не искључује људску полиипостасност. Изрази из Светог писма и предања дословно гласе: „Ја сам са њима“, и „Христос између нас“, а не: „Ја их садржим у себи“ или „они су део мене“. Христос се у литургијским формулама Цркве представља као једна личност са другим личностима које је окружују. На самој слици Цркве као Христовог тела, Христос је представљен као Женик, начелник обновљене људске природе. Ипак, он поред себе има другу ипостас те једне природе, Невесту. Чланови Христовог тела, поставши јединствени у природи, остају истовремено личности несводиве на јединство.

Антрополошке последице православног персонализма

Персоналисти полазе од тврдње да је човек створен по слици Бога као личности. Према тумачењу православних персоналиста, он стога има исти начин постојања као божанске личности, који се карактерише љубављу и слободом. Треба имати у виду да појам личности примењен на Бога нема исти смисао као тај појам примењен на човека. Отац, Син и Свети Дух су личности у трансцендентном смислу, већим делом непојмљиве човеку. Оне захтевају, као и божанска суштина, апофатички приступ. Отуда и сва сложеност заснивања хришћанске антропологије на тријадологији.

Смисао другости не одговара у строгом смислу речи појму слике и не даје му никакав одређени садржај. Тај смисао не говори ништа о односу личности са Богом.

Слобода није ипостасно својство божанских личности, већ једна суштинска одлика која им је заједничка. Слобода човека (његова могућност да буде слободан) произилази такође из његове природе, а не из његове ипостаси. По светоотачкој традицији, човек је створен по слици Бога према неким својствима, те у односу на аналогна својства трансцендентне, надсуштинске природе заједничке трима божанским личностима. Карактеристике које се приписују људској природи приписују се и својствима Бога. Исто се односи и на слободу.

Људске ипостаси су међусобно раздвојене посебним карактерима и нису садржане једне у другима. То се односи на свако створено биће. Човек не може да репродукује односе између божанских личности осим кроз елементе који нису ипостасни, као што су послушност и љубав. Однос усвојеног детета може да има само релативно аналошко значење наспрам односа јединородног Сина према своме Оцу. Да би се човек уподобио Христу није довољно само да репродукује понашање Сина према Оцу, већ и да стекне врлине у којима нам је Христос у својој људској природи показао савршено испуњење. То су врлине чији је извор у Богу и које је Бог усадио у човекову природу стварајући га.

Узрок минимизације (до искључивања) створене природе у православној космологији и антропологији у њиховој персоналистичкој верзији у великој мери налази се у обезвређивању створене природе, која се сматра синонимом неопходности и као таква се супротставља слободи личности. Зизијулас супротставља еклисијалну ипостас нествореног у човеку створеној биолошкој ипостаси. Биолошка ипостас која постоји од човековог зачећа и рођења, по њему, представља извор две страсти: 1) онтолошке нужности, подложне природном инстинкту који слобода не може да контролише, и 2) индивидуализма, раздвајања, које се коначно идентификује са смрћу. Ово је перспектива блиска неким облицима гностицизма, платонизма, неоплатонизма и оригенизма: као да је човек лош самом чињеницом његовог постојања као бића, које има своју биолошку димензију.

За Свете Оце човекова природа налази се у палом стању, она је изобличење човекове истинске природе, која је у Христу излечена. Верници су позвани да излече своју сопствену личности уподобљавајући се Христу. Природа није лоша по себи, већ то постаје услед греха. Треба такође разликовати облике зла: природне беспрекорне страсти (оне које проистичу из недостатка савршености али не и греха, као што је то случај са пролазношћу, трулежношћу и смртношћу, као последицама прагреха) и духовно зло (проистекло из лоших страсти, које личност развија и одржава у себи због лошег усмерења својих природних могућности). Духовна борба усмерена је против страсти као изобличења људских могућности, а не против саме природе.

Битна тема егзистенцијализма је имплицирање пролазности из самог постања, те откривање у постању бића пролазности у виду пада. То је са становишта хришћанске мисли ако не гностицизам, онда сигурно оригенизам. Свети Максим у критици оригенизма развио је супротно гледиште: о темпоралности и постојању као Божјим даровима човеку, који имају позитивни смисао тиме што дају могућност човеку да премости растојање од Бога.

Битно за разумевање хришћанске антропологије је разликовање првобитно створене, пале и обновљене природе. Персонализам подразумева учење о спасењу и обожењу личности тобоже без њене природе. Тврдња о непостојању природног афинитета између Бога и твари проистиче из неразумевања православне теологије божанских енергија, које прожимају и испуњавају тварни свет Божјим присуством, допуштајући тварном бићу да учествује у њему притом не нарушавајући апсолутну трансцендентност божанске суштине. Природа, због прародитељског греха потчињена

трулежности и смрти, остаје напојена божанским енергијама. То укључује даље обитовање божанских логоса у палој природи свих створених бића.

Персонализам позива на апсолутизовање другости. Другост је, међутим, у односу на слободу амбивалентна. Може се и супротставити слободи, показујући на тај начин своју независност. Слична опасност лежи у у потчињавању људске личности диктираној или наметнутој другости, у којој Друго преовладава и доминира над личношћу. Другост се у православном персонализму приказује као врховни циљ духовног живота. Димензија идентитета (која се састоји из заједничке природе личности, а у њима поприма различите облике) веома је смањена, ако не чак у целости искључена.

Приоритет односа наспрам личности значи да захваљујући односу личност и постаје то што јесте и да се дефинише као *биће у односу*. Личност постаје релативна у односу на онога с ким је у односу као и на однос у себи самој. Кључни тренутак није оно што се дешава у човеку већ оно што се дешава између њега и неког другог. То значи негирање личног искуства, али и отварање питања облика и садржаја односа, у одсуству личног искуства. Љубав парадоксално постаје веза која потврђује објективну међузависност између личности, а слобода постаје пристанак на ту нужност – што је типично стојичка перспектива. Црква се у том случају представља као облик колективизма какав се среће у примитивним друштвима. Личност онда нема сопствену вредност, већ постаје вредна само у односу са осталим личностима и са спољашњом средином. То заправо доводи до потпуне негације појма личности.

Још једна карактеристика персонализма је истицање смртности бића и негирање бесмртности душе. Смртност човека тобоже проистиче из статуса створеног бића, а не из прародитељског греха. Она је од самог постања записана као неопходност биолошке реалности човека. То је блиско Хајдегеровој дефиницији човека као *Sein zum Tode* или пак модерним католичким и протестантским теолозима који Адамов грех и његове последице тумаче као мит. Персоналисти наводе аргумент о непостојању ничега у природи што би могло да обезбеди живот човека после смрти. Човек проналази продужење свог постојања само на ипостасном плану, постајући личност или прелазећи из биолошког у статус еклисијалне ипостаси. Међутим, по светоотачкој традицији, смрт је беспоговорно последица прародитељског греха. Човек по природи није бесмртан, али благодат може дати природи један другачији начин постојања, који је заправо и био првобитна (првостворена) природа човека. Бог је створио свет као у целости добар и даровао живот као добро.

Да ли је човек бесмртан? Неки оци на то одговарају афирмативно, док други оклевају да потврде. Сви су пак сложни у ставу да су нетрулежност и бесмртност првог човека добијене захваљујући божанској благодати. То је „дух животни“ (Пост. 2. 7) или прожетост божанским енергијама, од којих душа и тело поседују натприродна својства. Ради се о употпуњавању недостатака наше природе многобројним доброчинствима (Свети Григорије Палама). Слобода човека одлучује хоће ли се очувати та благодат или не. Бесмртност човека је могућност да због благодати и сопственог избора избегне трулежност и смрт. Очување благодати постиже се тиме што човек остаје у сједињењу са Богом, ослањајући се на његове заповести.

Почеци и узроци смрти налазе се у човековој вољи, у његовом погрешном делању које он чини по избору, тј. у греху из раја (Рим. 5. 12; 1Кор. 15. 21). Грех повлачи лишење благодати и самим тим губљење својстава која је човек дуговао Богу, као натприродног услова или начина постојања (Свети Григорије Ниски, Катихетско слово 5. 11; Јован Дамаскин, Тачно изложење православне вере 2. 30; Јован Златоусти, Омилије на Постање 16. 4; Григорије Палама, Главе природне, богословске, етичке и

делатне 46, 48, 66; Омилије 16). Прародитељи су пренели потомству сва зла која су оштетили природу због њиховог греха, првенствено смртност. Идеја да душа није бесмртна такође је у нескладу са светоотачком традицијом. Код отаца живот после смрти схваћен је на врло прецизан начин, а његове различите етапе марљиво описане.

Тумачећи превазилажење смрти и човеков приступ вечном животу, персоналисти говоре о обраћењу љубави бићу лишеном природе, без способности да ту љубав прихвати или одбаци. За то постоје два објашњења: једно христолошко: да је смрт везана за створено и може бити превазиђена само нествореним (што је могуће једино у личности Христа који сједињује створено и нестворено), и друго тријадолошко: да је Бог бесмртан не због своје суштине већ због свог тројичног постојања. Смрт личности значи више не волети и не бити вољен. Живот личности заснива се на манифестовању јединствености своје ипостаси кроз љубав. Светоотачка традиција потврђује бесмртност душе за све људе и васкрсење свих људи без изузетка, неусловљено неким посебним стањем (било да је то појам личности или „еклисијална ипостас“). Она потврђује библијски исказ о васкрсењу неких „у живот“, а других на вечно несрећно обитавање у паклу.

Разлика и однос појмова *биолошка ипостас* (добijена рођењем) и *еклисијална ипостас* (стечена крштењем) у Зизијуласовој мисли доводи до следећег проблема: будући да је ипостас једна и јединствена – како је могућа коегзистенција две различите ипостаси у човеку? Те две ипостаси радикално су различитих карактера, међусобно супротстављених, контрадикторних и непомирљивих. Зизијуласово решење говори да је еклисијална ипостас везана за есхатологију, крајњи исход људског постојања. Остаје, међутим, отворено питање актуелног духовног статуса људског бића, као и статуса његовог духовног напретка. Разматрање тог статуса одбацује се с презиром као пијетистичка концепција, упркос томе што ово питање постоји у учењу отаца.

Крштење, по Светим Оцима, не носи никакву нову ипостас која би удвостручила претходну. Духовни живот се не супротставља биолошком животу, већ ослобађа различите начине пале природе. Крштење доноси очишћење крштене природе и њено просветљење, док обновљење (*налингенесија*) природе чини човека достојним признавања родитељско-дечје љубави. Духовни живот не представља постојање једне нове ипостаси, већ уобличава један нов начин постојања човекове природе. Свети Дух током крштења удахњује обоготворену природу Христа, омогућујући човеку нови живот у Христу, убијајући у њему „претходног човека“ да би оживео „нови човек“. То је добијање благодати која хришћанину омогућава да не буде подређен моћи пролазности, трулежности и смртности, утицаја греха и тираније ђавола. Остваривање напретка у духовном животу не догађа се преласком једне ипостаси у другу, већ преко прогресивне личне асимилације благодати у потпуности добијене приликом крштења. Ова асимилација постиже се аскетизмом, вољно изабраним напором, од прочишћења од страсти и остваривања врлина до Божјих заповести. Освећење, обоготворење једне личности одговара преображењу његове природе у односу на његов начин постојања. То није ништа друго до стицање преко благодати (божанских енергија) божанског начина постојања, који карактеришу божанске особине за које је Бог хтео да и човек учествује у њима, а које се манифестују кроз сличност човека са Богом.

Духовни живот

По персоналистичком виђењу, Црква представља, пре свега, духовно заједништво, сабрање верника, које им омогућава један посебан начин личног постојања: да живе слободно и у заједници. То заједништво суштински се постиже, па

чак и једино на тај начин, евхаристијском Литургијом, која се заснива на причешћивању. То је привилеговање хоризонталне димензије Цркве, која се тиче везе Бога са заједницом више него са сваким верником појединачно. Оно доводи до обезвређивања личног односа (у класичном смислу) сваког верника са Богом, видећи у томе индивидуалистички став и квалификујући га као моралистички, пијетистички, чак психологистички.

Црква се приказује као релациони ентитет, као вредност сама по себи, до те мере да се често чини непотребним да се прецизирају садржај, модалитети и квалитет тог односа. Упадљиво код персоналиста је неспомињање никаквих других служби Цркве осим евхаристијске Литургије, нити других активности Цркве осим оних инхерентних евхаристијској служби. Нема других извора благодати за вернике осим самог евхаристијског причешћа, првенствено у његовој хоризонталној димензији. Њему се, заправо, додају и све остале свете тајне.

Ово је одбацивање концепције по којој би благодат светих тајни била ефикасна и омогућавала духовни напредак индивидуе/личности. Приступање светим тајнама види се као интеграција у заједницу чији је једини значај и допринос искључиво релациони. Крштење се сматра нечим што човека ослобађа биолошке, природне неопходности, а превасходно прелазом из индивидуалног у лични начин постојања или истинску другост. Тај начин постојања идентичан је оном који Христос као Син одржава са Оцем. Очигледно је занемаривање функција које оци обично признају чину крштења, нарочито функција очишћења и просветљења. Таква концепција крштења, која се првенствено односи на Христа посматраног на чисто ипостасном плану, ставља у други план и чак занемарује суштинску улогу Светога Духа. Затим, то је одбацивање везе између Евхаристије и личног аскетизма, који се сматра пијетистичким и индивидуалистичким. Такво поимање не поклапа се са молитвама које православни верници изговарају пре и после причешћа, у којима свако тражи од Бога лично/индивидуалну духовну корист приликом причешћа, коју ће добити или коју је добио. Остале свете тајне логично се посматрају кроз исту персоналистичку перспективу, као човекови начини да превазиђе своју индивидуалност или своју „биолошку ипостас“, да би постао личност.

Схватање спасења као преласка од индивидуалности ка личности треба да значи ослобођење човека временско-просторних ограничења која су повезана са створеном природом која обележава индивидуалност, а пре свега смрти. Људска природа овде се доживљава као дефинитивно уоквирена својим ограничењима, која нису последица греха, већ су јој инхерентна „по дефиницији“. Шта год да се деси, људска природа је осуђена да настави свој пут ка дезинтеграцији и смрти као коначној деструкцији. Она је неискупива и не може бити спасена. Човек се спасава само кроз бег од своје природе.

У томе уочавамо занемаривање чињенице да је спасење, по учењу отаца, оздрављење које Христос пружа људској природи, од свих зала која постоје у њој од прародитељског греха (смрт, али и трулежност и пролазност) као и ослобађање од утицаја греха и доминације ђавола. Такође, то је занемаривање чињенице да људска природа у ипостаси верника може бити преображена преко божанских енергија, не да би престала да буде оно што јесте својом суштином, већ да би својству људске природе која задржава своју суштину (или *логос* свог бића) дала божански начин постојања, који замењује човеков пали начин постојања.

Христово посредништво у богоусиновљењу (такође и обожењу) човека стоји у вези не само са његовом ипостасном посебношћу Сина, већ и са његовим статусом оваплоћеног Логоса Богочовека. Богоусиновљење подразумева човеково досезање новог стања духовно и натприродно, постајање чедом Божјим (*тектон*). Тиме људи постају

синови Оца, али такође и Сина и Светога Духа, који су такође божанске личности. То се ближе објашњава појмом усвојења, који се односи на близину и присност, примање, удео у очинским добрима и наследству. Поред усвајања, које означава установу признавања на основу декрета и институције (*texis* у *uotxesia*), оно је рађање на духовни начин, путем благодати, духовно рађање које чини верника Божјим сином. Христово крштење садржи у себи управо рађање у односу на усвајање, отварање пута онима који желе да постану Божја деца. Ова могућност усвајања стиче се само на највишем степену човековог духовног живота. Код Светог Максима јасно је да су усвајање и обожење несводиви једно на друго. Немогућа је асимилација обожења и учешћа у начину сродства као ипостасног постојања. Обожење није нешто што би се односило на ипостас. Усвајање као рађање збива се под другим условом, који не имплицира само ипостасну већ и природну димензију.

Процес спасења и обоготворења човека отпочиње преображајем, у садејству његовог слободног и добровољног напора са Божјом благодаћу. Тај преображај не укида саму природу, већ мења оријентацију човекових снага или могућности, усмеравајући их ка Богу, у складу са Божјом вољом, али такође и са дубоким динамизмом природе, онакве какву је Бог желео, створио и васпоставио у Христу. Природна својства не смеју бити уништена, већ у потпуности развијена, преображена и преоријентисана ка Богу.

Индивидуални карактери постоје не да би били поражени или негирани, већ да би били позитивно оријентисани ка Богу. Они нису обавезно обележје егоизма већ постају средства која омогућују да се успостави однос, те да се даје другима, у њима и кроз њих. Према персоналистима, човеку није потребна благодат да би превазишао ограничења своје природе, био спашен и обоготворен, будући да он та ограничења већ превазилази у својству личности, на основу своје екстатичке моћи, личности која у есхатолошкој стварности налази своје испуњење и савршенство.

Сврха аскетизма, по персоналистичкој теорији састоји се у ослобађању личности од неопходности којој је својом природом потчињена, као човековом превазилажењу безличних елемената своје биолошке природе. Према Зизијуласу, један од основних циљева аскетског живота је признавање и прихватање другог као таквог. Међутим, по њему није потребно показати како она, да би била аутентична, претпоставља очишћење од страсти. Одбацивање морала заједно с морализмом, до мере одбацивања сваке референце појмова доброг, лошег и обавезног, није у традицији отаца. Свети оци разликују лоше тенденције природе (у том случају реч је о палој природи), које треба победити, и добре тенденције природе (у том случају реч је о првобитној човековој природи васпостављеној у Христу), које треба фаворизовати. Те две тенденције имају исте особине, али су њихово кретање и активност различито оријентисани. Функција аскетизма је праћење фундаменталног динамизма природе, уз активирање могућности личности у односу на природу, те заустављање тока њене енергије „против природе“, што одговара истицању врлина и борбе против страсти.

По концепцији присутној код отаца аскетизам се састоји из поштовања Божјих заповести и садржи два неопходна и комплементарна аспекта: очишћење духа и срца од свих страсти и врлински живот. То су неопходни услови добијања активног присуства Светога Духа и стицања сличности са Христом, које омогућава сједињење са Богом. Та концепција не може се наћи у учењима персоналиста. У њиховој концепцији природа човека не само да није спашена (она је изопштена, напуштена, одбачена, препуштена самој себи), већ ни на који начин не учествује у духовном животу човека и у процесу његовог спасења.

У персонализму ниједан други однос са Богом и ближњима није предвиђен осим литургијског црквеног сабрања, на које се своди Црква и црквени живот.

Директан, вертикални однос верника и Бога у оквиру Литургије одбацује се као наводно нематеријални сусрет који је у суштини тобоже само прост психолошки однос. Лични аскетизам се негативно процењује као изражавање индивидуалности у пејоративном смислу те речи, дакле, као облик индивидуализма и пијетизма. Монашки пустињски живот, исихастички начин живота, чак и молитва лична/индивидуална обезвређују се као индивидуалистички начин живота. По њима, само монашки живот у заједници доводи до благодати. Монашки аскетизам има своју вредност само у оквиру односа, вредност хоризонталног, а не индивидуалног односа са Богом, другим речима односа са другима а не односа постигнутог индивидуалним искуством. Кључна ствар, по Зизијуласу, није оно што се дешава у човеку, већ оно што се дешава између човека и неког другог.

Ова вештачка опозиција између фундаменталних искустава из којих православни хришћани извлаче садржај еклисиологије: с једне стране свете Евхаристије, литургијског проживљавања својственог свим верницима света, и с друге стране, аскетског искуства и монаштва, није убедљива. Литургијско проживљавање и искуство представљају већи део монашког живота, а побожни верници који живе у свету такође живе аскетским животом. Саосећање и сви остали облици љубави према ближњем не стичу се промовисањем личности као односног философског ентитета и вредновањем концепта односа, већ кроз лично/индивидуални аскетизам који омогућава вернику (било да је он монах или лаик) да се ослободи својих страсти, тј. свих облика везивања за свет и за самог себе.

По Зизијуласу, монашко-аскетски приступ тумачи се безмало као девијација чији се узрок налази у платонској философији идеја – да човек који је претрпео пад може пронаћи свој идентитет у трансцендентном архетипу. Та философија наводно је унета у хришћанство у александријској традицији. Оригенови принципи настављени су, како се тврди, са својим утицајем до Кападокијских отаца, те преживевши наредне векове стигли до нас. Међутим, Христов карактер није плод паганског утицаја већ фундаментална чињеница хришћанства, записана још у Новом завету. Такође, реално је и схватање сличности са Христом преко држања заповести, што омогућује сједињење са њим. Исцелитељска перспектива, увелико одобрена у целокупној православној традицији, омогућава да се изрази духовни преображај човека из стања старог у стање новог човека у Христу. Концепција Цркве као лечилишта и светих тајни као лекова постоји код свих отаца, у многобројним литургијским текстовима и у самим светим тајнама. Литургијски и аскетски живот не могу постојати једно без другог. Аскетизам омогућава хришћанину да прими благодат која се даје кроз литургијски живот и евхаристијско причешћивање.

Према отачком виђењу, човеков грех је искључиво лични, настаје из става хтења и просуђивања (*νόμις, προαίρεσις*) који проистичу из личности, а не из природе. Природа јесте потчињена последицама греха, али не и самом греху. У том смислу важно је разликовање елемената природног реда од страсти, које су духовног реда (разликовање природних и нечистих страсти). Намера за самоодржањем није индивидуалистички став, већ природна и беспрекорна намера која омогућава бићу да заштити своју постојаност.

Индивидуализам је модерни појам који не фигурише међу страстима које оци описују. Они, међутим, говоре о егоистичкој љубави човека према самом себи, о којој имају јасан став и коју описују у односу на остале страсти. У персонализму Зизијуласа појам индивидуализма остаје нејасан, супротстављен нарочито релационом карактеру као и карактеру заједнице који се приписују личности. Он износи тезе о стању створења, као да се у чињеници да је биће створено налази зло које наводи на зло – што подсећа на

неке гностичке теорије из првих векова. Инсистирање на онтолошкој неопходности као фундаменталној страсти биолошке ипостас подсећа пак на августиновску концепцију која негира сваку слободу палом човеку.

До одбацивања појма врлине у персонализму долази из више разлога: 1) њу сматрају моралистичком и пијетистичком, чак и фарисејском, повезаном са самозадовољством и охолошћу; одбацује се такође и идеја побошљања и преображавања природе (или њеног начина постојања) у човеку; 3) врлина се сматра нечим што се а priori састоји из норме која се супротставља слободи човека; и 4) врлине се схвата као манифестација индивидуализма, будући везана за индивидуални напор. За свете оце врлине су, као духовна стања која замењују страсти које спутавају човека, средиште остваривања његове слободе, као што су оне и сама материја сличности са Христом, која омогућава да та сличност буде реална.

Персоналистичка духовност изузетно је уопштеног карактера. Њени основни принципи су: одрицање од индивидуалности, превазилажење себе, успостављање начина постојања „у односу“ који карактерише блиска веза са другима у слободи и љубави, те остварење другости и слободе као фундаменталних карактеристика личности. Упадљив је недостатак било каквог појма о ономе што представља аскетски напор у оквиру духовног начина живота организованог према теоријским и практичним учењима православне традиције. Недостаје и оквир прецизних референци (Божје заповести, препознавање страсти и врлина). Тако виђена духовност је нејасна, затворена према било каквој конкретној и ефикасној пракси. На тај начин она је врло удаљена од класичне и традиционалне духовности Православне цркве, која нуди методичан и прецизан пут како би усмерила човекове напоре и помогла му да уз помоћ благодати напредује у свом животу у Христу.

Закључак

Теорије Зизијуласа и Јанараса су становишта филозофског карактера, која се приближавају модерним правцима персонализма и егзистенцијализма, појачана и прилагођена теолошком домену, са додатим православним колоритом. Ова гледишта налазе се у раскораку, а често и у супротности са патристичком традицијом коју је наследила Православна црква. Реакције на есенцијализам у доменима теологије и антропологије, индивидуализам у домену еклисиологије и на морализам и пијетизам у домену духовности довеле су до одбране супротних крајности са усвајањем бинарне логике, која не зна ни за какво прелазно, средишње и уравнотежено решење. Претпоставке изражене на систематичан начин малим бројем затворених концепата и категоричких једначина или антиномија иницирале су комплетну реинтерпретацију тријадологије, христологије, антропологије, еклисиологије и православне духовности под видом савременог ауторитативног учења Православне цркве.

