

Ромило Александар Кнежевић

Универзитет у Нишу, Иновациони центар
e-mail: romilo.knezevic@gmail.com

ТРАГИЧНИ ПАРАДОКС БЛАГЕ ВЕСТИ; КРИТИЧКИ ОСВРТ НА ПОЈАМ СЛОБОДЕ КАО АПСОЛУТНЕ ОНТОЛОШКЕ ДРУГОСТИ У ДЕЛУ ЈОВАНА ЗИЗЈУЛАСА

Апстракт: Грчки теолог Јован Зизјулас (1931) заступа тезу да слобода није ствар слободне воље или слободног избора, већ да је реч о онтолошком питању: бити слободан значи поседовади апсолутну онтолошку другост. Следствено, да би људска личност била слободна мора бити кадра да превазиђе сваки облик онтолошке нужности, што укључује створени свет и Бога. По Зизјуласу, међутим, свет је завршена творевина и човек може да бира или да га "слободно" прихвати као нужност, или да покуша да га уништи. Наша анализа показује да Зизјуласова теологија не успева да превазиђе нужност и трагичност старогрчке онтологије.

Кључне речи: онтологија, другост, личност, ипостас, слобода, ипостасна заједница, Зизјулас, Максим Исповедник.

Задатак овог огледа је да критички пренспита појам онтолошке слободе у делу Јована Зизјуласа (1931 -), са посебним акцентом на слободи схваћеној као "апсолутна онтолошка другост". Као што је и сам Зизјулас напоменуо, у његовом делу *Being as Communion* нагласак је био на важности коју релационалност и заједница имају за концепт јединства, док се *Communion & Otherness* више усредсређује на проблем другости.¹ Потоње дело би по Зизјуласу требало посматрати као његов напор да се допуне и исправе неки ставови изнети у књизи *Биће као заједница*. На основу тога можемо закључити да је један од најважнијих Зизјуласових теолошких задатака да нађе равнотежу између заједнице и другости.²

У западној мисли, сматра грчки теолог, други се у већини случајева посматра као супарник, што је и основни узрок индивидуализма који чини једну од најважнијих карактеристика ове културе. "Страх од другог" затровао је најдубље корене нашег постојања. Порекло овог страха Зизјулас види у Адамовој одлуци да одбаци Бога, свог *par excellence* Другог. У складу са овим тумачењем, Адам је изабрао да оствари своје *ja* управо кроз одбацивање, а не кроз прихватање Другог. Неизбежна последица ове одлуке је да Адам сада другог посматра као непријатеља и нужност. Зизјулас упозорава да наше измирење са сваким другим зависи од тога да ли ћемо наћи измирење са Богом.³

1 Zizioulas 2006, xiii.

2 Zizioulas 2006, 1.

3 Zizioulas 2006, 1-2.

Сходно томе, наш критички приступ усредредићемо на проблем врсте измирења између Бога и човека коју нуди Зизјулас. Неопходно је да се запитамо да ли је Адамово одбацивање Бога можда могуће посматрати у сасвим другом кључу, наиме, као неприхватање пасивног и незрелог односа са Творцем? Да ли је Зизјулас успео да нађе идеалну равнотежу између заједнице и другости? Да ли му је пошло за руком да покаже како је страх од другог - у овом случају је реч о Богу са карактеристикама које му приписује патристичка мисао – неоснован и да је последица Адамовог индивидуализма? Поврх тога, какав одговор нуди Зизјулас у вези са мишљењима да хришћанство, услед недостатка истините антропологије, још није успело да у потпуности постане религија слободе?⁴ Као што и сам Зизјулас примећује, личност ”у својој неприкосновеној онтолошкој јединствености”, која јој не дозвољава да се помири са било каквом датом, ипак може само да бира између две нужности: прихватања воље Божије као своје, тј. прихватање света какав јесте, или уништења тог света.⁵ У наставку овог огледа пажњу ћемо обратити на Зизјуласов појам другости.

Зизјулас расправља о питању другости прво (1) у контексту покушаја да премости јаз између Бога и света. Уз помоћ појма *ипостасне заједнице* Зизјулас покушава да објасни како је могуће да свет буде ”бескрајно онтолошки други а да ипак не буде одвојен од свог Творца”.⁶ Питање другости се затим (2) разматра у контексту божанског бића. Зизјулас објашњава да је можда и највећи допринос Кападокијаца теологији увођење Оца као личног начела узрочности.⁷ Трећи (3) вид другости је повезан са питањем о другости као конститутивном начелу људског бића. За ову прилику усредредићемо се искључиво на појам Божијег бића, с обзиром да је историјски посматрано концепт личности настао као покушај Цркве да теолошки протумачи веру у Тројицу. Зизјулас пише:

Шта значи када кажемо да је Бог у исто време Отац, Син и Дух Свети не престајући да буде један Бог? Важно је приметити да ова тема представља филозофску прекретницу и револуцију у грчкој мисли. Поменути револуција историјски је изражена кроз једно поистовећивање: идентификацију појма ’ипостас’ са појмом ’личност’. Како је дошло до ове непредвиђене револуције? Какве је она последице имала по појам личности.⁸

Другост и божанско биће

Питање да ли је личност способна да истовремено сачува заједницу и другост посебно је сложено ако се узме у обзир да су другост и личност конститутиван фактор у божанском бићу. Зизјулас наглашава да је другост света могућа једино зато што је другост онтолошки неприкосновена у Богу. У нашој анализи прво ћемо се усредсредити на оно што грчки теолог види као ”револуционарно изједначавање ипостаси са личношћу”. Потом, анализираћемо и одлуку Кападокијаца да Оцу додају улогу онтолошке и личносне каузалности у Тројици.

4 Бердяев 1991, 191. Berdyaev 2009, 158-159.

5 Zizioulas 2006, 235.

6 Zizioulas 2006, 20.

7 Zizioulas 2013, 109.

8 Zizioulas 1985, 36.

Ипостас и личност

Античка филозофија, тврди Зизјулас, није била кадра да изгради онтологију људске личности управо због основног принципа на коме је почивала. Наиме, у складу са тим начелом, биће је у крајњем случају јединство упркос постојања различитих бића. Порекло појединачних бића се може пратити све до њиховог настанка у 'једном' бићу. Свака диференцијација или индивидуација, то јест – свако постајање посматра се као назадовање у бићу.⁹ 'Онтолошки монизам' који је особен за грчку мисао води ка појму *космоса* или складно уређеног јединства свега постојећег. Поврх тога, Бог је у складу са овим учењем онтолошки повезан са космосом, то јест, између Бога и његовог света не постоји трансцендентална дистанца.¹⁰

Главна тема грчке трагедије односи се управо на место људског бића у свету у коме не постоје случајност и непредвиђено. Зато и не треба да чуди да се термин 'личност' (*prosopon*) јавља, између осталог, управо и у овом контексту. Међутим, поставља се питање зашто је ово значење појма личности тако брзо повезано са позоришном маском (*prosopon*)? Каква је, дакле, веза између појма личности и глумачке маске?¹¹

Средишна тема грчке трагедије, по Зизјуласовом мишљењу, јесте сукоб између људског бића које тежи да се ослободи нужности и детерминисаности света. На тај начин грчка трагедија сведочи о томе да човек, прво, не може да избегне судбину и, друго, ако се не одрекне хибриса, то јест жеље да се ослободи ланаца одређености, богови ће га казнити. Као пример човекове капитулације пред нужностима света Зизјулас наводи реченицу из Платоновог *Закона*: "Јер, [Целина] није постала због тебе, већ си ти створен због ње." Људска слобода је очигледно ограничена, али рећи тако нешто представља *contradictio in adjecto* ако се сетимо да бити слободан значи управо бити изнад свих нужности. Због тога, човек није истинска "личност" већ само "маска", објашњава Зизјулас.¹²

Међутим, постоји и позитиван вид термина '*prosopon*', с обзиром да позоришна маска ипак пружа одређено искуство слободе и 'ипостаси'. Како, на пример, објашњава Пол Тилих, маска се може посматрати и као нешто афирмативно, будући да од глумца чини довршен и одређени карактер.¹³ Маска, и код глумца као и код гледаоца, ствара одређени утисак слободе, утисак 'ипостаси' или 'идентитета'.¹⁴ Маска је, дакле, повезана са личношћу, али та веза остаје трагична. Имати личност у грчком контексту значи поседовати нешто што је акцидентално у односу на биће или на нечију истиниту ипостас. Коначна онтолошка одредница је, дакле, и даље 'ипостас', али са значењем 'супстанце' или 'природе'.¹⁵

Какве промене је било потребно увести у поимање света и људског бића како би оба ова појма подразумевала слободу? Зизјулас издваја две суштинске претпоставке: (1) неопходан је био коренити заокрет у вези са основним космолошким питањима; (2) било је потребно поистоветити личност са онтолошким и есхатолошким идентитетом људског бића. Кападокијци су обезбедили оба ова предуслова, и то бавећи се проблемом Тројичног богословља.¹⁶

9 Zizioulas 1985, 29.

10 Zizioulas 1985, 29-31.

11 Zizioulas 1985, 31.

12 Zizioulas 1985, 32.

13 Tillich 1968, 194.

14 Zizioulas 1985, 32.

15 Zizioulas 1985, 33.

16 Zizioulas 1985, 35.

Пуне размере филозофске 'револуције' могу се схватити тек ако знамо да термин 'ипостас' никада раније у грчкој филозофији није био повезан са појмом 'личност'. За Грке, појам 'личност' понајмање је имао значење суштине људског бића, док је термин 'ипостас' коначно поистовећен са 'суштином'. Кападокијци су, дакле, прво морали да избегну савелијанизам како би свакој од ипостаси Тројице дали онтолошки садржај. Друго, онтолошки статус ипостаси морао је да буде у пуном сагласју са библијским монотеизмом.

Зизјулас детаљно анализира историјску позадину из које се родила 'револуција', дајући кратку анализу њеног дубљег значаја који подразумева и двоструку хипотезу: (а) личност није нешто што је додато појединачном бићу са већ утврђеном онтолошком ипостаси; личност је ипостас бића, то јест, нема бића ако суштина није ипостазирана. (б) На тај начин, биће више није фундаментална онтолошка категорија и извор других јединки; замењена је сада појмом личности који постаје конститутивни елемент појединачних бића.¹⁷

Овај радикални раскид са традицијом грчке онтологије припремиле су оно што Зизјулас назива двема 'ферментацијама' патристичког богословља. Прва "ферментација" се односио на деконструкцију апсолутне космолошке нужности увођењем доктрине о стварању *ex nihilo*, што је значило да свет више није посматран као са-вечан Богу, ограничавајући на тај начин Божију слободу. Порекло света је сада Божија слободна одлука а самим тим и свет постаје плод слободе.¹⁸

Друга 'ферментација' односила се на још коренитије преиспитивање монистичке онтологије. Више није било довољно рећи да се порекло света може пратити до његовог извора у слободи, већ и да је само биће Бога било последица слободне личности, тј. Бога Оца.¹⁹

Оба наведена преиспитивања су била од кључног значаја за питање о другости и слободи. Наиме, да би другост имала онтолошко првенство, као и да бисмо о слободи могли да говоримо као о апсолутној онтолошког другости, неопходно је Бога замислити као личност а не као супстанцу. Супстанца или суштина је по дефиницији монистичка категорија, дакле, немогуће је замислити супстанцу која би истовремено била кадра како за заједницу тако и за другост. Зизјулас објашњава то на следећи начин:

Суштина је по дефиницији монистичка категорија, тј. у Богу може постојати само једна суштина. Насупрот томе, личност, попут личности Бога-Оца, јесте незамислива без односа према другим личностима. Постављајући личност Оца као једино онтолошко начело у Богу, другост постављамо као онтолошки конститутивну категорију у божанском бићу.²⁰

Утисак је да у наведеном тексту Зизјулас није успео до краја да објасни шта тачно подразумева под појмом личности, као ни то како личност истовремено остварује заједницу и другост. Важно је, због наше даље анализе, приметити да Зизјулас инсистира једино на релационалном карактеру Очево личности, наглашавајући на тај начин заједницу и јединство. Остаје, међутим, нејасно како божанске личности успевају да сачувају сопствену другост.²¹

17 Zizioulas 1985, 39.

18 Zizioulas 1985, 39.

19 Zizioulas 1985, 40-41.

20 Zizioulas 2006, 35.

21 Зизјулас је свестан да га увођење крајње онтолошке другости у Божијем бићу води ка опасној теолошкој области. 'Можемо, можда, лако прихватити појам другости у вези са учењем о стварању

Видели смо, како пише Зизјулас, да су Кападокијци, постављајући Оца као онтолошко начело каузалитета у Богу, увели *слободу* у божанско биће. Отац, дакле, не рађа Сина услед нужности – рођење је плод Очеве слободне личности.²² Неопходно је напоменути да без Очеве слободне личности не би могло бити слободе и другости у Богу, а следствено томе не бисмо могли да говоримо ни онтолошкој другости и слободи људског бића.

Шта Зизјулас има на уму када тврди да је слобода питање онтологије, као и да је онтолошка другост конститутивно начело људске личности?

Слобода као радикална онтолошка другост

По Зизјуласу, појам слободе не би требало ограничити на психолошку или моралну раван, како је то обичај у традиционалној теологији. Слободу је неопходно посматрати као питање онтологије. Другим речима, слобода није исто што и 'слободна воља' или слобода да се доносе моралне одлуке и избори. Зизјулас наглашава да је слобода повезана са суштинским питањем о смислу бића. Да бисмо се приближили Зизјуласовом начину размишљања неопходно је разумети да су за њега бити *други* и бити *слободан* два вида исте стварности. Ако једна личност није јединствена у својој другости, њена слобода је илузија. Како Зизјулас објашњава, "бити други и бити слободан у онтолошком смислу, тј. бити слободан да будеш тај који јеси, а не неко други или нешто друго, јесу два вида исте стварности,"²³ и додаје:

Суштинско питање се односи не само на то да ли је другост прихватљива или пожељна у нашем друштву – етичка начела различитих друштава су пролазне природе – већ да ли је то *sine qua non* предуслов нечијег постојања, као и постојања свега што јесте. То је оно што једна онтологија другости подразумева. И то је оно што једна теологија која има егзистенцијалну озбиљност мора узети у обзир.²⁴

Другост, дакле, не само да није од секундарног значаја за јединство, већ је *примарна* и *конститутивна* за саму идеју бића. Зизјулас тврди да "ако другост нестане, онда бића [а самим тим и њихова слобода] престају да постоје. У хришћанској теологији нема места за онтолошки тоталитаризам. Сваки облик заједнице неизоставно мора да укључује другост као примарни и конститутивни елемент."²⁵ Другим речима, немогуће је замислити заједницу која не би подразумевала радикалну другост. Следствено, Зизјулас подвлачи да бити слободан не значи једноставно поседовати "слободу воље". Напротив, слобода значи "бити други у једном апсолутном онтолошком смислу."²⁶

и о бићу света, али како стоје ствари са Богом? Може ли другост бити онтолошки неприкосновена и када је реч о Божијем бићу? Зар другост не представља опасност за јединство Бога? Учење о Тројици се бави управо овим проблемом." Zizioulas 2006, 32.

22 'Без отачког схватања Оца као узрока, божанско биће би морало да буде схваћено као логично неопходно и само-објашњиво биће у коме како другост тако ни слобода не би имали главно место.' Zizioulas 2006, 36.

23 Zizioulas 2006, 13.

24 Zizioulas 2006, 14.

25 Zizioulas 2006, 11.

26 Zizioulas 2006, 11. Зизјулас наглашава огромни значај који питање Другог има за савремену филозофију, а посебно за филозофске школе феноменологије и егзистенцијализма, достижући врхунац у делима Мартина Бубера и Емануела Левинаса. Међути, он наглашава да је питање

Предуслови за утемељење појма слободe

Ако слобода није искључиво потенцијалност, већ мора бити и актуализација,²⁷ те ако је слобода апсолутна онтолошка другост, следи по нашем уверењу неизбежан закључак да слобода подразумева моћ стварања апсолутно новог. Поврх тога, онтолошка другост у погледу самоактуализације подразумева и стварање "ни из чега", будући да се једино на основу овог појма може замислити стварање фундаментално новог. Напоследку, ова два појма су предуслов самоостварања личности и чине оно што називамо *онтолошким формативним принципом личности*.²⁸ По Зизјуласовом мишљењу, међутим, човек није кадар за стварање "ни из чега", као што нема ни моћ стварања радикално новог.

Последица оваквог схватања људског бића је да Зизјулас није у стању да постави задовољавајућу теолошку основу за појам сопства, због чега да ту идеју у потпуности одбацује.

Слобода као апсолутна онтолошка другост по нашем уверењу подразумева, дакле, три принципа: а) извесну врсту стварања ни из чега или из неограничене слободe, што омогућује б) стварање радикалног *novum*-а без кога је в) онтолошко самоостваривање личности немогуће. Сматрамо да то, другим речима, значи да личност постоји само ако је кроз своју само-афирмацију кадра да конституише сопствену другост-јединственост стварајући потпуни *novum*. Ово је, међутим, могуће само ако се допусти могућност стварања из *неограничене* слободe, тј. слободe која није на било који начин детерминисана Божијим свезнањем. Занимљиво је и вредно помена да и Зизјулас долази до овог увида, што се види из следећег цитата:

Само теологија може да осмисли истинску и непоновљиву личност, зато што изворна личност, као апсолутна онтолошка слобода, мога бити "нестворена", тј. неспутана било каквом "нужношћу", укључујући и нужност сопствене егзистенције. Ако таква личност не постоји у реалности, појам личности представља само умишљено сањарење. Ако Бог не постоји, личност не постоји.²⁹

Ако је личност слободна само под условом да у свом самоостваривању није ограничена било каквим обликом нужности, онда је неопходно претпоставити да она ствара из недетерминисане слободe. Чини се да је то једини логични закључак Зизјуласовог става о слободи као апсолутној онтолошкој другости. (Ако обратимо пажњу на наведени пасус, видећемо да Зизјулас јасно каже како личност не сме да буде спутана "било каквом нужношћу", "укључујући и нужност сопствене егзистенције.") Зизјулас, међутим, не изводи ову дедукцију, вероватно зато што би га она неизбежно водила ка преиспитивању патристичког учења о Божијој свемоћи и свезнању. Дедукција би, такође, подразумевала и поновно, коренито другачије тумачење доктрине о стварању људског бића, тј. разлога због који Бог ствара човека. Последице које овакав закључак има у вези

другости старо колико и грчка филозофија, и присутно је поготово у Платоновом 'Пармениду', као и у делима Аристотела и пре-сократоваца. Поврх тога, Зизјулас је у праву када каже да 'тешко може бити филозофије, која би заслужила то име, а која се не бави, посредно или непосредно, овим питањем.' Zizioulas 2006, 13.

27 '[...] Зар у себи не осећамо истинитост метафизичког начела *operatio sequitur esse*? Јер, бити значи делати, и делати значи бити.' Gilson 2009, 94. Упркос томе што прихвата наведено начело, Жилсон тврди да *homo faber* никада не може постати *homo creator*. Gilson 2009, 90.

28 Knežević 2020, pp. 51-53.

26 Zizioulas 1997, 143.

са појмом сопства су очигледне: сопство (а тиме и личност) је могуће једино ако је "нестворено", дакле, једино ако личност може да ствара из "нестворене" слободе. У свом позитивном самоостварењу, личност не сме бити ограничена Божијим свезнањем, било да то предзнање разумемо као детерминацију или преддетерминацију. Слобода личности не може бити "у" Богу, то јест не сме бити подложна божанској контроли. Зизјулас не предвиђа такву могућност и самим тим није у стању да онтолошки утемељи свој појам личности. С обзиром да се грчки теолог не одлучује да преиспита фундаменталне доктрине о Божијој свемоћи и свезнању, преостаје му да доведе у питање појам сопства. Када се прогласи неизбежност "смрти сопства", личност губи своју онтолошку посебитост а са њом и "релационалност", с обзиром да онтолошки однос постоји само тамо где постоји апсолутна онтолошка разлика. Пажњу ћемо сада усмерити на Зизјуласов појам сопства.

Сопство

Појам сопства код Зизјуласа има искључиво негативну конотацију: сопство је увек виђено као егоцентрични индивидуум. Такво сопство "мора умрети".³⁰

Прва ствар због које би мислиоцима пост-модерне требало изразити захвалност јесте проглашавање смрти Сопства. Извесно је да би теологија надахнута грчким Оцима, попут ове коју излажемо у нашем огледу, поздравила преиспитивање појмова идентитета, јединства свести и субјективитета, упркос чињеници да велики део модерне православне мисли и "духовности" и даље користи сличне категорије које је позајмио од западног модернизма. Сопство мора умрети – то је библијски захтев... - и сваки покушај преиспитивања појма Сопства на филозофском нивоу би требало поздравити.³¹

Као што смо видели, Зизјулас верује да је патристичко преиспитивање појма идентитета истоветно или веома слично "смрти сопства" коју је прогласила постмодерна. Идеја "смрти сопства" је била изражена у више видова, понекада као "смрт човека" или "смрт писца", или пак као "деконструкција субјекта".³² Познато је да у својим раним радовима Мишел Фуко проглашава "смрт човека", тврдећи да је "човек изум скоријег датума" и да ће ускоро "бити избрисан попут лика који је нацртан на песку, уз саму ивицу мора." По Фукоовом мишљењу, разарање појма човека је само наставак Ничеовог објављивања "смрти Бога".³³

30 Зизјулас напомиње да је разлика између индивидуе и личности установљена више пута у историји филозофије, укључујући и дела Томе Аквинског, Жака Маритена и Николаја Берђајева. Zizioulas 1997, 164, n85. Видети такође Zizioulas 2006, 9.

31 Zizioulas 2006, 51-52. Другачије схватање 'смрти сопства' присутно је, рецимо, код Цона Вебстера: Webster 2003, 222.

32 Више о овоме видети у Schrag 1997, 2. Ричард Сорабци разликује две традиције у погледу оспоравања сопства. Прва је аналитичка филозофија, док се друга везује за Ничеа. Дејвид Хјум је утицао, посредно или непосредно, на обе ове традиције, посебно својим делом *Оглед о људској природи* у коме пише да, загледавши се у себе, може да види само различите перспективе али не и сопство које би их повезивало. Sorabji 2006, 17-18.

33 Foucault 1970, 387. У вези са Фукоовом тврдњом да постоји дисконтинуитет у занимању за питање сопства, примећује Сорабци, француски филозоф је бирао посебне текстове више него што је посматрао одређене филозофске школе у целини и њихов развој. Sorabji, 53. Чарлс Тејлор пише да је Фуко пред крај живота изгледа одлучио да усвоји идеал естетског изграђивања сопства као

У Зизјуласовом случају чини се да постоји јасна веза између његовог настојања да деконструише монотеистички схваћеног Бога, чија је монистичка структура онтолошки примарна у односу на његову другост, и покушаја да се напусти сличан антрополошки монизам сопства. Како је то приметио Џон Вебстер, видљива је очигледна "повезаност субјективитета и онтоологије, тј. веза сопства као истрајавајуће моралне и когнитивне основе и покушаја да се преко метафизике супстанце објасни природа Бога..."³⁴

Неопходно је, међутим, приметити да се Зизјуласов појам "смрти сопства" јавља као реакција на упрошћено модернистичко схватање овог концепта чије је основна карактеристика, како се тврди, "круг присвајања и поседовања."³⁵ То нас изненађује с обзиром да је Зизјулас и сам свестан да је неоговарајуће хришћанско схватање слободе довело до побуне модерне. Зизјулас сматра да је проблем слободе главни узрок појављивања хуманистичке антропологије. Свет није наша *thelema* или воља, те се може закључити да слободу можемо "сачувати" једино ако прихватимо да је Божија воља и наша воља. Хришћанство је покушало, објашњава Зизјулас, да помири људску и Божију вољу уводећи појам *послушности* – људске послушности Богу. Проблем је, међутим, у томе што послушност као начин измирења неизбежно окончава једносмерним односом човека и Бога и самим тим не доприноси новом решењу проблема слободе. "Човек се осетио као роб и одлучио је да одбаци јарам Божији", објашњава Зизјулас. "Атеизам је изникло из самог средишта Цркве и питање слободе је поново постало актуелно. Нешто више од 'послушности', тачније, нешто потпуно другачије потребно је да би се овај проблем решио..."³⁶

Зизјулас, надаље, објашњава да је појам модерног сопства изграђен на темељу идеја исказаних у делима Тертулијана и Антиохијаца, као и Августина и схоластика. Заједничко свим овим струјама, "права тема" њихових разматрања, био је покушај "да се разуме човек тако што ћемо га посматрати интроспективно, као аутономног етичког агенса (Тертулијан и Антиохијци), или као Его сложене психолошке грађевине

уметничког дела. Taylor 1989, 489. У једном од својих интервјуа Фуко наглашава да "у нашем друштву готово да више и не постоје остаци идеје да најважније уметничко дело, оно о чему треба да бринемо, и главна област на коју ваља применити естетске вредности, јесмо ми сами, наш живот, наше постојање." *The Foucault Reader* 1991, 362.

34 Webster 2003, 222.

35 M.C. Taylor 1984, 143. Цитирано у Webster 2003, 228. Зизјуласово размишљање је веома блиско постмодерном деконструктивизму. Међутим, проблем је у томе што је деконструктивни постмодернизам обликован као реакција на једнострано замишљену модерну. Како је Вебстер приметио, "ако модерну разумемо, попут Хајдегера и његових наследника, као јединствену интелектуалну, културну и духовну историју, коју углавном одређује картезијански пројекат субјективности и репрезентације, у том случају деконструктивна антропологија одиста може бити посматрана као новост. С друге стране, ако модерну разумемо као збир далеко више сукобљених процеса, онда деконструктивну антропологију можемо разумети не само као једноставно одбацавање модерне... већ и као њен наставак и даље развијање..." Webster 2003, 220.

36 Zizioulas 2006, 237. Зизјуласове речи као да представљају одјек Јингелове тврдње да су теизам и традиционално тумачење Божије апсолутности и свемоћи проузроковали рађање атеизма. Јингел верује да људско биће има свест о својој слободи, али појам Бога који је апсолутно супериоран у односу на човека то схватање слободе суштински доводи у питање. "Модерни човек", пише Јингел, "посебно је алергичан на Бога који је схваћен искључиво апсолутистички. По томе се он разликује од средњевековних отаца." Jüngel 1983, 40. За разлику од Јингела, међутим, Зизјулас никада не доводи у питање патристички виђење Божије апсолутности.

(Августин), или, пак, као супстанцу која се одликује одређеним могућностима (схоластици).³⁷

Укратко, Зизијулас сматра да како западњачки тако и антиохијски приступ овој теми прави грешку зато што настоји да објасни човека као аутономног етичког агенса. Тачније, полазећи од Боетија и Августина, Западна филозофија је описала човека наводећи две најважније компоненте: *рационалну индивидуалност* (засновану на Боетијевој дефиницији личности), као и *психолошко искуство и свест* (појмови преузети углавном из Августинових *”Исповести”*). Невоља са схватањем људског бића као аутономног сопства које одликује самосвест и свест о другима, верује Зизијулас, јесте у томе што на тај начин човек постаје *индивидуа*, тј. биће које је одвојено од остатка света.³⁸

Поставши индивидуа која се објашњава сопственом суштином и, посебно, интелектуалним својствима, човек је успео да себе одвоји од творевине, која је његов природни оквир. На тај начин је постао равнодушан према осетљивом животу света, и то у толикој мери да је почео да га загађује и уништава на забрињавајући начин.³⁹

У наведеном параграфу имамо сажети опис онога што се, по Зизијуласу, догађа када човек постане индивидуа или субјекат *par excellence* у односу на створени свет. Тешко је, међутим, прихватити Зизијуласову тврдњу да човек, замишљен као аутономи субјекат, мора неизбежно постати индивидуа неосетљива на живот творевине. Јер, одрицати важност сопства зато што постоји опасност и могућност да оно можда неће бити екстатично и релационално исто је што и одрицати слободу људском бићу зато што она може бити злоупотребљена. Слобода, свакако, може бити тежак и изазовни дар. Зизијулас никада не каже отворено да жели да деконструише појам сопства зато што му је намера да ограничи људску слободу. Но, ако нисмо у стању да помиримо позитивни и само-афирмативни вид слободе са појмом Божије свемоћи, те се опредељујемо да прогласимо *”смрт сопства”* али не и да покушамо да преиспитамо божанску омнипотенцију, онда је извесно да се у нашем начину размишљања крије и *страх од слободе*. Зато је неопходно поставити питање, да ли можемо да осмислимо позитивну теолошку антропологију која се у исто време неће *”сврставати под категорију онто-теологије коју треба деконструисати?”*⁴⁰

Можемо се сложити са постмодерним критикама класичне и супстанцијалистичке теорије сопства, али неопходно је да приметимо како напуштање ове позиције не значи аутоматски и одбацивање сваког појма сопства.⁴¹ Зар није могуће замислити да би се у времену после деконструкције супстанцијалистичке теорије Бога и сопства могло појавити ново схватање сопства?⁴² Наглашавајући, наиме, искључиво негативне видове аутономног сопства превиђамо допринос модерне филозофске естетике као правца мисли који се противи рационализму и позитивизму. Тешко је порицати да научни и технолошки методи покушавају да затру сваку врсту посебитости субјекта и то у име неке илузорне *”објективности”*. Дух модерне науке и технологије, тј. дух *”објективације”*, не може *a priori* бити повезан са *”аутономним субјектом”*, управо зато

37 Zizioulas 2006, 210.

38 Zizioulas 2006, 210-211.

39 Zizioulas 2006, 211, n9.

40 Webster 2003, 223.

41 Schrag 1997, 9.

42 Schrag 1997, 9.

што подрива темеље свега што је ”субјективно”⁴³ или, тачније речено, свега што је лично. Нема ништа лоше у томе да се буде аутономно сопство, сопство са себи својственим границама, под условом да свој идентитет користима на исправан начин - да знамо како да живимо ”изнутра ка споља”.⁴⁴ Да ли је могуће залагати се за идеју ”смрти сопства” и само-идентитета а истовремено не прихватити идеју безличног и ”нестварног”⁴⁵ бића?

Концепт ”нестварних” и ”стварних” људи који је развио Џон Мекмари може послужити као значајна основа за конструктивну критику појма сопства коју заступају Зизјулас и постмодерна деконструкција. По Марију, неко може бити ”нестваран” не само зато што се понаша као егоистична индивидуа, већ и зато што није веран сопственом идентитету. Људи могу бити ”нестварни” из два разлога. Прво, када ”нису у додир у светом ван њих”⁴⁶ и, друго, када у њима постоји сукоб између осећања и мисли. Мекмари пише:

Ако чинимо нешто што мислимо да је исправно али не осећајући исправност тога што деламо, наша стварност је уништена. Зато су они који непрекидно врше своју дужност а која је у сукобу са њиховим жељама тако нестварни људи. Такво подилажење мњењу на уштрб осећањима је људски нестварно. За такве људе често, и с правом, кажемо да нису људи. Њихова људскост није истинска људскост.⁴⁷

Усклађеност мисли и осећања претпоставља сопство, ”Ја” које, у случају да се осећања и мисли не слажу, расуђује шта је значајно и добро. Мисао препуштена сама себи није у стању да донесе одлуку и може једино да прихвата туђа становишта. Она је принуђена да се ослони на традицију или, другим речима, на осећања која припадају некоме другом, и на тај начин подлеже спољашњем ауторитету.

”Ако сматрам да је нешто добро, истинито или лепо зато што неко други то мисли или осећа, онда ја то не мислим и не осећам.”⁴⁸

Мекмари жели да каже да сопство или *ја* представљају сопствени конститутивни фактор тако што живе ”изнутра ка споља”. Свет улази у нас преко чула, и кроз иста врата сопство у облику својих мисли и осећања излази ван себе како би схватило свет. Сопство мора бити *заинтересовано* за стварност коју доживљава, мора уживати у њој и осећати је јер, ”погрешно је уверење према којем не улажење у размену са светом јесте начин да се буде објективан и без предрасуда. Бити равнодушан према стварима које видимо и о којима размишљамо значи бити очајнички пристрасан и субјективан у корист онога што је нестварно.”⁴⁹

Зизјуласово проглашавање смрти сопства личи на оно што Мекмари описује као страх и неуспех личности да дође у додир са светом. Узме ли се, дакле, у обзир Мекмаријево објашњење, које је то онда сопство које ”мора да умре”? Прво, то би било оно сопство које није у односу са светом. Друго, сопство које није у стању да живи у

43 Bowie 1990, 11-12.

44 Macmurray 1968, 166.

45 Macmurray 1968, 155.

46 Macmurray 1968, 159.

47 Macmurray 1968, 163.

48 Macmurray 1968, 163.

49 Macmurray 1968, 165.

складу са својим идентитетом и на тај начин постаје ”нестварно”, дозвољавајући да га уобличије мишљење других људи, традиција и оно што се обично сматра као исправно. Зизјуласова деконструкција сопства односи се само на први Мекмарјев дијалектички пар – сопство и свет.

Чарлс Тејлор је један од савремених мислилаца који такође види позитивне видове модерног појма сопства. У књизи *Изворишта сопства* Тејлор објашњава да је, поготово у делима романтичара, могуће наћи појам ”неострашћеног разума”, дакле, разума који има усклађен однос са стварношћу око себе. ”Ово сопство”, објашњава Тејлор, ”јесте и мора да буде једино средиште стратешког процењивања. Романтичарски експресивни поглед на свет указује на идеал савршене интеграције, у којој су разум и чулност, порив који долази изнутра и спољашња природа, усклађени.⁵⁰ Тејлор наглашава оно што већ изгледа очигледно, а то је да се пут ка трансперсоналном (или заједници, у Зизјуласовој терминологији) може наћи једино кроз персонално.⁵¹ Романтичари, примера ради, нису веровали да су сопство и језик безнадежно аутистични и управо стога су песника и уметника учинили парадигмом људског бића.⁵² Чак је и Хајдегер, кога обично видимо као најстрожег критичара картезијанског сопства, веровао да је један од начина да се превазиђе субјективизам у томе да разумемо његову истинску природу, што је он покушао да постигне уз помоћ појма ”чистине”. По Тејлоровом мишљењу, Рилке је добар пример како поезија може да нас избави од бесплодне субјективности и да нам помогне да успоставимо размену са светом. У *Деветој елегји* Рилке пише да је наш задатак је да Земљу и Ствари ослободимо тако што ћемо им испевати песму хвале, стварајући језик који ће верно исказати њихову апофатичку тајну.⁵³ Са овог становишта, сопство не само да не уништава другост света, већ је одговорно за његово преображавање и ослобађање. По Рилкеовим речима:

И ове ствари, што живе од умирања,
схватају да их ти славиш; пролазне,
оне се уздају у нас да их спасемо, у нас
најпролазније. Хоће да их потпуно ми
у невидљивом срцу преобразимо у - ох,
бесконечно - у себе! ма ко ми коначно били.

Земљо, зар није то што хоћеш ти: невидљиво
да настанеш у нама? - Није ли сан твој да једном
невидљива будеш? - Земљо! невидљива!
ове ствари, што живе
од умирања, схватају да их ти славиш; пролазне,
оне се уздају у нас да их спасемо, у нас
најпролазније. Хоће да их потпуно ми
у невидљивом срцу преобразимо у - ох,
бесконечно - у себе! ма ко ми коначно били.

50 Taylor 1989, 480.

51 Taylor 1989, 481.

52 Више о људском бићу као бићу језика, као и о инхерентној моћи језика, видети у Dupré 1993, посебно стр. 36-50. Ово дело представља такође значајан допринос изнијансираном и вишеслојном разумевању питања сопства.

53 Taylor 1989, 481-482.

Земљо, зар није то што хоћеш ти: невидљиво да настанеш у нама? - Није ли сан твој да једном невидљива будеш? - Земљо! невидљива!
ове ствари, што живе од умирања, схватају да их ти славиш; пролазне, оне се уздају у нас да их спасемо, у нас најпролазније. Хоће да их потпуно ми у невидљивом срцу преобразимо у - ох, бесконачно - у себе! ма ко ми коначно били.

Земљо, зар није то што хоћеш ти: невидљиво да настанеш у нама? - Није ли сан твој да једном невидљива будеш? - Земљо! невидљива!
И ове ствари, што живе од умирања схватају да их ти славиш; пролазне оне се уздају у нас да их спасемо, у нас најпролазније. Хоће да их ми потпуно у невидљивом срцу преобразимо, ох – бесконачно – у себе! ма како ми коначни били.
Земљо, зар није то што хоћеш ти: да невидљиво настанеш у нама? Није ли сан твој да једном невидљива будеш?⁵⁴

Зизјуласов искључиво негативан став о сопству постаје нам јаснији онога часа када откријемо његов корен. Истинска колевка сопства, тврди Зизјулас, јесте Адамово одбацивање Бога. Развијање сопства проузроковало је Пад или, другим речима, *Пад је подстакао развој сопства*.

Адамово одбацивање Бога значило је одбацивање другости као конститутивног принципа бића. Тврдећи да је Бог, Адам је одбацио Другог као онога ко конституише његово биће и прогласио је себе као коначно објашњење свога постојања. Тај чин је довео до појављивања Сопства као онога што има онтолошку предност пред Другим.⁵⁵

Зизјулас понавља да је другост конститутивни фактор бића. Истовремено, међутим, он прави једва приметну али ипак радикалну измену у својој дефиницији другости. Док је раније тврдио да је другост конститутивни фактор бића јер нема бића без *појединачног* бивствовања,⁵⁶ сада је други тај који конституише нашу другост. На овоме месту се сусрећемо са фундаменталном противречношћу у Зизјуласовој мисли, јер његова тврдња да је слобода једнака апсолутној онтолошкој другости – да бити личност значи бити онај који јеси – несумњиво подразумева да сопство или ”ја” конституише другост, под условом да је реч о слободи која није слобода *од*, већ слобода *за* другог. Бити у вези љубави са другим, међутим, не значи да други установљује мој лични и непоновљиви идентитет. Ове две тврдње су непомирљиве и представљају један од главних проблема у Зизјуласовој теологији.

54 Рилке 1965, 30.

55 Zizioulas 2006, 43.

56 Zizioulas 2013, 90.

Другост људског бића: Слобода као онтолошка другост

Зизјулас је у праву када тврди да патристички појам слободе као *autoexousion* или моћи апсолутног самоодређења подразумева одбацивање свега датог, укључујући Бога. "Слобода", пише Зизјулас, "подразумева тежњу ка онтолошкој другости, ка *idion* или оном појединачном, у сваком погледу: у односу са Богом, животињама и другим особама."⁵⁷ Проблем је, међутим, у томе што Бог, онако како га Зизјулас описује, никада не престаје да буде теистичко врховно биће које је за човека неизбежна датост.

Упркос томе што, као што смо видели, критикује традиционално решење проблема односа Бога и људског бића које се заснива на послушности,⁵⁸ крајњи закључак је да Зизјулас нуди само другачији и боље прерушени облик послушности. Грчки теолог не узима у обзир могућност да слобода као одбацивање сваке датости не мора неизбежно да води ка одбацивању Бога.⁵⁹ Другим речима, ако слободу одредимо као апсолутну онтолошку другост, онда смо принуђени да закључимо да самоостварење или позитивни вид онтолошке слободе такође мора бити "апсолутан". "Апсолутна" онтолошка слобода у овом контексту значи да наше стваралачко самоостварење не може бити ствар слободе избора, већ је неопходно да подразумева моћ стварања нових идентитета, који би чак и са Божијег становишта представљали нешто радикално ново.

Другост људског бића: Другост као стваралачки израз слободе

Зизјулас увиђа да је онтолошка другост недостижна ако се не оствари у екстатичном покрету, тј. покрету личности ван себе. То, по нашем мишљењу, значи да су *слобода* и *личност* само пука илузија ако се не афирмишу у сусрету са другим. Реч је о *позитивном* изразу појединачности и слободе – о слободи *за* - која подразумева стваралаштво. Слободан сам само у мери у којој могу да створим свој свет. Уметност као изворни облик стваралаштва најбољи је пример људске чежње за превазилажењем датости постојања. Како Зизјулас пише, у уметности људска личност трага за превазилажењем сваке датости:

(Људска личност трага) за могућношћу да потврди своје постојање, али не као прихватање датости или "стварности", већ као производ свог слободног пристанка и самоостварења. Управо то, и ништа мање од тога, јесте оно што човек тражи да би се остварио као личност. То је посебно очигледно у уметности. Уметност као непатворено стваралаштво, а не као миметичко подражавање стварности, представља ништа мање него човеков покушај да оствари своје присуство на начин слободан од сваке "датости" постојања. Истинска уметност није једноставно стварање на основу онога што већ постоји, већ настојање да се ствара *ex nihilo*... Овде је очигледна тежња личности да се ослободи тако што ће у свом самоостварењу превазићи "датост" постојања, тј. тако што ће постати Бог.⁶⁰

57 Zizioulas 2006, 39.

58 "Постоји нешто више од 'послушности', или нешто другачије од ње, што нам је потребено како би се човек нашао у облику постојања у коме слобода није избор између мноштва могућности..." Zizioulas 2006, 237.

59 То се јасно види на основу тога што Зизјулас изједначава одбацивање датости за Падом. Zizioulas 2006, 39.

60 Zizioulas 1997, 42, п38. Курзив ауторов. Наше уверење је да Зизјуласово схватање уметности не достиже ону дубину која се може наћи код Берђајева. За Зизјуласа, уметност представља настојање

По Зизјуласу, слобода неизоставно подразумева стварање *ex nihilo* и то као стварање новог света. Зизјулас поново наводи уметност као пример:

Слобода да се буде други везана је за настојање *да се створи свет* другачији од овог који постоји, тј. *да се створи другост у радикалном онтолошком смислу настанка нових идентитета који носе печат љубавникове или ствараочеве личности*. То се постиже у уметности, онда када није само пука копија стварности, и представља особену стваралачку карактеристику људских бића.⁶¹

Слобода, дакле, не сме остати само у свом негативном облику. Да би била онтолошки истинита, слобода мора укључити *моћ* стварања јединственог света. Ако, међутим, пажљиво прочитамо наведени пасус, видећемо да Зизјулас не говори о *моћи*, већ о људском *настојању* да створи потпуно нове идентитете. Људска моћ је једино *настојање* усмерено ка моћи. То значи да наша *моћ*, с обзиром да остаје само *настојање*, представља заправо нашу *немоћ*.

У својој *On the Human Work of Art* Давор Џалто се такође усредсређује на Зизјуласов појам позитивне слободе, углавном онако како је разрађен у студији *Human Capacity and Incapacity*.⁶² Џалто цитира следећи пасус из наведеног огледа:

Рекло би се, дакле, да је изједначавање појма ипостаси са Личношћу (...) на послетку послужило као доказ да се идеја Личности може наћи једино у Богу, као и да људска личност никада не може бити задовољна собом све док не постане *imago Dei* у овом погледу. Реч је о величини али и о трагедији људске личности, што се најбоље осликава у разматрању моћи и немоћи личности, посебно са онтолошког становишта.⁶³

Људска способност и неспособност, по Зизјуласу, најбоље су изражене кроз разлику између појмова стварања и прављења. Једино је личност кадра да ствара, док је прављење дело индивидуе. Прављење подразумева освајање, контролу и подјармљивање стварности. Стварање је, пак, повезано са двоструком могућношћу. Прво, ствари око нас задобијају "присуство". Друго, и сама личност постаје "присутна" и то на начин јединствене ипостаси. Управо овај покрет од ствари ка личности јесте оно што се догађа у истинској уметности. "Када посматрамо неку слику или слушамо музичку композицију", пише Зизјулас, "имамо пред собом 'почетак света', 'присуство' у коме 'ствари', суштества, каквоће или звукови постају део личног присуства. И то је у потпуности достигнуће Личности, што представља и особену моћ људског бића..."⁶⁴

Џалто примећује да, иако Зизјулас не посматра људско стваралаштво као *creatio ex nihilo*, ипак има на уму неку врсту онтолошки слободног стварања. Стварање је 'довођење ствари у постојање', док прављење представља пуко преображавање већ постојећег. Шта тачно Зизјулас има на уму када говори о '*nihil*', о стварању *ex nihilo*? Поново смо сведоци тога да питање онтолошког статуса '*nihil*' постаје средишње за наше

да се превазиђе датост и ти тако што ће се стварати ни из чега. Ово *ex nihilo*, међутим, у Зизјуласовом случају никада не превазилази субјективни и психолошки ниво. Зизјулас никада не види уметност као скок ка слободи путем стварања новог бића које поседује пуни онтолошки идентитет.

61 Zizioulas 2006, 40. Видети такође Zizioulas 2011, pp. 135-136. Курзив ауторов.

62 Zizioulas 1975, 401-408.

63 Zizioulas 1975, 410.

64 Zizioulas 1975, 412.

разматрање.⁶⁵ Као што се сећамо, Зизјулас никада не помиње људску способност за стварање ни из чега, већ једино људску тежњу ка таквој врсти стварања. Некоме се може чинити да је разлика између способности и тежње незнатна, али то није случај зато што се на крају испоставља да је способност заправо – неспособност. Овај проблем је повезан са Зизјуласовим разумевањем појма *'nihil'*.

Грчки теолог објашњава да је ”ништа” из кога свет настаје ”онтолошки апсолутно”⁶⁶ и тиме га разликује од грчког виђења стварања света из претпостојеће материје.⁶⁷ Међутим, као што ћемо видети, појам апсолутног небића носи са собом и одређене нејасноће. Зизјулас, надаље, пише:

Ова могућност ”присуства” коју подразумева људска личност открива истовремено трагичну неспособност која лежи у суштини способности. То се може приметити у парадоксалној чињеници да се присуство бића у и кроз личност напослетку открива као одсуство.⁶⁸

Суштинска чињеница коју примећујемо у вези са ”присутношћу” коју ствара уметност јесте одсутност самог уметника. Уметничково одсуство, наводно, није нешто што би требало посматрати као потпуно негативно. Истинска трагедија уметничког стваралаштва – ми можемо додати, трагедија сваког људског покушаја да на позитиван начин изрази своју онтолошку слободу – крије се у чињеници да је уметничково одсуство истовремено позитивно и негативно. Уметник је, наиме, објашњава Зизјулас, присутан и постоји за нас једино кроз своје одсуство. ”Када не бисмо имали његово дело (које указује на одсуство), он не би постојао ни за нас ни за свет који га окружује, чак и када бисмо могли да га чујемо или видимо. Он *јесте* тако што је одсутан...”⁶⁹ Ако уметник, међутим, није у стању да преобрази материјал од којег је сачињено његово дело, да ли то дело припада њему и да ли се одиста може посматрати као ”његово” дело? Испоставља се, заправо, да ми имамо дело, али то дело не припада одређеном уметнику. Како је, међутим, ”његово дело” оно што указује на уметничково одсуство, уметник не може бити присутан тако што је одсутан. Какав је, онда, онтолошки статус уметничковог присуства-кроз-одсуство?

Уметничка креативност је трагична зато што уметник није у стању да прожме свој рад, или материју у којој дело настаје, његовим личним присуством.⁷⁰ Шта је узрок уметничкове неспособности да оствари лично присуство као *присуство* у свом делу и у свету око себе? Шта је корен парадоксалног присуства-у-одсуству и на који начин је оно повезано са појмом *'nihil'*? Бити присутан у свету и пред Богом значи бити у стању да оствариш своју личну егзистенцију. Личност је могућа само ако је апсолутно онтолошки јединствена, али како *бити* значи *делати*, а *делати* значи *стварати*, остварење личности у свету мора као последицу имати стварање суштински новог света. Ако је Бог, међутим, онтолошки свеобухватни, свемоћни Други који спречава моје напоре ка непоновљивом

65 Рован Вилиамс сматра да учење о стварању није довољно изучено. Ниједан од аутора које он помиње у књизи *On Christian Theology* (Сели Мекфаг и Розмари Рутер) није, по његовом мишљењу, провео довољно времена покушавајући да одгонетне шта ова доктрина заправо значи. Williams 2000, 67.

66 Zizioulas 2006, 273.

67 Zizioulas 1975, 416.

68 Zizioulas 1975, 413.

69 Zizioulas 2006, 413.

70 Како пише Папаниколау, ”стварати као личност значи прожети створени предмет јединственосћу и непоновљивошћу личности.” Papanikolaou 2006, 143.

остварењу, то се онда односи не само на свет који је он створио него и на саму материју света. Бог и његов свет се указују као непробојни зид који непоколебиво стоји наспрам наших покушаја да остваримо лични начин постојања и да створимо нови свет. Како је материја отпорна на покушаје пробоја нашег личног постојања, сасвим је логично да Џалто изједначава људско *creatio ex nihilo* са стварањем нове материје. Но, с обзиром да човек није у стању да створи нову материју, следи да нисмо кадри да стварамо ни из чега, и управо зато смо присутни кроз одсутност.

Сусрећемо се са још једним проблемом када покушамо да детаљније одредимо у чему се заправо састоји људско *creatio ex nihilo*. Ако сматрамо да се истинско људско стваралаштво односи првенствено на стварање материје, потешкоћа је у томе што човек још није у стању да створи материју ни из чега. Ако смо увек принуђени да користимо већ постојећу материју, чини се да је очигледно да ту не може бити речи о стварању *ex nihilo*.⁷¹

Очигледно је да Зизјуласов свет подсећа на платоновску претпостојећу материју која је непокретна, довршена и непромењива, што и јесте разлог због кога уметник није у стању да изрази своје непоновљиво лично присуство.

Овај проблем не би постојао када не би било просторно-временског порекла творевине или онога што се у крајњем збиру обзнањује као *почетак*. На тај начин, чињеница да је уметник одсутан кроз његово лично присуство првенствено је последица тога што је он користио *претпостојећу материју*. То, наиме, значи да је његово лично присуство отелотворено у нечему што је већ део просторно-временске структуре, која га ограничава и чини да је присутан само тако што је удаљен од других ствари. Да је Бог учинио исто, тј. да је користио претпостојећу материју, нашао би се у истоветној невољи и његово присуство у творевини би било присуство-у-одсутности – нешто што би у потпуности учинило немогућим присуство без одсуства.⁷²

Ако је коначна судбина људског бића његова трагична одсутност, пита се Џалто, каква је разлика између грчке онтологије, коју Зизјулас критикује због недостатка слободе, и њеног хришћанског пандана? Једину разлику, тврди Џалто, могуће је пронаћи у Есхатону који доноси окончање нужности.

Међутим, ако у структури божанског бића сада не постоји простор слободе за човека, није јасно на који начин ће се он појавити у Есхатону? Зашто Бог не би човеку дао слободу већ сада, у историји? Зашто Бог чека на Есхатон? Јер, напokon, Бог *јесте* Есхатон, или барем божански део Есхатона. Бог чије биће сада нема простор за људску слободу неће постати Бог са тим простором у Есхатону. Есхатон на овај начин представља лажно решење проблема. Есхатон није нешто супериорно у односу на Бога, и није стварност независна од Бога, те се не може користити као *deus ex machina*, тј. као изум који би требало да донесе спољашње решење проблема који суштински остаје неразрешен.

Иако и сам описује људску личност као трагичну жртву сопствене величине, Зизјулас ипак тврди да трагедија постоји само у оквирима филозофије, тј у оквирима историје. Филозофија се, по грчком мислиоцу, бави само овосветским стварностима и може једино да потврди постојање личности. Али, пошто је превазилажење датости

71 Džalto 2014, 49.

72 Zizioulas 2006, 418.

суштински квалитет личности, она не може бити искључиво овосветски феномен. Видели смо да Зизјулас тврди како "једино теологија може да се бави истинском и аутентичном личношћу, будући да таква личност, схваћена као апсолутна онтолошка слобода, мора бити 'нестворена', тј. не може бити спутана било каквом нужношћу, укључујући и нужност сопственог постојања."⁷³

Примећујемо да пратећи неизбежну логику своје дефиниције слободе као апсолутне онтолошке другости, Зизјулас долази до закључка да личност – а самим тим и слобода – мора бити 'нестворена'.⁷⁴ Али, како није у стању да нађе равнотежу између нестворене слободе и Божије апсолутности, Зизјулас настоји да избегне трагедију људске створености – трагедију услед које не можемо избећи нужност нашег постојања⁷⁵ - тако што тврди да је човеково суштинско самоостварење у датом свету могуће једино као *прихватање* Божије воље или *одбацавање* и уништење постојећег света.⁷⁶ Стога није јасно каква би била разлика између појма људског бића који Зизјулас налази у грчкој трагедији и његовог сопственог схватања личности, чији је покушај самоостварења такође трагичан? Цалто примећује:

Положаји људског бића у античком и у хришћанском схватању историје постају веома, а могло би се рећи и опасно - блиски, осим ако се у обзир узме есхатолошка перспектива...⁷⁷

По Цалту, једина разлика између ова два гледишта је у узроцима људске трагичности, као и у етичким последицама трагичног положаја. Грчки јунаци страдају зато што су починили *хибрис*, зато што су покушали да прекораче границе створеног света. Њихова прометејска побуна против несаломивих датости света мора бити кажњена. Етичка поука је у томе да је свет добар и леп, као и да је могуће живети добар живот, под условом да поштујемо вечне законе. Хришћани, насупротив томе, верују да противљење спољашњим стегама, иако ништа не може променити, ипак има своје вредности.

Напор који се чини да би се 'прекршила правила' јесте управо оно што ове трагичне фигуре чини људским у најдубљем смислу. Њихова трагедија постаје њихова победа, тријумф над светом нужности, независно од тога што њихова потрага за слободом не налази своје коначно решење у границама историје.⁷⁸

Насупротив грчким јунацима који, немоћни да промене свет у коме обитавају, схватају да су принуђени да се одрекну своје побуне, хришћани би требало да поверују како је могуће достићи пуноћу људске вокације управо непоштовањем и кршењем

73 Zizioulas 1997, 43. Курзив ауторов.

74 Покушавајући да опишу људско достојанство, неки Оци иду тако далеко да, попут Максима, за обожену особу кажу да је "без краја и без почетка" (Maximus the Confessor, Ambigua 10, PG 91: 1144c.), или Григорија Паламе који је још смелији и каже да људско биће постаје "нестворено, без порекла и неописиво". Palamas 1983, 3.1.31. Под условом да се овде не ради само о метафорама, можда бисмо могли рећи да бити "нестворен" или "без порекла" значи не бити одређен створеном слободом, тј. да људско биће води порекло из *Ungrund-a* или нестворене слободе.

75 Zizioulas 1997, 43.

76 Zizioulas 2006, 236.

77 Иако примећује ову недоследост у Зизјуласовој мисли, Цалто ипак прихвата "есхатолошко" решење које нуди грчки теолог, и пише: "Једино решење оваквог проблема може се наћи у Есхатону, 'крају овог света', који собом доноси и крај нужности." Džalto 2014, 48.

78 Džalto 2014, 48, n41.

постојећих правила. У оквирима историје, истини за вољу, њихов покушај је узалудан и трагичан. Али, уверава нас Џалто, њихова трагедија постаје победа зато што ће њихова трагедија - *бити* победа. Другим речима, њихов пораз *биће* преображен у победу захваљујући *deus ex machina* доласку Есхатона.⁷⁹

Као што се сећамо, Зизјулас закључује да личност и слобода морају бити "нестворени". Личност је "у овом свету - кроз човека - али није *од* овога света",⁸⁰ што значи да је личност створена, а да недостатак њене нестворености надомешћује Христос, нестворена личност. Међутим, бити нестворен у овом контексту значи поседовати апсолутну онтолошку другост – имати нешто у своме бићу што нико други нема, тајанствено средиште нашег бића које је наш идентитет и наша личност. Није, дакле, довољно то што је Христос нестворена личност, јер то ниједну људску личност не чини апсолутно онтолошки другим и јединственим. Зизјуласова теологија, дакле, не обезбеђује задовољавајући темељ за изграђивање онтолошког појма људске слободе. Занимљиво је, међутим, да и поред тога грчки теолог тврди како је човек кадар да превазиђе датост и да буде слободан.

"Попут Бога, он не жели да призна бића 'у складу са њиховом природом', тј. у њиховој надмоћној датости, већ као 'плод његове сопствене воље'"⁸¹

Човек не жели свет који није у складу са његовом вољом, али га од победе над нужношћу, међутим, дели једно "ипак". То је "ипак" које раздваја слободу и "трагични парадокс":

Он успева у томе [да бића буду плод његове воље], али ипак једино у виду трагичног парадокса присуства-у-одсуству."⁸²

Литература

Aquinas, Thomas: (1956) *On the Truth of the Catholic Faith (Summa Contra Gentiles)*, trans. V.J. O'Bourke, New York, Image Books, Book I, Q. 16.

Berdyayev, Nikolai: (1991) *Smysl tvorchestva: Opyt opravdaniia cheloveka*, Paris, YMCA-Press.

Berdyayev, Nikolai: (2009) *The Meaning of the Creative Act*, trans. D. A. Lowrie, ed. B. Jakim, San Raphael CA, Semantron Press.

Bulgakov, S: (2008) *The Lamb of God*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company.

Blowers, Paul M and Wilken, R. B: (2003) *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ*, Crestwood, New York.

79 "Сходно томе, можемо закључити да је људска неспособност да ствара [ex nihilo] ограничена само на историју, али можда ће се показати као лична способност у Есхатону. То подразумева да ће у Есхатону све бити у тој мери преображено да присуство свега више неће представљати нужност за људско биће..." Džalto 2014, 52. Џалто је, међутим, свестан недоследности овог становишта будући да оно пориче суштинску повезаност историје и есхатологије. Džalto 2014, 52.

80 Zizioulas 1997, 224.

81 Zizioulas 1997, 224.

82 Zizioulas 1997, 224.

- Bonhoeffer, D: (1972) *Letters and Papers from Prison*, ed. E. Bethge, trans. R. H. Fuller, New York: Macmillan.
- Bowie, Andrew: (1990) *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche*, Manchester and New York, Manchester University Press.
- Congar, Yves: (2011) *True and False Reform in the Church*, trans. Paul Philibert, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press.
- Dupré, Louis: (1993) *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, New Haven and London, Yale University Press.
- Džalto, Davor: (2014) *The Human Work of Art; A Theological Appraisal of Creativity and the Death of the Artist*, New York, Yonkers, St. Vladimir's Seminar Press.
- Foucault, Michel: (1970) *The Order of Things: An Anthology of the Human Sciences*, New York, Random House.
- Gilson, Etienne: (1957) *Painting and Reality*, New York, Pantheon Books.
- Hyman, Gavin: (2008) 'Augustine on the "Nihil": An Interogation', JCRT 9.1, Winter.
- Jüngel, Eberhard: (1983) *God as the Mystery of the World*, trans. Darrell L. Guder, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983.
- Knežević, Romilo Aleksandar: (2020) *Homo Theurgos: Freedom According to John Zizioulas and Nikolai Berdyaev*, Les Editions du Cerf, Patrimoines, Paris.
- Macmurray, John: (1968) *Freedom in the Modern World*, London, Faber & Faber.
- Maximus the Confessor: J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, Amb 7, PG 91 1080BC.
- Manoussakis, John Panteleimon: (2016) *Hermeneutics and Theology*, in Blackwell Companion to hermeneutics, First edition, ed. Niall Keane and Chris Lawn, John Wiley and Sons.
- Manoussakis, John Panteleimon: (2002) 'From Exodus to Eschaton: On the God Who May Be', *Modern Theology*, 18.1, January.
- Marcel, Gabriel.: (1960) *Mystery of Being*, Chicago, Illinois, Gateway Edition.
- Mercier, Pascal : (2007), *Night Train to Lisbon*, trans. Barbara Harshav, London, Atlantic Books.
- Palamas, Gregory: (1983) *The Triads* 3.1.31, *The Classics of Western Spirituality*, transl. N. Gendle, New York, Paulist Press.
- Papanikolaou, Aristotle: (2004) 'Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise?' A Response to Lucian Turcescu', *Modern Theology* 20.
- Papanikolaou, Aristotle: (2006) *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion* Notre Dame, In, University of Notre Dame Press.
- Papanikolaou, Aristotle: (2006) *Being with God*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Pattison, George: (2009) *Crucifixions and Resurrections of the Image*, London, SCM Press.
- Petra, Basilio: (2005) 'Personalist Thought in Greece in the Twentieth Century: A First Tentative Sythesis', transl. Norman Russel, *Greek Orthodox Theological Review*, 50:1-4.
- Рилке, Рајнер Марија: (1965), *Девинске елџије*, прев. Бранимир Живојиновић, Београд, Рад.
- Schrag, Calvin O: (1997) *The Self after Postmodernity*, New Haven and London, Yale University Press.
- Segundo, Jean-Louis: (1963) *Berdiaeff; Une Réflexion Chrétienne sur la personne*, Paris, Aubier.
- Sorabji, Richard: (2006) *Self; Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford, Oxford University Press.

- Taylor, Charles : (1989) *Sources of the Self; The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Taylor, Mark C.: (1984), *Erring; A Postmodern A/theology*, Chicago/London, University of Chicago Press.
- The Foucault Reader; An Introduction to Foucault's Thought*, (1991), ed. Paul Rabinow, London, Penguin books.
- Tillich, Paul: (1968) *Systematic Theology* Digswell Place: James Nisbet & Co. Ltd.
- Webster, John: (2003) 'The Human Person', in *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, ed. Kevin J. Vanhoozer, Cambridge, Cambridge University Press.
- Williams, Rowan: (2000) *On Christian Theology*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Zizioulas, John: (1975) 'Human Capacity and Incapacity,' *Scottish Journal of Theology* 28, pp. 401-408.
- Zizioulas, John: (1985) *Being as Communion*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York.
- Zizioulas, John: (2006) *Communion & Otherness*, ed. Paul McPartlan, New York, T&T Clark.
- Zizioulas, John: (2008) *Lectures in Christian Dogmatics*. ed. Douglas Knight, London, T&T Clark.
- Zizioulas, John: (2010) *The One and the Many*, ed. Fr Gregory Edwards, Alhambra CA, Sebastian Press.
- Zizioulas, John: (2011), *The Eucharistic Communion and the World*, ed. Luke Ben Tallon, New York, T&T Clark.
- Zizioulas, John: (2013) 'Person and Nature in the Theology of St. Maximus the Confessor', in *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection*, ed. Bishop Maxim (Vasiljevic), Alhambra CA, Sebastian Press.
- Zizioulas, John: (2021) *Priests of Creation: John Zizioulas on Discerning an Ecological Ethos*, ed. J. Chryssavgis and N. Asproulis, London, T&T Clark.

Romilo Aleksandar Knežević

**TRAGIC PARADOX OF THE GOOD NEWS: A CRITICAL INQUIRY IN
JOHN ZIZIOULAS' CONCEPT OF FREEDOM AS ABSOLUTE
ONTOLOGICAL OTHERNESS**

John Zizioulas seems unable to provide a theological foundation for his contention that freedom is about absolute ontological otherness. If to be is to act, and if to act is to create, one's absolute ontological otherness implies a capacity to create a unique reality. This reality ought not to be regarded as a mere phenomenon and should have full ontological validity. It follows that the concept of freedom should have an ontological foundation that would allow a human being to create an ultimately new world. This idea is, however, absent from Zizioulas' work and renders his concept of freedom implausible.