

Богдан Лубардић

Православни богословски факултет
Универзитет у Београду

Шта је то људско биће? — савремена православна антропологија: просополошки правац^{*1}

Сажетак: Ова студија јесте покушај прегледног упућивања у основне историјске и теоријске претпоставке савремене православне антропологије, узете у њеном персоналистичком односно просополошком виду. Посебан нагласак даје се контекстуализацији православне антропологије у историју развоја модерне антропологије. Тако се јасније уочава чињеница да је она плод расправе и са западним идејама, моделима и вредностима када је човек посредни. Аутор издваја четири парадигматична теолога и показује како они подржавају један динамички, вишеслојан и отворен антрополошки модел, а ради објашњења и оправдања бића и стварности човека. У том смислу, аутор феноменолошком анализом показује осам динамички интегрисаних компоненти или слојева тог модела. Он такође прилаже рашчлањења и назначења сваког слоја модела, као и модела у целини. Иако показује и разлике међу тим узоритим богословима, аутор првенствено илуструје њихово дубинско слагање око тријадолошких, христолошких и еклисиолошких претпоставки теологуменског мишљења о бићу човека. Уз сваки осветљени слој *тхеоантрополошкој* модела, указује се и на проблематичне тачке које изазивају критику или позив на допунску разраду. На крају, аутор православну антропологију контекстуализује и с обзиром на антрополошка полазишта модерног сцијентизма, природне науке и философске антропологије. Он указује на троструку стратегију инклузивног приступа православног теоантрополошког модела, као и на

* Сви наши курзиви у цитатима означени су астериском [*]. Наше примедбе у заградама означавамо овако = БЛ.

1 На предлог митрополита диоклијског Цариградске патријаршије Калиста Вера (Kallistos Ware), и уз његов благослов, овај рад (на енглеском језику) приложили смо званичној Међународној комисији за англиканско-православни дијалог (ICAOOTD). Рад је изложен 03.09.2010. године у Крајст Черчу у Оксфорду (Christ Church, Oxford) на редовном стручно-научном заседању Комисије која, после своје (1) еклисиолошке и потом (2) тријадолошке фазе, ради на проблемима везаним за хришћанску (3) *антропологију* односно на питањима везаним за идентитет и смисао бивања људским бићем. Главни задатак нашег рада, напоменимо, јесте упознавање англиканских теолога са основним елементима новије православне теолошке антропологије у просополошком кључу. Такође напомињемо да је представник Јерусалимске патријаршије, професор др Георгије Драгаш (Fr Dr George Dion Dragas), од стране Комисије задужио рад о традиционалним патролошким основама православног учења о човеку, тако да је наш текст оставио простора исказу др Драгаша у смислу комплементарности, назначујући библијско-патролошке основе савремене православне антропологије само у неопходној мери. Овде презентирамо знатно *проширену* верзију нашег рада.

духовне димензије тог модела постављеног у обрнуто-растућу перспективу. Студија сугерише како је 20. век у православној теологији уједно век инаугурације доба човека: где питање о човеку вероватно јесте главно питање теологије у будућности.

Кључне речи: Бог, човек, антропологија, теоантропологија, биће човека, природа човека, образ, подобје, личност, начин постојања, способност и неспособност, философска антропологија, сцијентизам, природна наука, инклузивни антрополошки модел, доба човека.

„Јер Бог који рече да из таме засија светлост, Он засија у срцима нашим ради просветљења знања славе Божије у лицу (*ἐν προσώπῳ*) Исуса Христа“ (2Кор 4, 6)

„Сви ми који откривеним лицем одражавамо славу Господњу, преображавамо се у тај исти лик (*εἰκόνα*) из славе у славу, као од Духа Господа“ (2Кор 3, 18)

А. Контекстуална оријентација

Православна теолошка антропологија у 20 веку, с једне стране, јесте *реакција* на кризу људског бића. То је нарочито тако у светлу кризе модерних очекивања и трагања. Очекивања модерне доведена су у питање великим ратовима и кроз интензивно преиспитивање пројекта просветителства односно пропитивање модерне као такве. Поменути процеси повисили су самосвест православне теологије у огромној мери. Постмодерни епилог модернитета и убрзана глобализација проблема човечанства успели су у знатној мери да отворе, или сензитивирају, „конзервативистичке“ тенденције или форме самозатворених историјских фаза и начина званичне православне мисли.

С друге стране, православна теолошка антропологија јесте *проакција* у смислу прихватања дијалога са новијим природним и друштвеним наукама и са философском антропологијом. Ако се Ханс Јонас (Hans Jonas) пита „како је могућ Бог после Аушвица?“², онда предлагемо могућност да православни теолози (и не само они) унутар постметафизичке перспективе питају „како је човек могућ после Аушвица?“. Ако је одговор на тај радикалан упит – „да“, онда како и где наћи оправдање за човека, односно за човечанство? Наша студија управо је покушај расветљавања тих питања у мери и на начин на који дотичу новију православну мисао у односу на проблем човека.

Штавише, репрезентативни православни теолози захватају антрополошке моделе модерне науке и философске антропологије на критички и

² Hans Jonas, „The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice“, *Journal of Religion* 67:1 (1987) 1-13.

неретко на полемички начин. То нарочито важи у односу на идеје људске „личности“, људске „природе“ и „слободе“, као и оне у вези са циљевима и задацима човека у друштвеним, историјским и културалним доменима. Преовладавајућа антропоцентричка или „аутархијска“ утемељења хуманизма, антиципирајмо, одбацује се, а изазов „постхуманизма“ бива одговорно прихваћен. Исто важи у односу на томе аналогне конструкте секуларне „индивидуе“ и секуларног „колектива“. То је нарочито тако ако се нађе да су такви конструкти утемељени путем механизма билошког редукционизма или социјалног конструктивизма. Општи је налаз да су те идеје или конструкти, без обзира да ли су интонирани оптимистички или песимистички, засновани на разумевању човека које је идеолошки и методолошки одсечено од својих коренова у стварности божанског. Следећи сумаријум који даје антрополог Одо Маркварда (O. Marquard) индикативан је с обзиром на општу климу у савременој филозофској антропологији. То је израз њеног саморазумева на прагу 21 столећа:

„Човек [...] није носилац жуте мајице на *tour de l' evolution*. Он не води трку, он се само креће у истом смеру. Он је свестан своје смртности, својих недостатака, својих мука као 'homo patiens' и сталног отпора историје с којим се сусреће. Филозофска антропологија човека описује као разочараног и скептичног, не толико као биће које стреми циљу колико као биће које бежи од својих недостатака. Она се бави човеком свуда где он нешто треба, мора или чини. Због тога, као снага која се супротставља недостацима грађанског друштва, она је и антиутопија“³.

Православна антропологија свакако разматра релевантне резултате, као и разлоге за такве постметафизичке описе људског бића. Међутим, за разлику од таквог натуралистичког антропоцентричког песимизма, православна алтернатива – или оно што можемо назвати *т̄еоан̄троп̄оло̄ијом*, тежи да буде заснована другачије. Наравно, то није тако из разлога идеолошке тврдоглавости. То ће рећи, новији православни антрополошки мислиоци тврде како они, односно Црква којој припадају, поседују суштински важно духовно искуство и знање у вези са вредношћу, достојанством и перспективама људског бића. Темељи савремених православних учења о човеку утврђују се на два главна нивоа који су узајамно повезани. С једне стране, то је ниво тријадолошке и христолошке теологије, што на крају води *еклисијалној ан̄троп̄оло̄ији*⁴ (будући да

3 Odo Marquard, „Philosophische Anthropologie“, у Peter Koslowski (уред.), *Orientierung durch Philosophie. Ein Lehrbuch nach Teilgebieten*, Tübingen 1991, 29.

4 Χρῆστος Γιανναράς, *Αλφαριθμητά της πίστης*, Δόμος, Αθήνα 1983 = Христо Јанарас,

се светотројични Бог открива човеку кроз Исуса Христа, односно кроз оваплоћење Христа као Сина Божијег – тако омогућујући саму реалност теологије, и то чином понуђеног заједничења са Телом Бога живог – односно са Христом као Црквом). С друге стране, то је ниво *психоаналитичке* теорије *кристичке културе* која пропитује темеље човека уколико су постављени на секуларним биологистичким или секуларним социопсихолошким претпоставкама. Потоње се деконструишу „изнутра“ тако што се критичким поступком оспољавају потиснуте или заташкане логичке или идеолошке некохеренције. Оне се такође деконструишу „извана“ тако што се оспољавају егзистенцијално смислени и духовно опитљиви онтолошки основи људске личности – онакви каквима их установљује и даје Бог. Те структуре се утолико не дају безостатно експлицирати биологистичким, психологистичким или рационалистичким структурама као таквим. Православна еклисијална антропологија, дакле, јесте темељ посебне теохуманистичке критике културе.

Та антропологија бива синтетисана у кључу апофатичког „етоса тројичног заједничења“⁵. То ће рећи, свеколики смисао и вредност људског бића афирмише се у односу на богочаство Бога (τὴν Θεαρχίαν; ἢ Θεότης) – откривено човеку и опитовано њиме, по благодати, као превечна триједна заједница личности у духовној љубави и затим понуђено човеку кроз оваплоћење Сина Божијег Исуса Христа. А то је, надаље, главна претпоставка установљења Цркве као еминентне заједнице личности у Духу и помоћу благодати. Поред других значења, апофатика у овом контексту бива наглашена као процес еклисијалног расуђивања о личности, али и као процес метаинтелектуалистичког стицања искуства неисказивих дубина личности као богочовечанске стварности *par excellence*, омогућене љубављу Оца кроз Исуса Христа у Духу Светом. То на парадигматичан и програмски начин исказује, на пример Христо Јанарас:

„Јер апофатизам, пре свега, представља *σῆμα* у односу према знању и према обистињавању знања. Он представља негирање ‘умствених идола’, негирање психолошких упоришта егоцентричне обезбеђености и емоционалне заштите коју пружају рационалне тврдње“⁶.

Азбучник вере, превод: С. Јакшић, Беседа, Нови Сад 2000, 83.

5 Χρῆστος Γιανναράς, *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἥθους*, Γρηγόρη, Αθήνα 1979 = Христос Јанарас, *Слобода морала*, превод: А. Ђаковац, Крагујевац 2007, 18-19.

6 Χρῆστος Γιανναράς, *Χαϊντεγγερ καὶ Ἀρεολαγίτης*, Αθήνα 1967 [²1986] = Христос Јанарас, *Хајдејер и Дионисије Ареопајитиј*, превод: М. Васиљевић, Свети Симеон Мироточиви, Врњачка Бања 1997, 11.

То ће рећи,

„... апофатизам као делатно *одусијање* од консолидовања знања у рационалне дефиниције, представља гносеолошки став који води ка динамички *онџолоџије личности**, односно ка једном осмишљењу како субјекта тако и пред-метнуте стварности, која се не може потчинити никаквој априори нужности“⁷.

Главна поента ове апофатичке антропологије заједницења, према томе, јесте став да је *личности* стварност која је божанска пореклом на основу благодати – што потражује како „дубоку“ теорију, тако и „динамичку“ теорију која би таквом ставу и реалности могла учинити правду. Та референтна тачка као живо начело православне антропологије има темељне последице на плану истраживања људског бића укључујући његове међуличносне друштвене, историјске и културалне способности, дејства и циљеве. Православна замисао о личности обдараује људско биће *ајсолуџном* вредношћу. То има озбиљне етичке импликације у расправи коју води, рецимо, са граничним процедурама биомедицинског поступка или генетичког инжињеринга, али такође и са друштвеном идеологијом. Другим речима, то је једини начин на који се достојанство људске личности да заштити у *начелу*. Ако Достојевски тврди да „ако нема Бога, онда све је дозвољено“, онда ми можемо тврдити да „ако нема божански утемељене личности, онда све је допуштено...“. Међутим, одбрана личности сада се врши на постапологетски начин. Хоћемо рећи да тај начин приступа није фиксиран априорним догматским оквиром из којег следе неизбежне последице – него представља нов начин теологије. Поред осталог, тај нов начин православне теологије (*theologia*) јесте инклузиван и полемички. Он почива на методи дијалогске богочовечанске *херменеуџике* путем које прима и адресира изазове покренуте од стране преовлађујућих антрополошких претпоставки, нарочито оних философије биологије и социологије. То ће рећи, *нормативна* одбрана вредности људске личности од стране нове теологије о личности, у контексту трагизма људске ситуације, насићена је херменеутичким сензибилитетом отвореним према науци и философији, као и историјском самосвешћу у односу на огромну одговорност што је прихваћена у име човека као „лика“ Божијег у историји (Кол 1, 15; 2Кор 4, 4).

У том смислу, критике оних учења о људском лику (образу) које маргинализују или бришу божанско порекло људског бића присно се везују

7 Христос Јанарас, *Хајгејер и Дионисије Ареопаџић...*, 79.

за замисли о „иконичкој“ личности, духовном преображају бића и богочовечанским успонима људске „природе“. Људска природа бива брањена као позитивно преиначива, а смрт се сматра за нешто што може бити превладано. Онеспособљавајућа стварност греха, опазимо, не посматра се из моралистичке перспективе, већ из „онтолошке“ перспективе. Јанарас то формулише овако:

„То прелажење (или падање БЛ) са личности (τὸ πρόσωπο) на индивидуу (τὸ άτομο), са заједнице љубави на аутономизовану индивидуалност представља егзистенцијални садржај човековог *ἵρεχα** (ἁμαρτίας), односно његовог неуспеха када су у питању његова егзистенцијална истина и аутентичност“^{8,9}

Отуда се преображај човека осмишљава као онтолошко „поунутарњење“ благодати, а етика (индивидуална или колективна) се концептуализује тако да има максималистичке последице кроз личносну промену начина бића људског бића. А све то, опет, изводи се врлином облагодатења које поставља прелазак од индивидуализма ка персонализму, тачније, ка личности као заједници са другима у Богу. Тај став се упечатљиво излаже кроз новије православне онтологије личности и, да додамо, он у крајњој линији почива на одбијању раздвајања етике од духовне теологије, како потврђује предање православне Цркве.

Из поменутих разлога, „нова“ православна антропологија не прихвата фактицитет смрти као датост или као последњи ограничавајући хоризонт људске природе нити усваја владајуће епистемолошке конструкте типа „некатоличанског субјективизма“ или „безличног објективизма“¹⁰. Заједно с тим, она одбија да пригрли идеологију историцизма (Historicismus) која, као што знамо, тврди да човечанство има директан и привилегован приступ у Апсолут односно у начелу неограничено са знање Апсолута који управљава путевима историјске будућности. Уто-

8 Χρῆστος Πανναράς, Ἀλήθεια καὶ ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας, Γρεγόρη, Αθήνα, 1977 = Христо Јанарас, *Истина и јединство Цркве*, превод: С. Јакшић, Беседа, Нови Сад 2004, 22.

9 Цитирани сегмент из мисли Јанараса, ако се пажљивије погледа, представља његову обраду странице 122, пасуса 2, линије 8-13 студије Лоског „Теолошка замисао о људској личности“ у којој руски богослов позива на личност „... *йушем** одлажења у благодати поврх индивидуалних граница (individual limits) које деле природу и теже да сведу личности на ниво затвореног бића посебних супстанци (particular substances)“, в. Vladimir Lossky, „The Theological Notion of the Human Person“, у исти *In the Image and Likeness*, SVS Press, Crestwood – New York 1974, 122.

10 Vladimir Lossky, „Catholic Consciousness: Anthropological Implications of the Dogma of the Church“, у исти, *In the Image and Likeness*, 186.

лико она измиче утопијским идеологијама колективног човечанства и од њих подразумеваним (прометејским или титанским) идејама о људској природи. У ствари, ти ставови и уверења сучељавају се смело, и то у име најрадикалније трансформативних способности људског бића, али те способности постављају се кроз замисао *тхеоантхрололојије* која јесте филантропијска, међутим не и антропоцентричка или утопијска.

За разлику од тога, *антхролоцентричка* антропологија и њој сходне теорије о личности описују људско биће каквим он/она „јесте“ у његовом „свету живота“ (*Lebenswelt*). Канта је овде немогуће не поменути јер он је личност која инаугурише не само модерно место за човека, већ и модерно истраживање човека као историјске и стваралачке појаве. Кант (I. Kant) је то „место“ за човека као „самоконститутивног“ чиниоца, односно место људског бића као таквог, припремио дво-струком критиком: с једне стране, критиком апстрактне спекулативне метафизике и с друге стране, критиком позитивистичке науке. „Између“ њих – на хоризонту оног што је преостало издржавши критике и на хоризонту оног што је тиме ослобођено – дошло је до пројаве и успостављања света *нприоде* и света *историје*. Ти и такви светови узети су за прави хабитус човека као човека, уједно као предмет нове науке – антропологије (у смислу мудрости човека и мудрости о њему). Штавише, „свет“ као *такав* постао је слободан да буде виђен као свет човека – *tundus humana*. Истина је, онда, да антропоцентричке антропологије што се појављују после постметафизичког „окрета“ Канта покушавају да избегну регресију у позитивистички наивну научност и у метафизичку идеологију, или се тако чини. Упркос томе или због тога, те „хоминистичке“ антропологије постале су философски мегафони нове науке долазећи под значајан утицај са те стране¹¹. Стога оне пружају нове али постметафизичке (такође и постхришћан-

11 Отказ који „онтичкој“ философској антропологији даје Хајдегер остаје упутан у том смислу. Немачки философ уложио је труд да себе дистанцира не само од егзистенцијализма, већ и од философске антропо-логије. То је очигледно у његовом покушају да, опазимо, разликује „аналитику ту-бића (*Dasein*)“ „... од антропологије, психологије и биологије“ како он то даје у делу *Sein und Zeit* (I, i, 10) 1927. године. На пример: „Та ограничења, међутим, дају се пронаћи не само код Дилтаја и Бергсона, већ и у свим ‘персоналистичким’ покретима којима су дали правац и у свакој тенденцији према философској антропологији“. Хајдегер приговара против објективације (1) бића као ствари, (2) бића као ствари са логосом и (3) бића као ствари што поседује логос аналоган супериорној Ствари која поседује Логос. Те претпоставке бивају одбачене услед увида Хајдегера у то да су оне редукујуће у односу на *истицање* Бића постављено из ту-бића као начина Бића у времену и субјективности. Видети: Martin Heidegger, *Being and Time*, превод: J. Macquarrie and E. Robinson, Blackwell, Oxford (1962) 1987, 72-77.

ске) погледе на људску способност и неспособност. Било како било, супротно одбијању смрти исказаном у православној антропологији, те „секуларне“ антропологије, на начин правила са мало или без изузетака, прихватају смрт као дефинитивно дату нужност диктирану од стране *homo natura*. Сетимо се неокантовски инспирисаног Дилтаја. Наиме, погледајмо његово унеколико натуралистичко запажање у вези са, опазимо, његовим истраживањима у духовним, односно хуманистичким наукама (*Geisteswissenschaften*). Историја нам говори...

„... да је људска природа увек* таква да је карактеришу рађање, стварање и смрт*“¹².

Ту се да приметити индикативан парадокс. Та и таква људска неспособност (*incorax*) узима се не само као специфична карактеристика бивања човеком, већ се она посматра као наша људска способност (*corax*) *par excellence*. То ће рећи, *свесити* о фактицитету или смртности уздиже се као услов егзистенцијалне *самосвети*. Потоње се затим усваја као *крајњи* хоризонт људског бића, односно као гранични услов раскривања Бића од стране ту-бића (*Dasein*) односно човека, како је то сугерисао Хајдегер (*Martin Heidegger*). Речју, ретроспективно гледано, „прагматистичка“ црта кантијанског и посткантијанског антрополошког мишљења, фокусирајући натурализован и историзован свет живота човечанства, у отклону од метафизичке идеализације човека, пренета је од стране (пост)шелингијанске философије природе (*Naturphilosophie* која открива бит човека као сублимну потенцију *природе*), преко Дилтајеве идеје о духовним наукама (*Geisteswissenschaften* које откривају бит човека као *историју* саморазумевања човека), ка мислиоцима попут Макса Шелера (*M. Scheler*). Најављујући „песимистички окрет“ (*Kehre*) мишљења о људском бићу, Шелер у том духу каже:

„... човек није одређен емфатичким прогресом у историји, него *природом**“¹³.

То је уосталом истакнуто у радовима читаве генерације философских антрополога који су следовали отрежњујућим, али песимистичким

12 Ради упознавања његових гледишта што следе овај смер мисли, в. *Wilhelm Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, Gesammelte Schriften*, vol. 2, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914. — исти, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, vol. 7, Vandenhoeck & Ruprecht, 1927.

13 *Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Reichl, Darmstadt 1928 (упор. *Odo Marquard, „Philosophische Anthropologie“*, 27-28).

интуицијама Шелера и њему сличних, оног покољења које је ишчекивало надолазак још једног великог рата. Блатњаве урвине ровова Првог светског рата, „попут [...] дантеовског пакла, ужасног“ (R. Brooke¹⁴), надмашене у злу само циничком фабрикацијом смрти у концентрационим логорима Другог светског рата, не искључујући трауму Гулага, дефинитивно су поставили питање човека, како рекосмо, у постметафизичку перспективу, сада разведену од било каквих оптимистичких или идеализованих виђења тога шта људско биће може постићи у природи и историји.

Из такве позадине изрониле су херменеутичке (Дилтај), феноменолошке (Шелер, Плеснер [Plessner]), институционалне или адаптационистичке (Гелен [Gehlen]) и егзистенцијалне (Heidegger, Јасперс [Jaspers], Сартр [Sartre]) школе философске антропологије. *Ограничења* постављена човеку од стране природе постављена су као дефинитиван резултат антрополошког „окрета“ философије. Последица тога јесте да се *људска* природа, дакле потенцијали човека уопште, смештају „с ове стране утопије“. Наиме, човеку остаје да своје неоствариве претензије ка апсолутности, услед увида у своја радикална ограничења и слабости, компензује отрежњујућом свешћу у виду критике утопизма, изградње пролазних облика културе и институционалне адаптације¹⁵ на претње и несигурности¹⁶ радикално неодредиве историје. Људско биће, како се закључило, јесте праизворно и суштински *природно* биће. Историја јесте историја *адаптивација* усмераваних од стране неусавршеног и неуспевајућег карактера *људске* природе. Заједно с тим, и аналогно томе, култура јесте покушај симболичких *компензација*¹⁷ или *расиперећења* (Entlastung) трагичког усуда људске природе која пада испод сопствене самоидеализоване слике којој не може а да не тежи. Људски лик – коначно, или фатално – почео је да одражава лик света. Међутим, свет је концептуализован погледом који је себе одвраћао од божанског. Последично томе, људско биће се представља као *коначно, дефицијентно, прешиво, злочинеће* а опет као *динамично, конструктивно*

14 Више о трагичком ратном искуству Брука у: Linda Hart, *They Lived in Gloucestershire: A Dymock Poets Anthology*, Green Branch Press, Kencot, Gloucestershire 2000.

15 Arnold Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker und Dünhaupt, Berlin 1940 (запазимо шелеровску формулацију наслова). Такође објављујућа јесте његова изврсна студија: исти, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in den industriellen Gesellschaft*, Rowohlt, Hamburg 1957.

16 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Francke Verlag, Berlin 1928.

17 Odo Marquard, „Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines Begriffs“, у исти, *Philosophie des Stattdessen. Studien*, Stuttgart 2000, 11-29.

но, *креативно* премда „природно“ (биће). Људско биће је „биће ка смрти“ (Sein-zum-Tode, Хајдегер) што живи у „свету смрти“ (пре него у свету живота). Штавише, његова природа јесте у томе да нема „природу“, него компензациону пројекцију уместо ње, задобијајући себе у току свога индивидуалног „прогреса“ (Сартр), смештајући себе егзистенцијално. Људско биће је позиционирано *ексцентрички*, оно је биће *недостатака* (Mängelwesen) и стога увек рањиво и несигурно (Плеснер). Најзад, људско биће је отворених крајева према свету (open-ended). У ствари, оно јесте отвореност света у себи самом (Mensch als Weltoffenheit). Он или она, тако, завршавају под знаком питања: они су недовршени и недовршиви, стога фундаментално онеспособљени (incapax), *време* трагички оспособљени да стреме целовитости и самоиспуњењу.

Има ироније у томе, приметимо, да се кантовско отварање антрополошке потраге за „гралом“ мудрости о човеку – с ове стране утопије – на неки начин окренуло против себе сама. То ће рећи, сазнавање природно-историјског света као начин потраге за сазнањем човека (као конкретног, оваплоћеног и повесно ситуираног бића) довело је на крају до напуштања метафизике „људског бића“¹⁸ односно до нестанка „антрополошког фантазма“ (Фуко [Foucauld]). Изгледало је како традиционалан појам непроменљиве метафизичке суштине човека ишчезава заувек, а са тиме и читав скуп моралних, правних и културалних кодова који су њиме утемељивани. Додуше, традиционалном појму човека и људске природе није нађена, или још увек није нађена свеобухватна заменска концепција, иако „човек“ и „људска природа“ остају деконструктивно разлабављени у савременом контексту. У тренутно многозначној антрополошкој ситуацији, међутим, антрополошко питање остаје стабилно: питање шта „јесте“ или шта „није“ правоваљано „људско“ остаје смислено. Исажимо то унеколико заострено: људско биће је постављено као самосвесна, вољствујућа и стваралачка „диспозиција“ – не више „квинтесенција“ – природе (и историје), али истовремено као њена истакнуто проблематична, нечврста и променљива инстанца – као еминентан парадокс саме природе која еволуира, развија се и предругојачује (verändert) кроз друштвене, културалне и интелектуалне структуре.

¹⁸ Мишел Фуко отишао је још даље, а то је учинио и Алтусер (Althusser), **тврђом како нема** никакве људске природе која се да истраживати будући да је она конструисана уписима моћи у дискурсе о човеку, и-или да је то пре ствар биолошке или социополитичке науке, што води довођењу философске антропологије у *ишћање*: антропологије као *дисциплине* философије за *дисциплиновање* човека у име самоистоветне логике декуманизујуће идеологије и моћи у теорији.

Овог пута (у *йослекантовском* смислу) човек, историја и природа остављени су самима себи, с ове стране утопије¹⁹. Исто је важило за теологију јер *theologia naturalis* више није била „натурално“ место (*habitus*) трагања за одговорима на питање о томе „Шта је то људско биће?“.

Све то, као и други чиниоци, нарочито затварање човека у биолошки фактицитет уз пресецање веза са божанском трансцендентном стварношћу (*homo separatus et emancipatus a Deo*), гурнуло је философску антропологију у њено садашње стање кризе. Ти проблеми примећују се док израћају у позиву Валтера Шульца (*W. Schulz*) на превладавање (*Aufhebung*) антропологије. Шулец приговара примату *биолошке* димензије у антрополошким философским истраживањима, узимајући у критички обзир проблем недостатних претпоставки за оправдање (*Ausrichtung*) *еџичких* димензија људског бића на таквим биолошким и натуралистичким основама. Шулец наставља дајући суморну прогнозу даљих изгледа антропологије:

„... модерна философска антропологија представља ‘прелазну фазу’²⁰ и осуђена је да се распрши у посебним дисциплинама што их је неопремно призвала како би доспела до суштинског одређења људског бића (*Mensch*), растварајући се²¹, с једне стране, у емпирији свог ангажмана са људском животињом и, с друге стране, бивајући присиљена да призна своју недовољност и да пређе ка једном ‘суштинском знању’ и ка једном ‘знању управљеном на спасење’²².

Сцена је тако постављена за савремени философски и теолошки „(пост) хуманистички“ дискурс. Што се новије православне теoантропологије тиче, забележимо накратко следеће у вези са Шульцом. Сви православни мислиоци сложили би се да затварање антропологије у натуралистички емпиријска истраживања људске „животиње“ воде антропологију у стање кризе. Они би се такође сложили да је знање о човеку подржано откривеним истинама и учењем о спасењу неопходно за пуно и ваљано антрополошко учење. Међутим, они се не би сложили да то повлачи

19 Odo Marquard, „Der Mensch ‘diesseits der Utopie’. Bemerkungen über Geschichte und Aktualität der philosophischen Anthropologie“, у исти, *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*, München 1995, 142-155.

20 Динамички развој философске антропологије после 80-их, међутим, указује да она остаје исплатива и витална дисциплина истраживања људске природе и њеног стања.

21 Можда су те, или томе сличне путање мисли, провоцирале Маркварда да устврди како је успех дарвинизма, у једној фази, философску антропологију довео до тога да се (скоро) разломи на „... биологију и белетристику“; в. исти, „Philosophische Anthropologie“, 22-23.

22 Walter Schulz, „Die Aufhebung der philosophischen Anthropologie“, у исти, *Philosophie in der veränderten Welt*, Neske, Pfullingen 1972, 457-467.

повратак метафизичком есенцијализму у негативном смислу. То ће рећи, „суштинско“ знање о човеку није нужно истоветно оном есенцијалистичке врсте. У новијем периоду формулисана православна учења (којима ћемо се ускоро окренути), тиме што излажу динамичке и реалистичке моделе учења о човеку, томе дају сведочанство. Тако досежемо још једну значајну поенту која нам омогућује да реafirмишемо нашу уводну тврдњу. Наиме, настанак и развој савремене православне антропологије (како у периоду 30-их и после тога, тако у периоду 60-их и после тога) треба посматрати *контекстуално* и то као интензиван и полемички дијалог са модерном философском и научном антропологијом²³. Прилежно ишчитавање студија савремених православних теолога јасно ће показати њихову теоријску и критичку свест у вези са савременом рефлексијом усмереном на проблем човека. Према томе, нити је треба посматрати изван контекста нити као аконтекстуалну. Није оправдано посматрати православну антропологију *in vacuo*, зарад ње „сâме“, нити је препоручљиво на апологетски и моралистички начин њене претпоставке и ставове усмеравати *ex cathedra* против спољашњих теоријских поредака који леже изван ње, уколико се то ради на такав – спољашњи – начин... Речју, православна антропологија није само своја „сопствена“ историја (и своја сопствена традиција). Јер она је „увек већ“ урођена у историју рефлектовања и расправљања о томе шта „јесте“ и шта „није“ бивање човеком на правоваљан и смислен начин.

Када су начелне ствари посреди, у вези са антропологијом православних, може се казати како православни аутори своје аргументе развијају кроз: (а) замисао људске личности која се концептуализује као суштински *дојочовечанска* структура способна да прими преображајну благодат (пошто је та „структура“ темељно одређена триједним Богом као њеним

23 На пример, већина њих (нарочито Лоски, Јанарас, Зизјулас и Хоружи) признају значај философије Хајдегера. Они су притом критични како према Хајдегеру, тако и према његовом начину тематизације људског бића. Као што знамо, и Хајдегер је критичан према ономе што он назива антропологијом и њеним персоналистичким струјама, па у томе треба видети двоструку димензију критике коју православни формирају у том контексту. Кад је реч о Хајдегеру, додајмо и следеће. Немачки философ је критичан према ауторима какви су Дилтај, Бергсон, Хусерл и Шелер – унутар пројекта покушаја да понуди „прагматички усмерено, радикално неантропоцентричко учење о бићу у чијој жижи стоји човек – који самим својим бићем генерише једну до тада невиђену ‘онтологију’“ (в. слово уредника у Martin Hajdeger, *Ontologija: hermeneutika faktičnosti*, Akademaska knjiga, Novi Sad 2007). Нећемо улазити у проблем „неантрополошке антропологије“ нити у питања онтологије Хајдегера. Остаје да додамо како је пред православним истраживачима задатак да даље промишљају однос савремене православне антропологије и парадигматске мисли Хајдегера, али такође – и нарочито – према персоналистичким антропологијама Бубера, Берђајева, Маритена, Мунијеа и других.

Створитељем) и кроз: (б) став да је смрт последица (по)грешних начина бивствовања, не нужно космички дата нужност. Заједно с тим, и из тога, православна антропологија развија (в) *тхеохуманистички кристички херменеутику* (којом деконструира секуларизоване колико и натурализоване идеје индивидуалности и колективитета односно такве приступе људској „природи“, „друштву“ и „култури“). Тако треба објаснити значај који се, ту и тога ради, придаје (г) тријадолошкој и христолошкој *онтолојији личности*, (д) неепистемократској *феноменолојији преображајној и просветљења* (која описује дејства благодати на човека који аскетски, евхаристијски и црквено учествује у животу Бога Свете Тројице, односно Сина Божијег Исуса Христа као главе Цркве) и (ђ) теорији *духовне субјективности* која је потоњом комплементарна и која омогућује критику интелектуалистичке самоконституције модерног субјекта у самознању које искључује божанског Другог или га редукује и апсолутистички апсорбује.

Модерни и постмодерни погледи на људску природу (научни или филозофски), уколико су секуларно хуманистички, могу се одредити као „хоризонтална“ или „панорамска“ гледишта. Супротно томе, православни духовни, егзистенцијални и онтолошки погледи на људско биће могу се одредити као *вертикални* погледи из *обрнућорасуће* перспективе²⁴. Те изразе позајмљујемо из иконологије намерно. То је тако из разлога што иконологија, или теологија културе, према нашем мишљењу, извире из теолошке антропологије (при чему је потоња изнутра повезана са христологијом односно тријадологијом): уметничка и културална делатност човека, дакле, одређена је тиме како човека схватамо с обзиром на Бога као Створитеља, нарочито у односу на у времену, простору и у твари оваплоћеног Сина Божијег или Логоса Исуса Христа. У вези са православним мишљењем по тим питањима, Владимир Лоски упутно заокружује „антрополошку“ ситуацију. Својим исказом, тај „пионир“ модерне православне антропологије одређује и темељну *разлику* између хуманистичког (секуларног) и теохуманистичког (духовног) приступа човековој природи, а с обзиром на начела, обухват, задатке и циљеве антропологије:

„Теолошка антропологија мора се конструисати одозго надолу, почевши од тријадолошког и христолошког догмата, како би се у *људској стварности** открила природа и мноштеност створених ипостаси, воља која је функција заједничке природе, поседовање благодати од стране створених личности [...]. Тада ћемо појмити меру у којој су антрополошке стварно-

24 Vladimir Lossky, „The Theology of the Image“, у исти, *In the Image and Likeness*, 136.

сти²⁵ нашег *свакодневної искусьїва** деформисане грехом и колико мало одговарају чистим нормама нове творевине која се остварује у Цркви²⁶.

Б. Четири обрасца образа

Новији прилози православне антропологије у 20. веку могу се разврстати најмање у три правца. Те правце или струје можемо назвати:

(а) „софиолошким“ (где се човеково биће доводи у унутрашњу везу са енергијама Духа Светог, али у оквирима „софијанске“ теологумене²⁷ [ту се утемељење првенствено али не искључиво налази у пневматологији и идеји теургички преображене твари]), затим:

(б) „енерголошким“ (где се нагласак ставља на аскетичку, исцељивање и светост [ту се утемељење првенствено али не искључиво налази у христологији и пневматичкој и христолошкој антропологији]) најзад и (в) „просополошким“ или „ипостасолошким“ односно „персоналистичким“ (где се акценује личност и духовна аутентичност оличносне заједнице [а ту се утемељење тражи првенствено али не искључиво у тријадологији и еклисиологији и христолошкој антропологији²⁸]).

Потоњи, наиме *йерсоналистички* правац, као и његови представници, изгледа да је од највећег значаја за оне антрополошке теме које у видокруг приводе питања људске слободе, раста, стваралаштва у култури,

25 То бисмо могли пројектовати и транзитивно да значи следеће: „Тада ћемо појмити меру у којој су *антропологије** деформисане грехом и колико мало одговарају чистим нормама нове творевине која се остварује у Цркви“.

26 Vladimir Lossky, „Catholic Consciousness: Anthropological Implications of the Dogma of the Church“, у исти, *In the Image and Likeness...*, 185.

27 Иако оптерећен споровима, и премда не представља снажно струјање, тај правац бива дискретно рехабилитован у новије време. Однедавно постаје очигледније да је антисофиолошки одиум 30-их и 40-их покрио или подвредновао значајне доприносе софиолошких мислилаца обнови интересовања за светоотачку теологију, као и њихове подстицајне исказе о богочовечанској природи човека, нарочито у контексту размишљања о теургичкој моћи човека у односу на преображење космичке твари. Наравно, обновљено интересовање за теологије отаца Цркве није нужно истоветно неопатристичкој теологији каквом су је формирали рецимо Лоски и Флоровски. Ипак, пажљива и квалификована рехабилитација мислилаца какв је Булгаков чини се пожељном. Инструктивна у том погледу, да узмемо тек један пример, јесу запажања што их је дао Антониј Арјаковски: в. Antoine Arjakovsky, „The Sophiology of Father Sergius Bulgakov and Contemporary Western Theology“, у S. N. Bulgakov: *The Religious-Philosophical Way* (International Scientific Conference in Memory of 130 years of his birth), Russian Way (Russkii put), Moscow 2003.

28 Наравно, после примене осетљивије херменеутичке контекстуализације, да се увидети како се те струје у извесној мери прожимају и преплићу па се не дају издвојити у кристално „чисте“ облике.

достојанства личности и друштвене правде. Те теме утемељују се теоријски кроз онтологије личности. А те онтологије, оне покушавају да сведочанства за своје предлоге изведу позивањем на библијске и патристичке изворе. Ми нећемо преиспитивати да ли ти новији православни антрополошки персонализми јесу или нису у пуној „сагласности“ са предањима и теологуменама црквених отаца. Док на једној страни, те антрополошке теорије о људској личности засигурно јесу у пуној сагласности са предањем (по питању начелних ставова), дотле на другој, хеременеутички више форензичкој страни библијско-патристичке и еклисиолошке тачке упоришта тих аутора свакако позивају на критичку пажњу, па чак и на извесне корекције. Можда на овој тачки можемо бити задовољни указивањем на следеће обећавајуће признање Владимира Лоског:

„... до сада у теологији отаца, поред њиховог веома прецизног учења о божанским личностима или ипостасима, нисам пронашао оно што можемо назвати у потпуности артикулисаним учењем о људској личности. Међутим, код отаца првих осам векова, као и касније у Византији и на Западу, постоји хришћанска антропологија; и није потребно казати да су та учења недвосмислено персоналистичка“²⁹.

Било како било, треба додати како циљ нашег рада, на овом месту, јесте давање хеременеутичког прегледа моделâ православних антропологија онако како се пројављују код четири парадигматичка аутора *йерсоналистичкој* правца. Држећи у резерви шире теолошке оквире њихове мисли, следећи закључци могу се извести из антрополошких теорија Лоског (1903-1958), Јанараса (*1935), Зизјуласа (*1931) и Хоружија (*1941). Њихова гледишта изложићемо на модуларан начин и то преко идеја које сва *чейворица* аутора (на један или други начин) деле у вези са питањем „шта“ конституише људско биће и „ко“ је људско биће као личносна стварност. Извесне *йоседносйи* сваког аутора, ако не мање и веће разлике међу њима, биће назначене, укратко. Таква експозиција идеја око којих се они слажу, наравно, легитимна је у оваквом прегледу. Безостатно слагање међу њима, ипак, не узима се здраво за готово иако се, из наведених разлога, да у одређеној мери подразумевати. Главне идеје илуструјемо преко репрезентативних локуса из њихових кључних дела, а у вези са предметом нашег размишљања. Те идеје заправо треба разумети као (а) главне *феноменолошке слојеве* православне дескрипције и анализе људског бића, уколико се одвија у антрополошком кључу. Такође и уједно, треба их разумевати као (б) главне *динамичке елементје* који су конститутивно

29 Vladimir Lossky, „The Theological Notion of the Human Person“, у *исти*, *In the Image and Likeness...*, 112.

неопходни за успостављање кохерентности и свеобухватности њиховог антрополошког *модела*. Ако изоставимо макар један од осам елемената побројаних ниже, интегритет модела бива нарушен. Новопатристички покрет у православном богословљу, како се манифестује преко поменутог *чейири* узорита мислиоца³⁰ персоналистичког правца, подвучимо изнова, утемељује своје антрополошке учење о људском бићу кроз теологумена о човеку као носиоцу образа Божијег:

„Другачије и није могло бити у теолошком учењу заснованом на открићењу живог и личносног Бога који је створио човека ‘према *сойсџивеном** образу и подобју’³¹.”

Учитељ целог покрета, тај *spiritus rector* персоналистичког или просополошког „окрета“ православног богословља, Владимир Лоски, говори у име свих када тврди следеће...

„Ако је човек *λουικός* [...] ако је образ Логоса, онда све што дотиче судбу човека – благодат, грех, искупљење од Логоса који постаде човек – такође се мора везати за теологију образа (*image*). Исто можемо казати у вези са Црквом, светим тајнама, духовним животом, освештањем и крајем свих ствари. Не постоји ниједна грана теолошког учења која се може одсећи од образа...³².”

1. Слагање

„Личност је онтолошка мисија“
(Сергеј Хоруџи, *Дийџих о џиховању*, [1978] 1991).

(1) Људска природа — оно што је заједничко, али само свима нама као припадницима људске врсте. Сва четворица теолога слажу се да је људско биће природно (*φυσικός*) биће. Сва људска бића поседују *џрироду* (*φύσις*). Та природа одређује се као *суџиџина* (*οὐσία*) људског

30 Та четворица аутора јесу репрезентативни и истакнуто јединствени у главним начинима обликовања и развијања својих просополошких замисли. Међутим, њих нипошто не треба сматрати јединим антрополошким мислиоцима у савременом православљу. Никос Нисиотис, Панајотис Христу, Панајотис Нелас, Јован Романидис, Јеротеос Влахос, Георгије Капсанис или Стелиос Рамфос, међу припадницима старије генерације, такође се имају узети у обзир; али и Николаос Лудовикос, Ставрос Јагазоглу и други, међу припадницима млађе генерације – да останемо код представника новојелинских валова православне теологије. Нема потребе наглашавати да тај списак није исцрпан те да неки од побројаних аутора, неретко, једни другима опонирају.

31 Vladimir Lossky, „The Theological Notion of the Human Person“, у исти, *In the Image and Likeness...*, 112.

32 Vladimir Lossky, „The Theology of the Image“, у исти, *In the Image and Likeness...*, 126.

бића у смислу свеукупног збира одлика што на посебан разликују људска бића од свих других бића. Човечанство је различито од других врста бића. Што се тиче сáмих људских бића, људска природа јесте оно што је *заједничко* свим појединцима без изузетка (на пример, тело сједињено са душом). Она утолико одговара категорији „врсте“ или оном што људска бића имају заједничко „уопште“. Као и сва друга бића, и људско биће односно људска природа пројављује своју суштину (λόγος τῆς οὐσίας) кроз *енергијска* својства или атрибуте (ἐνέργειες τῆς οὐσίας). Из тог угла посматрано, „интелект“ (узет као способност решавања проблема) и „воља“ могу се узети као оне енергије заједничке људске природе или суштине које четворица изабраних теолога посебно истичу. Природну способност воље: њену тежњу *да* нешто „чини“ и некако „делује“, истакнимо, не треба мешати са (а) функционалном слободом рецимо изабарања (choice-making), нити са (б) суштинском слободом онтолошког самоодређења. Јер потоње две врсте слободе пројављују се на нивоу људског образа којем правоваљано припадају (и који, видећемо, „образује“ људску природу као људску). Другим речима, сва људска бића поседују заједничку природу која се енергијски пројављује кроз телесно-душевна својства или атрибуте који су специфични за људску природу. „Интелигентно“ биће (у смислу „рачунајућег“³³ мозга) способно за „хотеће“ делатности (којима се, рецимо, савладавају препреке жељи или утажују потребе), та два својства, међутим, нису једина својства људске природе. Даље још, разноврсна психосоматска својства каталогису се као *функције* шире *природне* „целине“ или „организма“, на пример: жеља, осећај, туга, превентивна акција, интенционалност, пластичност понашања... и тако даље. Објаснимо специфичну разлику између (а) „интелекта“ - „разума“ (διάνοια; λογικό) и „воље“ (βούληση) као хтења, каквима се пројављују у људској природи и као људска природа, с једне стране, и (б) духовне умности-ума (νοῦς) и духовне слободе (ἐλευθερία), с друге стране. Одмах појаснимо да потоња својства (ум и слобода) јесу одређења која правоваљано припадају тек слоју образа (икона, лик), и тек преко њега и с њим заједно припадају природи човека у дефинисаном смислу (иако се, опазимо, образ човека и природа човека могу разликовати само у аналитичком смислу – не и реално!). У том смислу, тек ће образ, наиме личносно умна слобода, омогућити да природна „воља“ буде слободна у правом смислу речи. Пођимо да-

33 Не заборавимо латински етимолошки корен израза „разум“: наиме, *ratio* *потиче* од *-reor* (што означава калкулацију или рачун).

ље. Оба пара одређења (разум – хотења воља и духовни ум – духовна слобода самоодређења), уосталом као и цела људска природа, јесу на инклузиван начин ношени или ипостасирани (ἐνυπόστατα) од стране личности или ипостаси као круне људске природе (од стране личности као круне и образа и подобија који такође улазе у најшире, али сада дубинско, схваћено одређење људске природе). Природа је тако садржај личности, а личност постоји само као личност неке природе. Међутим, у правоваљаном смислу, тек потоњи пар одређења (наиме: духовни ум – духовна слобода самоодређења) припада *самосвесном односу* личности као *целине* (природа, образ-подобје, ипостас) са Богом. Само људска бића, као личности, могу самосвесно и слободно да се *односе* према Богу. То надаље повлачи закључак да „интелект“³⁴ – као разум, интелигенција, памет – није довољно одређење образа Божијег (imago Dei) у човеку (наиме, интерактивни компјутери могли би бити више људски када би само то важило, а делфини и примати били би макар једнако интелигентни у основним стварима). Такође ни пука природна воља, у смислу интенционалног хтења, није довољно одређење ни за поимање нити за конституисање услова што отварају стварност образа Божијег у човеку (наиме, интелигентно хтење може бити ексклузивно својствено људској природи у односу на друге природе, али, показује се, то није довољно за одређење човека као богочовечанског бића, камоли за стварност таквог искуства у човеку у феноменолошком и духовном смислу). Довољан разлог, онда, био би *чин одношења према трансцендентном Друјом* у и кроз самосвесну духовну слободу. Наравно, поновићемо, потоња два одређења, наиме својства самосвесног ума и самоодређујуће слободе, претпостављају, захтевају и не искључују базична својства људске природе у ужем смислу: укључујући и својства интелекта-разума и вољног понашања. Штавише, рекосмо, ум и слобода такође се налазе „у“ природи и такође јесу *природна* својства човека, али на другом

34 Изразе „интелигенција“ и „интелект“ (intellect[us]) користимо као синонимне изразима „разум“ и „рацио“ (ratio) и те изразе разликујемо од термина „духовна умност“ или „ум“ (nous). Свесни смо притом да код Августина интелектус означава надразумску способност интуирања божанског присуства и божанског светла. Такође смо свесни да се термин „интелект“ у енглеском језику употребљава ради превода јелинског израза „нус“ или ум на енглески. Међутим, термин интелект значајно је подривен савременим лингвалним контекстом у којем интелект, интелигенција, интелектуализам итд, означавају управо супротно од онога што је „интелектус“ представљао Августина и средњовековној традицији умовања коју је зачео. Отуда за нас разум = дианоиа, логики, интелект, а ум = нус или духовна умност.

нивоу и на другачији начин од првопоменутог пара, како ћемо видети³⁵. С наведеним у вези, погледајмо неке узорито програмске ставове:

Лоски: „Створење (creature), које је истовремено и ‘физичко’ и ‘ипостасно’...“³⁶.

Јанарас: „Исту могућност *личној* (личносног – прев.) постојања Бог је утиснуо и у човечију природу. Човечија природа је створена, дата, а лична слобода човека није оно што сачињава његово биће, што чини његову суштину или природу. Ипак, та створена природа постоји *само** као лична ипостас живота...“³⁷.

„... природа постоји само ‘у личностима’ – и природу и личности познајемо само посредством *енерџија* природе, које су увек личносне. Личност

35 [Осврт на неке проблеме]. Међу питањима која се дају поставити у вези са изложеном замисли о људској „природи“ изабрали смо два. Погледаћемо како се ти упити постављају посебно у вези са мишљу Зизјуласа (премда се могу пренети и на остале изабране ауторе, нарочито на Лоског и Јанараса. Прво (1): ако се људска „природа“ поима као оно што је људима заједничко и као оно што је дато, и ако одлуке да се дела слободно и умно приликом успостављања односа према Другом јесу оно што трансцендира природу – зар то не уводи (а) „спратно“ слојевање или чак *цепање* иначе *интегралној* људског бића, и (б) зар то не поставља *par excellence енерџијску* људску природу као пасивну и евакуисану *od* увек већ присутне ипостасности људске природе? Тај упит недавно је упутио Николаос Лудовикос у раду: Nikolaos Loudovikos, „Person Instead of Grace and Dictated Otherness: John Zizioulas’s Final Theological Position“, *Heythrop Journal* 48 (2009) 1-16. Друго (2): проблем дементних људских бића чини се акутним у односу на изложено схватање људске личносне природе. То ће рећи, у оквирима те концепције не види се по чему су дементни људи *личности* – „дакле“: слободни да се умно у духу односе према Богу (а то се показује проблематичним нпр. у случајевима коме која човека редукује у вегетално стање, или у случајевима радикалног дебилитета), па гранично стање њихових бића изазива питање *шта*, у *чим* случајевима егзистенцијално конкретне несводивости, представљају садржаји тако поремећене, унакажене и онеспособљене људске природе – уколико то нису разумно хтење или самосвесна слобода богоодношења (коју услед оштећења или болести немају, свакако не у феноменолошки испољеном облику)? Нешто слично томе (позивањем на Алана Луиса [A. Lewis]) пита Алан Торенс док – у иначе веома афирмативној анализи мисли Зизјуласа – проблематизује замисли идеализације или фундаментализације (како сматра) појмова „природе“ и „личности“ код јелинског богослова; в. Alan Torrance, „Triune Personhood. John Zizioulas“, у исти, *Persons in Communion*, T & T Clark, Edinburgh 1996, 296 и даље; Alan Lewis, „The Burial of God: Rupture and Resumption as the Story of Salvation“, *Scottish Journal of Theology* 40:3 (1987) 351 и даље. — Наравно, управо духовна стварност *личности* људског бића (рођеног од стране људских родитеља – личности – уз божански благослов стварања нове ипостаси при зачећу) спречава нас да људско биће које на вегеталан начин истрајава у одговарајућем одељењу болнице третирамо као пуку „биљку“ или „животињу“ – али тиме се питање премешта и остаје на снази. Наша поента, онда, јесте у позиву да се више размишљања посвети проблему „где“ и „како“ је личност као неотклоњиво својство човека, као „со“ бића, усидрена у тим – граничним (Grenzen) случајевима, и како смо ми, као заједничарска и релациона бића, изазвани тим и таквим инстанцама...

36 Vladimir Lossky, „The Theological Notion of the Human Person“, 122.

37 Христо Јанарас, *Азбучник вере...*, 91.

је носилац природе, што значи да је начин њојстојања природе јесте лична особености*...³⁸.

(2) Образ – себеодређујућа умна слобода свесна себе и Других врлинном чињенице да је створена логосном: Оцем кроз Исуса Христа Логоса у Духу Светом. Суштина или логос људске природе (λόγος τῆς οὐσίας), међутим, није тек аналитички „остатак“ онога што се даје разумском посматрању човека: наиме, она није тек „гола“ природа (у смислу оштих природно датих одређења, нпр. разум, хтење, осећање...). Четворица теолога позивају се на Библију и предање светих отаца како би *λοῖος* „људског бића“ осмислили као *однос* према Створитељу људског бића – наиме, према Логосу *par excellence* или Богу. Како показујемо у библиографском прилогу, они поред осталог наводе библијски локус из Књиге постања (1, 26-27), као и одговарајуће одломке из Атанасија Великог, Григорија Нисијског, Григорија Богослова, Кирила Александријског, Максима Исповедника, Леонтија Византијског, Јована Дамаскина, Григорија Паламе и још неке друге (Лоски се не устеже да упућује и према Оригену). Из библијско-апостолских и библијско-патристичких перспектива, они показују да је људско биће створено од стране Бога као природно биће, међутим, такође и то да је људско биће *динамичка* целина која се на да затворити нити свести на „природу“ као „природу“. Другим речима, четворица аутора тврде да људска „природа“, сама по себи, није истоветна људској личности као *целини* која, опазимо, укључује и стварност људске природе (а то надаље значи да је однос личности и природе од кључног значаја за разумевање њиховог схватања човека³⁹). Али, ако је људско биће створио натприродни Бог, који њему или њој даје свој образ и способност за подобност, кроз Христа Логоса у Духу и благодаћу, онда то значи да људско биће не може бити пуко или голо прииродно биће. То ће рећи, у том случају (в. напомену ниже) мора се озбиљно прихватити да је људско биће примило нешто што је *заједничко* како њему или њој – тако и суштом Створитељу. Како то Нови завет и потврђује: „Јер које

38 Христо Јанарас, *Истина и јединство Цркве...*, 44, 53-55.

39 Поента на овом месту је у томе да људска природа као *џаква* није довољна да у егзистенцијалном и феноменолошком смислу покрије акте и факте онога што је заједничко како човеку *џако* и Боју, а то су образ (икона, лик) односно личност (ипостас)... Ипак, ако се тај однос (ипостаси према природи) не квалификује и не тумачи ваљано (увиђањем да је људска природа људска тек као ипостасирана, а да је људска ипостас људска само ако је уприрођена) онда се може поткрасти грешка читавања нежељеног неоплатонистичког схватања где су образ или ипостас нека врста реликта платонске идеје „одозго“ коју, утолико и зато, треба мислити унеколико или сасвим одвојено од људске природе. Наравно, сва четири аутора и сâми критикују платонизујуће искривљавање хришћанског учења.

унапред позна, унапред и одреди, да буду саобразни *лику** (συμμόρφους τῆς εἰκόνας) Сина његова, да он буде Прворођени међу многим браћом“ (Рим 8, 29). Та духовна и онтолошка „заједничност“ (what is common on both sides) човека са Богом у *Христју* путем благодати управо јесте једно од најдубљих значења образа и подобија Бога односно услов саобразности човековог образа *Боју* и, сâмим тим, услов образовања и *Цркве* као историјско-надисторијске заједнице Бога и људи у Христу – Првообразу свих облагодатених људских образа (Укратко: образ Божији у човеку има еклисиолошке, христолошке и тријадолошке димензије и потенцијале). Отуда не изненађује да се ти теолози слажу, опазимо, да образ јесте у природи човека, али да није, као такав, *од* природе. Следствено томе, образ није природно урођен у натуралистичком смислу. Међутим, то не значи да је образ пуки „додатак“ природи односно то не значи да је он „налепљен“ споља људској природи – а не важи ни обрнути случај (јер човек је створен као целовито уприрођено лично биће, и то стваралачким чином у једном и недељевивом, оваплоћеном а католичанском Логосу: Исусу Христу). Штавише, образ представља најунутарњији конститутивни темељ људске природе, а обоје, и образ (икона) и природа (фисис), у онтолошком смислу представљају двоједну стварност. Према томе, образ је неизбрисив и неутуђив од људског бића које конституише као *људско*. Ни смрт као катастрофичко преиначење људског бића не може да уништи образ Божији у човеку (који истрајава и у стању раздвојености душе од тела). Надаље, стварност образа јесте та која природне карактеристике човека (рецимо разум, хтење, осећање) чини – *духовним* (πνευματικῆ) отварајући свеколиког човека свести о Богу. У томе је специфична разлика образа у односу на људску природу. Сва природна својства човека или енергије, наиме, преко образа бивају транспонована и интегрисана у функције *самосвесне одношајности њрема Боју* као Створитељу и као реалном личносном присуству. Према томе, *разлика* између образа и природе није било која или било каква врста слободе или рационалности. Јер одређење те разлике, имплицира умствену слободу свесну себе као такве управо у суштом акту свести о Богу (Логосу свих логоса: образа, смислова, енергија). Тај акт такође јесте и акт *par excellence* *духовној самоодређења* умне слободе (αὐτεξούσιον). То је разлог из којег се умствена слобода испоставља као синонима са духовном слободом. Наиме, слобода је умна тек ако је за њу могућа свест о разлици према интелекту-разуму и, уједно, ако је за њу могућа свест о превазилажењу граница натуралног разума свешћу о Богу као благодатном присуству у свести и за њу. Ако је образ суштински основ људске природе, онда природа задобија свој правова-

љан и аутентичан статус, као и свој прави начин постојања, једино ако се испољава у сагласности са образом: дакле, једино ако је свесно слободна да се определи за духовни живот. Не заборавимо, то је омогућено чињеницом да је образ „у-прирођен“ а природа „у-убразована“⁴⁰.

Лоски: „Замисао ‘образа Божијег’ овде је повезана са *иїостїаси Сина** који, постајући човек, своју божанску Личност, једносушну са Оцем, чини видљивом у људској природи коју преузима“⁴¹.

“... управо чињеницом *оваїлоћења** догађај стварања човека према образу Божијем добија сву своју теолошку вредност, која је остала неопажена (или унеколико осиромашена) у слову свештеног (sacerdotal) наратива о стварању...”⁴².

„Можемо рећи да је образ божански печат утиснут у природу, и који њу ставља у *личности однос** са Богом“⁴³.

Наводећи потврдно спис Григорија Нисијског о стварању човека (*De hominis officio*, XVI) руски мислилац каже: „... он прави карактер човека створеног према образу Божијем види првенствено у ‘чињеници да је слободан од нужности и да није подложен доминацији природе, него је способан да *слободно** следи своје сопствено расуђивање. Јер врлина је своја сопствена господарица’. Слобода је [...] ‘формални’ образ, напимер, нужни услов за постигнуће савшеног сједињења са Богом”⁴⁴.

Јанарас: „Икона (образ БЛ) тројичног Праобраза отиснута је при човековом стварању – човек је створен да би се образовала *Црква**“⁴⁵.

„Та свеобједињујућа сила *ероса** која је у супротности са тежњом за егзистенцијалном самосталношћу (аутономијом БЛ) индивидуалности *након њага** [...] наставља да чува *икону* (образ БЛ) *їроїичної праобраза живоїа** у границама творевине. [...] То је исти нагон који одржава како биолошко живљење, тако и могућност човекове упућености према Богу“⁴⁶.

40 [Осврт на неке проблеме]. Један од теоријских проблема на овом месту био би покушај установљења подробније и осетљивије изведене разлике између „образа“ vis-à-vis „личности“ у строгом смислу речи; такође и покушај допунске артикулације начина на који „образ“ постоји „у“ људској „природи“, односно одговор на питање: како схватити то „унутар“ људске природе...

41 Vladimir Lossky, „The Theology of the Image“, у исти, *Image and Likeness...*, 136.

42 Исто.

43 Vladimir Lossky, „Image and Likeness“, у исти, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, SVS Press, Crestwood – New York 1976, 127.

44 Vladimir Lossky, *нав. д.*, 119-120.

45 Христо Јанарас, *Иїїина и јединїїво Цркве...*, 21.

46 Христос Јанарас, *Хаїдеїер и Дионисије Ареоїаїїї...*, 115.

(3) Подобије – остварење образа: облагодаћена умна слобода и добра воља: натприродни (облагодаћени) начин постојања као природни начин постојања. Али како разумети подобије (саобразност Првообразу односно сличност лика Прволику)? Сва четворица теолога слажу се да је то наредни свеважан божански дар Бога човеку, уз онај образа. Тај дар омогућава да оно што је образ потенцијално постане *актуализовано*: наиме, да умна слобода за вољно самоодређење свесно Бога постане слободан *живој* у Богу, а сходан његовој вољи и благодати. Другим речима, подобије почива на делатности *одуховљења воље* која човека (дакле „уприрођен“ образ односно „образовану“ природу) чини саобразним животу Божијем кроз *сарадњу* (συνενέργεια) *са благодаћу* (то јест, са нествореним а целебним енергијама личног присуства Божијег). Међутим, вољу не треба мешати са огољеним природним хтењима нити са пуким нагнућима (како показују ови теолози позивањем на мисао Максима Исповедника). Воља као таква јесте функција људске природе (природна воља: θέλημα φυσικόν): наиме, сви људи пројављују спонтану тежњу ка нечем добром. Али, она суштински подразумева човеков потенцијал за умну слободну делатност, чиме постаје воља која *одлучује* (ниво личносног образа: θέλημα ὑψικόν). Управо човекова способност слободног *избора* (ὑπόμνη) – којим природна воља постаје ствар личности односно образа („активна сила умне природе“⁴⁷) – указује на несавршеност људске природе услед грехопада. Али, управо то пројављује и способност за вољно превладавање те палости, и то умно, слободном сарадњом са благодаћу у правцу преображаја и уподобљења човека Богу. У том смислу, воља (која у палом стању „бира“ и „недоумева“ услед греха) ипак остаје *независна од сјања* у којем се налази људска природа. А то важи и за образ човечији у односу на последице људског греха по људску природу у целини. У противном, противприродни чиновни човека уништили би образ као такав (укључујући потенцијал за умну слободу самоодређења), а вољу би учинили суштински неслободном. А то није случај, како изоштрено показује духовно аскетско искуство. Међутим, подвучимо и то, независност воље – способност за слободну *одлуку* којом се прихвата сарадња са вољом и благодаћу Бога, ипак, *не* повлачи тоталну или формално апстрактну „независност“ од образа и природе – напротив. Метафорички говорећи, образ (потенцијал за умну слободу самоодређења) и подобије (вољно остваривање умне слободе у благодати) представљају две неоп-

47 Vladimir Lossky, „Image and Likeness“, у исти, *The Mystical Theology...*, 127, 125, 124.

ходне „руке“ којима људска личност – вољом, слободом и умом – обгрљује Бога. Образ и подобије, тако, представљају слободу за Бога и слободу са Богом. Видимо: образ се може мислити одвојено од подобија, као и обрнуто, али само у условном смислу. Човек је целина динамички испреплетаних момената и карактеристика људске природе. Четворица богослова, надаље, слажу се да образ и подобије, сâми по себи, иако нужни нису довољни чиниоци за остварење крајњег циља људског постојања. Јер тек дар божанске нестворене личносне енергије, или *благодати*, довршава и печати *богочовечански* процес преображења људског бића у целини, где та целина, напоменимо, укључује не само појединца већ и *односе* које тај појединац успоставља са другима – нарочито у виду црквене заједнице, за коју је образом предначен да је остварује, и то процесом уподобљења (како рекосмо). На призив Божије благодати, дакле, не одазива се „нешто“ (*quiditas*). Уосталом ни благодат није „ствар“ (*res*). На лични залог, одлуку и чин Бога одазива се – *неко*. Како ти теолози потврђују, Бог себе залаже кроз личносне енергије свога божанског Бића којима позива човека у однос – и то *већ* чином стварања човека, као и кроз икономије Сина и Духа Светог, то ће рећи у и кроз догађај Цркве, којим божански родитељ живи са својом децом у историји. То је онда разлог из којег ће наша четири богослова, видећемо, увести и појам *личности* као довршење и врхунац пуног појма људске природе уосталом, као врхунац свеколиког постојања (која, опазимо и то, може имати негативно и позитивно значење: безлично и личносно, опште и посебно [ипостас поседује сваки човек али ниједна ипостас није истоветна другој, будући да је она ознака – личносне појединачности и имена])⁴⁸. Штавише, један од четворице – Хоружи – ће и подобије као благодатно остварење образа, као и образ као формалан услов слободе за уподобљавање, назвати *иредличност*, будући да још не знамо „шта ћемо бити“ у есхатолошком смислу (1Јн 3, 2).

Лоски: „... то је једино схватање образа (или оног ‘према образу’) које може задовољити захтеве хришћанске антропологије. Човек створен ‘према образу’ јесте *личности** која је способна да пројави Бога у мери у којој његова природа дозвољава да буде прожета *обожујућом благодату**. Стога образ – који је неутуђив – може постати подобан или неподобан, до крајњих граница: до сједињења са Богом, када обожени човек у себи благо-

48 Осврт на неке проблеме. Један од теоријских проблема на овом месту, на пример, јесте појашњење односа између створених и нестворених поредака и чиниоца укључених у богочовечанску синергију. То можемо пласирати кроз следећи упит: како ми као створени описујемо и уопште можемо описивати оно нестворено?

даћу Божијом показује шта Бог јесте по природи, према изразу светог Максима; или дакако до екстрема отпадања које Плотин назива 'местом несличности' (τόπος τῆς ἀνομοιότητος)⁴⁹.

Хоружи: „... 'срце' – то је човекова способност да буде целовитост; 'ум' – је његова способност да буде целовитост која стреми Богу и која се с њим спаја. Када 'срце' сабира целог човека у јединствену целину, тада је 'ум' тај који ту целину устремљује ка Богу и у сарадњи (синергији БЛ) с њим, њу преображава у нову, вишу природу⁵⁰. И обожење, које укључује у себе и 'делатност срца' и 'делатност ума'⁵¹, показује се на крају као *двојединствен** процес самосабирања и благодатног самопревазилажења човека⁵².

„... називаћемо Личност хоризонтом стварности који је различит од овдашњег бића и који је предмет човековог 'фундаменталног стремљења'. Сâм човек се тада дефинише као нешто што носи у себи *шек** 'образ и подобје' личносног бића, неки недовршени залог, његов задатак – што ми више волимо да назовемо 'предличношћу'⁵³.

(4) Личност – оно што човека узетог као образ - подобје чини несводивим: оно што сви у начелу јесмо као јединствене самовласне посебности које се односе једне са другима, и са Другим путем умне слободе самоодређења. Ако је „природа“ (φύσις, οὐσία) оно што је заједничко свим људским бићима, као *људска* природа, онда личност или ипостас (ὑπόστασις) јесте чинилац од врхунског значаја будући да људе чини не само посебним, већ и *независним* – како узајамно тако и у односу на све друге врсте бића и природâ. Другим речима, ипостас чини да људско биће буде не само нумерички јединита индивидуалност, већ да људско биће (укључујући људску природу у смислу општости њених својстава) буде и остане – *личносно*. То онда значи да људско биће (иако поседује својства људске природе уопште) врлином своје ипостасности бива апсолутно *несводиво* на општа својства природе коју, међутим, поседује и дели са свим другим људима као индивидуама (нпр. плава боја

49 Vladimir Lossky, „The Theology of the Image“, у исти, *Image and Likeness...*, 139.

50 Ето још једног показатеља да наши аутори разликују ужи и шири појам људске природе: не само да разликују безличну општу и личносно посебну природу, већ разликују и облагодатењу од необлагодатење природе.

51 Видимо како за Хоружија „срце“ одговара ономе што остали означавају као „образ“, а „ум“ ономе што остали означавају као „подобје“.

52 Сергей С. Хоружий, *Дийџих безмолвия: аскейическое учение о человеке в догословском и философском освещении*, Центр психологии и психотерапии, Москва (1978) 1991 = Сергеј Хоружиј, *Дийџих о њиховању: аскейско учење о човеку у догословском и философском ѡумачењу*, Бримо, Београд 2002, 40.

53 Сергеј Хоружиј, нав. д., 17.

очију код људи уопште никад неће бити сводива на *изразе* очију плаве боје, камоли на израз плавих очију *Јована*)⁵⁴. Отуда ипостас људска бића чини узајамно *йоседним, различийим* и апсолутно *јединственим* у смислу личности. Иако одговара категорији „посебног“ (или оном што је несводиво специфично у датом бићу), ипостас не треба мешати са *концејиуалном* категоријом специфичних својстава бића у односу на оно што је опште; нити њу треба мешати са односом ‘прве’ према ‘другој’ супстанцији у смислу намера Аристотела оглашених у петом поглављу *Катиеорија (Categoriae, 2a 35-2b 7)*. Иако ипостас јесте независно постојање, њена права замисао – према нашим антрополошким теолозима – није истоветна појму индивидуе која припада врсти, нити појму дате индивидуалне супстанце. Наиме, иако се да формално описати (што оци Цркве чине), ипостас је у бити *меџаконцептуална* категорија, то јест: надпојмовна *сџварност* (што оци Цркве знају). Она пре свега изражава духовну стварност јединствености сваког људског бића – даровану начелно од стране Бога при стварању човека, као и при зачећу сваког људског бића. Према томе, иако ипостас означава (а) *йосџојање* (ϣπαρξις) и премда означава (б) оно што постоји *содом сџмим* и на основу постојања што га оно сџмо конституише (τὴν καθ’ αὐτὸ καὶ ἰδιαούστον ἕπαρξιν), она *није* само индивидуална појединчаност (τὸ ἄτομον) нумерички различита од свих осталих. Како каже рецимо Лоски, таква дамаскиновска⁵⁵ дефиниција „ипостаси“ тек је преамбула „... што води према *деконцејиуализованој** замисли личности (personhood) која више није она о индивидуи која припада врсти“⁵⁶. Јер ипостас је такође, и то првенствено, слободна жива стварност и слободно живо начело личносног *иденџиџеџа* каквим бива конституисан од Бога и потврђиван духовним односом са њиме и, преносно, са другима. У тој интерпретацији, онда, ипостас јесте оно што људско биће чини *личносним* идентитетом. То ће рећи, енергије људске природе (духовне, душевне, телесне) *увек већ* јесу природне енергије *некоџа*, а никада енергије неког другог или нечег другог. разлог из којег четворица теолога користе термин *личносџи* (πρόσωπον) као сасвим сагласан али не идентичан термину ипостас (ὑπόστασις) јесте следећи. Док „ипостас“ у философском смислу означава „посебно независно постојање“ (*hypo-stasis*),

54 Vladimir Lossky, „The Theology of the Image“, у *исти, Image and Likeness...*, 137.

55 Јован Дамаскин, *Дијалекџиџка (Философске џлаве) = Dialectica (Capita philosophica)* 42, PG 94, 612.

56 Vladimir Lossky, „The Theological Notion of the Human Person“, у *исти, In the Image and Likeness...*, 114.

дотле „личност“ теолошком смислу означава *ӣиос̄т̄иас* која уједно *ӣосе-дује* духовна својства. Затим и још, образ и подобије Бога у човеку јесу првенствене димензије пројављивања људске природе која носи, утемељује и остварује — личност (просопон) у ипостасном смислу. Битни израз *ӣиос̄т̄иасна* личности (који се јавља у њиховим делима, или код аутора под њиховим утицајем), тако постаје јаснији, ако не и одговарајући. Речју, поимамо зашто та синтаagma није плеоназам. Ипостасна личност – дакле *ӣпросо̄ион* – никада није пука индивидуа (чак и ни онда када живи на начин индивидуализма). Јер индивидуе су у биолошком смислу разнолике, па ипак остају природно или социјално замениве као јединке, бројеви или друштвене функције. Ипостасна личност, или просопон, поседује карактер (нпр. одлучност) и темперамент (нпр. колебљивост) будући да она носи и ипостасира (*ӣуро-стасизе*) тело и душу – гене, навике, осећања, склоности... и друго. Али она, као таква, *није* неки „карактер“ или некакав „темперамент“. Личност се разликује не само од општости људске природе, већ и од индивидуализованих својстава људима заједнице – „опште“ – природе. Додајмо још и то да способност за „поседовање“ и „конституисање“ сопствене природе – то загонетно *ӣодношење* своје природе – наши аутори називају, сходно традицији Леонтија Византијског и других, „уипостасирањем“ (а оно се односи на у-образну природу колико и на у-природну образност човеку). Последица свега наведеног јесте да су и образ и подобије *уличносњени* односно ипостасирани, а онда то важи за целу људску природу, која је увек већ природа са образом способна за уподобљавање преко личносног односа према Личности Триједног Бога⁵⁷.

57 [Осврт на неке проблеме]. Једна од тешкоћа може бити синонимија или узајамна замењивост израза „личност“ и „образ“ у уобичајеној употреби теолошког дискурса православних, премда наша четири аутора јасно разликују та два термина. Ипак, учесталост изједначавања тих термина њихово разликовање чини „магловитим“ (премда оно то није нити таквим треба да буде) а њихово јединство бива тиме појмовно замрачено. На том плану потребно је више пажљивије артикулације. — Такође проблематичном може постати могућност да се људска „природа“ и „личност“ схвате као сукобљене стварности, или као јукстапозиционирану на спољашњи начин. То подстиче осиромашење поимања њиховог дубоко присног и синтетички иманентног односа. Потоњу поенту упорно понавља рецимо Николаос Лудовикос (који признаје формативан утицај Зизјуласа). Погледајмо следећи одломак *in extenso*. Лудовикос прекореве Зизјуласа овако: „[У спису *Како њоворећи шри Личности у Боју ми не мислимо на шри Боја...*, гл. 18-19] Григорије Нисијски изричито повезује људске ипостаси са различитим бићевним/природним својствима која именује употребљавајући аристотеловски термин *συμπερικότα* (и то у тексту у којем поистовећује личност са ипостаси, а обоје са оним атомом [јединком БЛ] – супротно зизјуласовском раздвајању личности од атомона [јединке БЛ]) [р. 3]“; или: „Оно што је од највећег интереса јесте максимовско одређење људске личности, које је сасвим различито од оног Зизјуласа и његових

колега персоналиста: за Максима личност није екстатички бег из природе у слободу, него управо начин *ὑποσίοψα* који омогућује да природа буде преиначена тиме што 'делује или прима дејство на себе', а да притом не промени 'логос свога бића' [PG 91, 1342 D – 1345 A]. То значи да према Исповеднику *личносῖι ἰεσῖιε* *врσῖια* *вишесῖιруке* *дијалошке* *сврховиῖιосῖιи* (*entelecheia*) *ἰρῖιρογε*: то ће рећи, она је природа која *ἰεσῖιε* личносна, т.ј. личносно конституисана. То се изводи из замисли о *λοῖосу* *δῖιῖια* која је, за Максима, дубоко релациони термин, и означава како 'божанску уметност стварања природа' [PG 91, 1328 A] тако и божанску вољу као *ἰοζῖιв* *на* *дијалоῖ*. Свако биће створено је божанским логосом/вољом; то значи да свака природа *већ* представља личносни позив на дијалог између човека и Бога. [...] Грешка Зизјуласа у томе је што он то двоје раздваја..." [р. 4]; или „За Максима дакле природа/биће (*nature/substance*) – као што изричито тврди – може и мора бити комбинована са слободом. Увек је личносно конституисана *ἰρῖιροδα*, а не личност *сама*, та која јесте слобода или чиста интенционалност; [...] 'природа логосних бића није свезана нужношћу' [PG 91, 293 BC]. То значи да Зизјуласово тамно, слепо и изоловано биће/природа (*substance/nature*), које је релационално 'не по себи' већ у другом, личносном кораку, заправо не постоји, пошто природа постоји само као садржај личносног дијалог између логосних бића. Природа и личност не представљају две одвојене стварности, већ јединствену стварност бића-као-дијалошког-догађаја – дијалога који је увек личносан – премда не и увек успешан (*salutary*) [...]. Оваплоћење Логоса јесте непревазиђен предлог Бога у име испуњења тог дијалога“ [р. 4] (в. Nikolaos Loudovikos, „Person Instead of Grace and Dictated Otherness: John Zizioulas's Final Theological Position“, *Heythrop Journal* 48 [2009] 1-16). — Аналоган млаз критике Лудовикос упућује и против Јанараса, не само у једној од својих студија. На пример, у својој *Αἰοφαῖῖιχκοῖ* *εκῖιλισῖιολοῖ* *ἰῖιι* *ἰεδносушносῖιи* он сматра да Јанарасово „... екстатичко полазиште као такво дефинитивно угрожава људско биће [*ἀνθρῖιπινο* *δῖιν*] да постане чиста празна ипостас, личност [*πρόσωπο*] без природе, која у својој испражњености [*κενότητῖι*] ипостасира само нестворене божанске енергије“ (в. Νικόλαος Λουδοβῖκος, 'Н Αποφατικῖι Ἐκκλησιολοῖα τοῦ Ὁμοσῖιου. Τῖι ὄρια τῖις Εὐχαριστιακῖις Ἐκκλησιολοῖας, Ἄρμος, Ἀθήνα 2002, 22, 50, 150). Током боравка на Православном богословском факултету у Београду (28.10.2009) професор Јанарас је упитан о критичким гледиштима која му упућује Лудовикос, наиме: слаже ли се он да његова теологија допушта „онтологизацију“ *личносῖιи* (просопона) на уштрб људске *ἰρῖιρογε* (фисиса)? Одговор је гласио: „Не разумем оца Николаоса кад ме критикује. Екстатичка ипостасност личности никад није без ни против људске природе *као* личносне природе...“ (из наших белешки). [Напомена: оно што се код Зизјуласа и Јанараса да критиковати, рецимо, јесу *μοῖιῖιносῖιи* које они остављају другима да погрешно разумеју њихове текстове у правцу „екстатистичког“ и „ескапистичког“ а хришћански персонализованог „неоплатонизма“. Али то *не* важи за начелне ставове и идеје нити за намере двојице теолога (уосталом обојица наглашено критикују платонизовање и мистицизам, нарочито Зизјулас). дакле, може им се зам,ерити што не рачунају са могућности погрешног разумевања и тенденциозног учитавања од стране других критичара. Међутим, Лудовикос прилично самосигурно сугерише да је њихова мисао проблематична на нивоу темељних идеја, ако не начелних претпоставки, а то нам се чини претераним. У сваком случају о томе се тек треба повести расправа, и то форензичком анализом светоотачких текстова у односу на херменеутичке захвате тих текстова од стране обојице персоналистичких теолога, као и богослова који следеју Зизјуласу и Јанарасу. За сада, оно што је позитивно јесте суптилно феноменолошко и херменеутичко гледање Лудовикоса на однос логос – фисис – ипостасис код оцаца у односу на новије теологе: макар у смислу позива за пажљивије изражавање или реформулисање тих места. На крају, Лудовикосова критика рецимо Зизјуласовог разумевања Лакана, његове употребе Левинаса, или његових тенденција ка егзистенцијалисти-

Лоски: „Из разлога што је створен према образу Божијем, човека треба посматрати као личносно биће, као личност коју не контролише природа, већ која сама може да контролише природу тако што је прицељује (assimilating) божанском Праобразу“⁵⁸.

„Човек није тек пука индивидуа одређене посебне природе која је укључена у општи (generic) однос људске природе према Богу Створитељу целе васељене, него је он такође [...] личност *несводива** на општа (или чак индивидуализована) својства природе коју дели са другим људским индивидуама. *Личносносћ иријада сваком људском бићу врлином јединићој и јединственој односа ирема Боју који ја је створио** ‘према своме образу’⁵⁹.

Зизијулас: „... у контрасту према делимичности индивидуе која је подложна сабирању и комбиновању [општих датости фиксираних, поновљивих и које поседују сви припадници исте природе БЛ], личност у своме екстатичком карактеру открива своје биће на *саборан* (catholic), т.ј. интегралан и неподељен начин. Стога бивајући екстатична она постаје *ијосћайићна** (hypostatic), односно *носилац своје ирироде у њеној свеукупносћ**“⁶⁰.

„... од додатка бићу (од врсте маске) личност постаје сушто биће и уједно – а то је поента од врхунског значаја – конститутивни елемент (‘начело’; или ‘узрок’) бића⁶¹“, отуда „*Бић*и* и бити у (личносном БЛ) односу постају *иденћични**“⁶².

Јанарас: „[...] православно црквено тумачење појма *ио слици Божијој* (по образу БЛ) сажимамо следећом формулацијом: Бог је обдарио човека даром да буде *личносћ**, *односно** да постоји на исти начин као што постоји Бог“⁶³.

(5) Начин постојања: начин личности понуђен у Христу Духом Светим као богочовечански начин бића свеколиког бића. Надаље, остваривање ипостасних потенцијала људске природе, наиме личносна слобода која сарађује са благодаћу Бога ради преображаја те пале природе,

чком и идеалистичком субјективизму, јесу убедљивије и остају подстицајне.

58 Vladimir Lossky, „Image and Likeness“, у исти, *The Mystical Theology...*, 120.

59 Vladimir Lossky, „The Theology of the Image“, у исти, *Image and Likeness...*, 137.

60 John D. Zizioulas, „Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood“, *Scottish Journal of Theology* 28 (1975) 401-448: 407-408 = Јован Д. Зизијулас, *О људској сјособносћ* и *несјособносћ*, превод: Б. Лубардић, БФ СПЦ, Београд 1998, 46-47.

61 John Zizioulas, „Personhood and Being“, у исти, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, SVS Press, Crestwood – New York 1985, 39.

62 John Zizioulas, „Truth and Communion“, у исти, *Being as Communion...*, 88 = Јован Зизијулас, „Истина и заједница“, превод: Б. Лубардић, *Беседа* (1-4) 1993.

63 Христо Јанарас, *Азбучник вере...*, 90-91.

увек подразумева јединствен, посебан и непоновљив *начин њосѿојања* (τρόπος τῆς ὑλάρξεως) те исте природе људског бића (λόγος τῆς οὐσίας), и то важи за сваког појединца. То нас води разумевању замисли о *начину* постојања људског бића. Сва четворица аутора, на више или мање изричите начине, такође употребљавају поменуто разликовање између бића-постојања и начина бића-постојања. Ипостас као носилац самосвесне слободе (заложене даром образа) управо и омогућује да људско биће свесно и сврховито остварује и поставља *начин* свога бића. А то је у крајњој линији не само личносни (ипостасни) начин бића, већ начин личносне слободе бића чији је садржај благодат Божија, потврђивана подвижничким одлукама. Зато можемо рећи следеће. Специфична разлика између људске природе или *λοῖοσα* те природе (као суштинско одређење врсте) и начина њеног постојања или *ἰπρωῖοσα*, како се сматра, јесте способност ипостасне личности да остварује подобије свога образа Божијег — *ἴμιε шѿио* и себе (ипостас) и природу коју ипостасира уведе у *однос* (σχέσις) са *Друѿим* којег уједно препознаје као релациони залог и дијалогски потенцијал своје природе, будући да се Други показује као конститутиван позив на заједницење, остваривање слободе и сарадњу. Тај однос, надаље, остварује се кроз саможртвено *истѿуѿљење* (екстасис), *самоисѿражњење* (од палих начина и таквих енергија природе [дакле, не *од* природе као такве]) и кроз *љубав* (ερος) према Другом и свему другом што је преко њега у обухвату међуличносне слободе, одговорности и дејствености. Начин постојања човека, у смислу ипостасне личности, јесте ставрност која је истински заједничка и *Боѿу* и *људском бићу*. Ипостасна личност није само нужна онтолошка „веза“ (σύνδεσμος) између човека и Бога. Више од тога, то је најдубља бит људског бића као образа и подобија *Боѿа*. Кроз личност образ се уподобљује Богу а могућности људске природе остварују *благодаћу* као „нова твар“ (Кор 5, 17). Тај процес и његов исход именују се као право преображење или као обожење човека у Богу. Иако се тај процес остварује помоћу Бога и у њему, људска личност задржава и потврђује своју посебност, јединственост и неисказивост: она остаје персонални идентитет управо захваљујући том преображењу. А такав је и Бог чији начин постојања она аналогиче: наиме, и Он је посебан, јединствен и неисказив премда опитљив идентитет. Четворица теолога снажно истичу да екстатички и кенотички аспекти ипостасног начина људског бића, будући да постављају и бране *односности ѿрема друѿом*, и то као услов могућност аутентичне онтологије, тиме оглашавају постменталистички и постсенцијалистички окрет у онтологији. Штавише,

ипостасна личност и њена суштинска пројавност у виду одношења, као иступања „ван“ граница палог постојања, не повлачи иступљење у мистицистички вакуум. Напротив, то је иступљење управо у виду чина заједницења са Другим (оно зато јесте апофатичко – као искуство неистраживе слободе сусрета са другим – али, поновимо, оно није мистицистичко, нити је окултно). Чин заједнице човека и Бога, тако, и није друго до аутентичан садржај личносног иступљења. Иступљење, опазимо изнова, не оставља природу „иза“ себе већ собом предствала чин преображене оличносњене природе човека потврђене сусретањем Бога и човека у благодати. Другим речима, ипостасна личност собом одражава божанско *ѿријединство*, тиме што постаје подобна Богу кроз чин *заједницења са дружим личносним ипостасима* у љубави, пре свега са личношћу Сина Божијег Исуса Христа – Логоса. Из тих разлога наши теолози одређују *црквено биће* – односно *биће Цркве* – као ништа друго до историјску и метаисторијску *реализацију образа и ѿдобија Божијеј у човеку и кроз људска бића*. Будући створен кроз Логос, односно кроз Исуса Христа, човек свој циљ и смисао остварује животом са Христом у Телу Христовом или Цркви као личносној заједници *par excellence*.

Јанарас: „Човек одговара своме стварању ‘по икони Божијој’, у оној мери у којој остварује своје биће као еросно самопревазилажење и самоприношење, односно, у оној мери у којој оно одговара *личносном начину ипостаснојања*“⁶⁴.

„Тројични праобраз истине човека* (јесте) *Христѿов начин ипостаснојања**, односно *јединство Цркве**...“⁶⁵.

„Црквено богопознање представља *аналојан ѿмоме начин живљења** – знање је чин и чињеница учествовања у једном новом начину постојања. То није идеолошко усаглашавање нити морална саобразност, него егзистенцијална ‘промена’ која се благодатно одвија уз помоћ Духа Светог у безграничним границама слободе, односно *лиѿурѿијске** сагласности човека. [...] Црква представља објективну могућност апофатичког богопознања, а апофатичко богопознање је искуство живота евхаристијског тела, односно, живота који се одвија уз помоћ Духа Божијег“⁶⁶.

Зизјулас: „Црквено биће је надасве повезано са сâмим бићем Бога. Из чињенице да је људско биће члан Цркве оно постаје ‘образ Бога’, оно постоји онако како сâм Бог постоји, оно задобија ‘начин постојања’ Бога. Тај

64 Христос Јанарас, *Хајдејер и Дионисије Ареојаиѿиј...*, 113.

65 Христо Јанарас, *Истѿина и јединство Цркве...*, 26.

66 Христос Јанарас, *Хајдејер и Дионисије Ареојаиѿиј...*, 110.

начин постојања није морално постигнуће, нешто што човек *оствари*. То је начин *односа** са светом, са другим људима и са Богом, наимае, догађај *заједничарења*, и то је разлог из којег он не може бити остварење *индивидуе* већ само на начин *црквене* чињенице⁶⁷.

„Како би заједничарење створеног и нествореног било лично (personal) није могуће а немати својство (property) личности на *обе** стране“⁶⁸.

(б) Способност и неспособност – преображајно стремљење којем недостаје нешто или неко битан: недостатак или граница подстичу нас на остварење, али и неко Други. Према томе, људско биће има способност да досегне своју подобност Праобразу, и то *иушем* благодатног остварења потенцијалâ уприрођеног образа, кроз богочовечанско заједничарење са триједним Богом. Међутим, та способност бива онеспособљена својевољним одбацивањем тог пута: пута личности у благодатном односу са Личношћу Бога. Последично томе проиходи „пад“ конкретног људског бића који, уједно, потврђује првобитни пад људског рода. То *зло* првенствено је онтолошки догађај. Јер њиме се прекида однос *бића* људског бића са *дићем* Бога као његовог животодавног Створитеља. То коинцидира *обезличењу* као феноменолошки првотном слоју низа других неспособности које тиме постају могуће и потврђене. Управо то се сматра кореном (radix) радикалног зла које пристиче у феноменолошком, социолошком и историјском виду. То је оно што је истински радикално у свакоме злу. Смрт је најакутнија пројава обезличујуће промене начина постојања. Она је *сипраси* par excellence. Додуше, смрт не уништава – нити може уништити – образ човеков, будући да је образ *Божији* у човеку изузет од њеног дохвата (врлином благодатне воље божанског Родитеља). У ствари, оно што смрт јесте, или оно што она чини јесте укидање могућности – или покушаја – човека да се утемељи *искључиво* на властитој биосоцијалној природи, а без личносног односа са укрепљујућом благодати Бога. Смрт нас заправо спречава да не остваримо себе као образе и подобија заједнице љубави са изначалном Љубави – Господом. Са духовно-црквеног гледишта управо томе сведочи распадање плоти, али и друштвено-историјских тела. Биолошка ипостас осуђена је да умре услед свога начина постојања. Наимае, будући да такво људско биће – као биологизована ипостас – своје постојање поста-

67 John Zizioulas, „Personhood and Being“, у *исти*, *Being as Communion...*, 15 (превод БЛ).

68 Ιωάννης Ζηζιούλας (Μητροπολίτης Πέργαμου), „Το εἶναι του θεού και το εἶναι του ανθρώπου“, *Σύναξη* 37 (1991) 11-36 = John D. Zizioulas, „The Being of God and the Being of Man“, у *исти*, *The One and the Many: Studies on God, Man and the Church and the World Today* [уред. G. Edwards], Sebastian Press, Alhambra CA 2010, 33.

вља кроз чин натуралистичке индивидуализације и самодовољности, оно разлике опитује као *раздвајање*, стасис као *αιοςταισισ*, другост као *τιυηινστω*; а слобода, уместо да потврди његово постојање, не успева да утврди његово стремљење. То је разлог из којег се људско биће пројављује као трагичко. Не из разлога својих биолошких или друштвених аспеката, већ стога што да своје динамисе или могућности покушава да оствари *искључиво* кроз те аспекте – без Бога и изван Цркве. Из тог разлога је потребна нова конституција човека као ипостаси, и то у сагласности са новим начином постојања. А њега пројављује и дарује ипостас Сина Божијег као оваплоћени Логос – Исус Христос. Управо Исус Христос, врлином оваплоћења, преузима људску природу изнутра (показујући да људска природа није проблем као таква) и њу Духом Светим поставља у нов начин постојања осведочен догађајем његовог богочовечанског Тела или Цркве. То показује да само заједничарском ипостасном љубављу према другом, као и дијалошким одговором на љубав лично дату, људско биће бива способно да преобрази свој начин постојања из противприродног, индивидуалистичког начина у – природан или, тачније, натприродан (облагодаћен) начин. То је услов преиначења људске неспособности у коренито учинковиту способност. Постојање на начин Бога, у светотајинским и есхатолошким структурама Цркве, као и мрежама односа што отуда извиру, представља прве плодове натприродног – дакле благодатног – начина постојања људског бића. У том смислу, о крштењу људског бића у име Христа Духом Светим може се говорити и као о првом чину *осиособљавања* људске природе за оно што она јесте по својој природи: богочовечанско стваралачко биће кадро да себе, друге и све друго преображава у Богу. Крштење потенцирано евхаристојом као догађајем оцрквењења, тако, представља реконституицију банкротне самокоинституције човека, или при акт разгреховљења. Ново рођење крштењем у Богу и њиме, поновимо, преокреће људску неспособност у способност за Бога и благодат. Утолико морализам или реторика друштвене конструкције, нити томе сходни механизми, нису довољни да опишу тај догађај нити да преокрену проблем назначен њиме – *ѿокајање* је надасве онтолошка промена човековог ума и бића: *metanoeia*. Једино тако оно бива суштински оспособљујуће, наиме, уз услов драговољне сарадње са благодаћу. На крају додајмо како то духовно рођење није једносмеран покрет „одозго надоле“ него опитни догађај изнутра, наиме *из Боја у човеку* – *ѿκ τῶν κάτω* (како примећује Зизјулас указујући на Атанасија Великог, унеколико исправљајући Лоског). Такве линије мишљења струје више-мање изричито кроз дела наших изабраних теолога.

Зизјулас: „Трагедија биолошке конституције људске ипостаси не лежи у томе што она није личност услед ње; трагедија лежи у томе што она тежи да постане личност кроз њу и притом не успева у томе. *Грех и јесће уираво шај неусѿех**. [...] није да треба пронаћи моралну промену или побољшање, него нову врсту рођења за човека. То значи да иако ни ерос ни тело нису одбачени они, ипак, мењају своју делатност, прилагођавајући се новом ‘начину постојања’ ипостаси, одбацујући из своје делатности – која је конститутивна за људску ипостас – све оно што ствара трагички елемент у човеку (онтолошку нужност, индивидуалистичку раздвојеност и напослетку смрт БЛ), а присвајајући све оно што личност чини љубављу, слободом и животом. Управо то конституише оно што сам ја назвао ‘ипостас црквеног постојања’⁶⁹.

„[у...] светој тајни крштења [...] структура Свете Тројице постаје структуром ипостаси личности која бива крштавана; то је чињеница која омогућује Павлу да смисао крштења сажме изразом, ‘... примисте Духа усиновљења, којим вапијемо: Ава Оче’ (Рим 8, 15)⁷⁰.

„[...] разлика престаје да буде раздвајајућа и постаје добром. *Diaphora* (разлика БЛ) не води у *diairesis* (раздвајање БЛ), а јединство или заједница не уништавају већ, пре, потврђују разноликост и другост...”⁷¹.

Хоружи: „... покајање јесте ‘синергисање (сарађивање БЛ) у стању страсти’: то је ‘почетна’ или ‘негативна’ делатност синергије која има за циљ разлагање глобално-световне конфигурације мноштва енергија⁷².

(7) Сврхе и циљеви личности – тежње стваралаштву, промени и расту, али на духовно фундаменталан начин. Циљ личности у томе је да остварује пун потенцијал људске природе у најширем и еминентном смислу њеног одређења⁷³. Она то достиже *уишем* или методом аскет-

69 John Zizioulas, „Personhood and Being“, у исти, *Being as Communion...*, 52-53.

70 John Zizioulas, исто..., 56 n. 50.

71 John D. Zizioulas, „Introduction: Communion and Otherness“, у исти, *Communion and Otherness: Further studies in Personhood and the Church* [уред. Р. McPartlan], T & T Clark, Edinburgh 2006..., 7 (превод БЛ).

72 Сергеј Хоружиј, *Дийѿих о ѿшховању...*, 87.

73 Не заборавимо: на нивоу целовито посматране стваралачке воље Бога, исцрпан и ваљан опсег *лојоса* (смисла) људског бића укључује „природу“, „образ“, „подобие“, „ипостас“ као одређења која *заједно* чине пун појам *људске ѿприоде*. Другим речима, *ужи* појам људске „природе“ (општа телесна и душевна својства заједничка свим људима) не треба да нас заведе у став да је остало (образ, подобие, личност) неприродно или натприродно у апстрактном смислу (јер и умна слобода самоодређења, вољна сарадња са благодаћу, персоналност) *јесу* еминенти моменти људске природе, тј. човековог бића. На пример, људска воља јесте *ѿприодна* – али није све што воља чини аутоматски „природно“, па треба разликовати природну људску вољу од противприродних *начина* њене употребе, који се

ског напора заједничарски – односно црквено – постављене личносне воље која се усаглашује са откривеном вољом Бога. Тек уз испуњавање тог услова, образ Божији у човеку (умна слобода) постаје подобије Божије (облагодаћена слобода која управља добром вољом). Тако човек постаје боголик тј. остварен. То ће рећи, циљ личности у томе је да умном слободом самоодређења (образ) – уз сарадњу са благодаћу Бога (подобије) – превлада неприродне начине грехом рањене и ограничене људске „природе“ ради обнове поретка богоопштења. Врхунац тог процеса преко *очишћења* (од индивидуализма и натурализма) и *просветљења* (увидом у заједничарски начин жртвеног постојања са другим у Цркви) води *сједињењу* са Богом: наиме, испуњењу човека или *обожењу* у Исусу Христу Богочовеку, и то благодаћу Духа Светог. Тиме се дефинитивно потврђује *усиновљење* човека Богу Оцу, и то у Исусу Христу као Сину Човечијем. Надаље, Дух Свети јесте чинилац који уводи Христа у људски духовни и друштвени простор и у људско егзистенцијално и историјско време и *обрнуто*: Дух Свети потврђује дејствену реалност догађаја Христа у виду преображеног простора, времена односно одговарајућих облика културе људске заједнице. Отуда треба имати на уму да су тријадологија и христологија обожења човека, као основи православне динамичке антропологије, у конститутивном смислу (а) *пневматички* и (б) *инкултурацијски* ефективни у смислу конкретне историјске ситуираности сусрета човека и Бога. Тек у том тријадолошком и христолошко-пневматолошком контексту, који је незаобилазно *еклисијалан*, православно осветљење антропологије личности добија пунину. То ће рећи, човек остварује своју природу у пуној мери тек отварањем свога бића дејству благодати (дакле Духу Светом) кроз симултано отварање свога бића према речима, делима и смисловима оваплоћеним у црквеном Телу Сина Божијег (дакле Исусу Христу). Тек тако човек задобија своју истину у смислу духовно христообразне а усиновљене личности. Он тако постаје „бог“ по благодати, односно брат и пријатељ Сина Божијег, стога и сâм „син“ Очево по благослову чина црквеног усвојења. Другим речима, *логос* људског бића постаје унутрашњи „део“ суштог Логоса: Тела Христовог или Цркве, која Духом Светим обитава у наручју љубави Оца. „Форма“ тог онтолошког пута усиновљења, односно форма те методе духовно-црквеног преображаја јесте *синерија* (или богочовечанска сарадња слободе и

преиначују сарадњом са благодаћу, а то, надаље, омогућује да благодаћену вољу (односно облагодаћену људску природу) назовемо „натприродним“ *начином* дејства људске воље односно *природе*...

благодати) а њен „садржај“ јесте *сѣваралашѣво*. Управо те две детерминанте, синергија и креативност, пројављују још две веома важне карактеристике човека као образоносца Божијег, а с обзиром на перспективу циљева и сврхâ људског бића. Наиме, људско биће се не посматра као пасиван пријемник „помоћи“ с више. Ако би то био случај, благодат би се деградирала у уручење објективираних „милостиња“ (благодат као „ствар“) ... Напротив: људско биће се посматра као проактивни сарадник и *сасѣваралац* са Богом. То значи да он/она имају онтолошку *одговорност* за стање постојања, а не само деонтичке дужности према корпусу „морала“⁷⁴. Али за шта је човек одговоран у најпримарнијем смислу? Он/она је одговоран за задобијање пуноте *личности* као начина постојања у којем се стање обожења људског бића (односно људске природе), или потенцијал за њега, не само јасно пројављују и потврђују већ и омогућују као такви. Надаље, одзив на позив Христа, који је ипостасни Образ спасоносне *красоти*е или енергијске *славе* Оца, коинцидира не само одговорности за сопствену боголикост, већ и одговорности за увођење преображавајућих дејстава-енергија Бога у свеколику твар. А та дејства – будући богочовечанска – коинцидирају пројави *естетичких* консеквенци онтологије обожења човека. При чему је та естетика више од утемељења доживљаја „лепог“. Наиме, пошто су то дејства Бога она су истовремено личносна, нетварна и спасодатна. А то значи да уметност и спасење ту, у синергијским догађајима, конвергирају. То ће рећи, дејства Цркве као богочовечанског организма сједињују красоту и спасење. А контекст *евхаристије* ту конвергенцију (као сједињење силе и славе) најистакнутије сажима и референтно пројављује. Надаље, врлином црквено утемељеног образа у смислу остварења подобја човека Богу, дакле врлином остварења светотатјинске или евхаристијске личности (ипостаси), људско биће је способно да Богу *узнесе* (ἀναφορά) тело свеколике творевине кроз свештено дејство *лиѣурѣје* – па се то узима за *модел* преображења и преиначења палог света у целини. Четворица теолога, наиме, инсистирају на благодати *свѣшѣјинској* дејства којим се нови онтолошки услови и могућности уводе у ред, тачније, у неред космички узете природе (фисис). Томе наравно претходи, и то условљава, преображај става „доминације“ (ἡγεμονία) људског бића „над“ другима и „над“ природом у став самоограничавајућег собомвладања (αὐτεξουσία): тај став је

⁷⁴ Како видимо, та идеја има огроман потенцијал у контексту дебате о узроцима и изазовима еколошке кризе.

уједно прочишћен кроз црквене службе одговорне бриге за другог и све друго. То је аутентичан смисао значења „господарства“ „... над свеколиком земљом...“ у библијском исказу о стварању и предзначењу човека (Пост 1, 26-27). Одговорност за другог и друго (у виду црквено постављеног братста-сестринства човека и твари) посматра се у хоризонту *есхатологије* који Дух Свети (указујући ка Христу и са њиме ка Оцу) отвара Цркви. А то значи да литургијски дејствена синергија повезује *ѿеурѿију* са будућносним димензијама простор-времена. Пошто је теургија процес преиначавања овосветских ствари, и одговарајућих стања ствари, кроз синергију Бога и човека, то онда значи да је евхаристија литургије „онтолошка радионица“ за производњу теургијских дела – дела која су производ освећења твари силом Бога и врлином оваплоћења Бога. У есхатолошком смислу, та дела носе превратни карактер стога што *већ овде и сад* омогућују учествовање у смислу и сили онога што ће *дѿиѿи*. Теургија (као богомделовање), литургија (као заједничко дело са Богом) и јерургија (као освећење учествовањем у делу оваплоћења Бога), истакнимо и то, јесу три вида *истиоѿ* будућносног догађаја који се симболички реализује овде и сад (премда још увек не у савршеној пуности). Ако јерургија (*ѿеурѿија*) јесте свештено сауделовљавање догађаја *оваплоћења* Бога (а оваплоћење Бога јесте *ѿеурѿијско* дело *par excellence* = *ѿеурѿија*), онда се то јерургијско сауделовљење оваплоћења (по обећању и дејству верности љубави Божије) поклапа се са сваким евхаристијским догађајем, односно збива се у свакој литургији кроз службе свештендејства како свештеника тако и верног народа у целини, којег они пред Богом представљају органски. То онда значи да евхаристија омогућује и собом представља догађај изградње *сакралне кулѿуре*. Најистакнутија дела те културе свештене сарадње са Богом (јерургија – теургија – литургија) пројављују се, опазимо, у облику људских бића која заједнице са оваплоћеном пунотом Бога – личносно учествујући у слави Божијој она тако пројављују своју и Божију *красоѿу*: дакле, красоту богочовештва или Цркве. Иако пут *оличносьтења* (који води од греха, ружноће и нереда до освећења, красоте и хармоније) има еколошке, етичке и социјалне консеквенце, наша четири теолога истичу приоритет онтолошких, теургијских и јерургијских последица и могућности тог пута (не раздвајајући први од другог скупа последица: напротив).

Лоски: „Створење, које је и ‘физичко’ и ‘ипостасно’ уједно, позвано је да оствари јединство своје природе као и своју истинску личносну особеност

*йиме шйю** у благодати одлази поврх индивидуалних граница које деле природу и теже да личност сведу на ниво затвореног⁷⁵ бића појединачних јестастава (particular substances)⁷⁶.

Зизјулас: „... захтев је сотириологије, то ће рећи, *љубави Божије йрема своје свейу*, да трага за начином на који човек може задобити непропадљивост и бесмртност који су својствени *начину йосйојања Боја** – оно што светоотачко предање назива *θεωσις*, ‘обожење’. Та легитимна и императивна сотириолошка потреба за ‘обожењем’ може се задовољити само следовањем *йушу личносйи*“⁷⁷.

„Вечни опстанак личности као јединствене, непоновљиве и слободне ‘ипостаси’, као оне која воли и бива вољена, конституише суштину спасења, приношење Јеванђеља човеку. Језиком отаца речено, то се назива обожење [...]. Циљ спасења јесте да се личносни живот који се остварује у Богу такође треба реализовати на плану људског постојања“⁷⁸.

„Личносност јесте *сйваралашйво**. То важи за људску личност и последица је разумевања слободе као љубави и љубави као слободе. Слобода није од него за нешто или некога који је друг(ачиј) и од нас сâмих. То личност чини ек-статичком, тј. таквом да излази изван и поврх граница ‘јаства’. Али тај екстасис не треба разумети као покрет према непознатом и бесконачном; то је покрет потврђивања другог. Покрет личности према потврђивању другог толико је снажан да није ограничен само на ‘другог’ који већ постоји, него жели да афирмише ‘другог’ који је сасвим слободна благодат личности. Исто као што је Бог створио свет сасвим као слободну благодат, тако и личност жели да створи своје сопствено ‘друго’. То је оно што се збива у уметности; и само личност може бити *умейник* у истинском смислу, то ће рећи, стваралац који производи сасвим други идентитет као чин слободе и заједничарења. Живети у Цркви у заједници са нашим другим, према томе, значи *сйварање кулшуре**“⁷⁹.

Хоружи: „Ако је стваралаштво [...] такво моделирање које открива ‘непосредни смисао’ предмета (различит за сваку од конкретних сфера стваралаштва), онда по аналогији са овом формулом можемо рећи да

⁷⁵ Ехо те мислене намере може се чути у наслову студије Лудовикоса, *Зайворена духовносйи и смисао јасйва* = Νικόλαος Λουδοβίκος, Η κλειστή πνευματικότητα και το νόημα του εαυτού. Ο μυστικισμός της ισχύος και η αλήθεια φύσεως και προσώπου, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999.

⁷⁶ Vladimir Lossky, „The Theological Notion of the Human Person“, 122.

⁷⁷ John D. Zizioulas, „The Being of God and the Being of Man“, 31.

⁷⁸ John Zizioulas, „Personhood and Being“, у *исти*, *Being as Communion...*, 49-50.

⁷⁹ John D. Zizioulas, „Introduction: Communion and Otherness“, у *исти*, *Communion and Otherness...*, 10.

је *теургија** поновна изградња која открива синергијност предмета и на тај начин га доводи до бића Личности. Одавде је разлика између двају појмова потпуно очигледна (наиме: разлика између овосветског и духовног стваралаштва као теургије личности и теургијског рађања личности БЛ)...⁸⁰.

„... игноришући теургију (као елеменат који разара узајамну изолацију ‘духовног’ и ‘световног’ и који је нераскидиво повезан и са једним и са другим) религија не може истовремено да игнорише есхатологију“⁸¹.

(8) Бог и богословље – триједан личносни Створитељ онога што је у нама најбоље: заједница љубави према другом откривена Оцем кроз Сина у Духу Светом: светотројична Црква као темељна претпоставка бића, живота и мишљења. Људско биће јесте образосац не само „Бога“ већ Бога који је *тријединствен*⁸²: Бог у Тројици. Погледајмо. Богочалство Божије јесте савршено јединство трију Личности које деле једну природу једнако и превечно. Нити су божанске Личности (дакле: ко је Бог за нас) нити је природа Бога (дакле: ко је Бог унутар себе и за себе) постављени једни „изнад“ других, нити је било која од божанских Личности постављена изнад друге две. Међутим, личност Оца (θεός-Πατήρ) јесте та која се открива и сагледава као „узрокујуће“ начело Богочалства. Отац, који даје ипостас своје божанском Бићу, слободно даје оно што је његово (дакле: своје Биће) другим двома личностима, наиме Сину и Духу Светом (за које такође представља „узрокујуће“ начело), и, уједно, Он потврђује не само да су му оне једнаке, већ да су оне такође и различите као личности (друга Личност јесте „Јединородни“ али „Нерођени“ Син, а трећа Личност проиходи као Дух). Поред осталог, такво откривење и њему адекватно сагледавање имају значајне антрополошке последице. То ће рећи, оно што је истина за откривене односе и својства триједног Бога важи и за људско биће, кроз Сина Божијег Исуса Христа и Цркву јер је по образу Христа односно Цркве људске биће створено по благодати (однос људског бића и Бога, напоменимо, јесте онтолошки однос, али је тај однос аналогички [омогућен даром личности и благодати] па не извире из једносушности човека и Бога [из истости на основу природе или суштине]). Штавише, Богочалство Бога не имплицира само личносну несводивост једне и-или све три *ипостаси*, већ

80 Сергеј Хоружиј, *Дийџих о њиховању...*, 126.

81 Сергеј Хоружиј, нав. д., 136.

82 Vladimir Lossky, „God in Trinity“, у *исти*, *The Mystical Theology of the Eastern Church...*, 43.

и личносну *јединствености* која се конституише у „моменту“ слободног давања свога бића *друјима*. То значи да дејство давања бића у и кроз личност (као и давања саме личности), као дејство Оца, повлачи покрет екстатичког даривања (*έκστασις*) љубави другима (Сину и Духу) у слободном неприсиљеном самоиспражњењу или кеносису (*κένωσις*). Најзад, *личносна друјости* трију ипостаси није „последница“ божанског јединства, него је она управо конститутиван услов тог јединства (наиме, иако је Бог јединит, то јединство и јединитост не поседују личносне разлике као подређене или другостепене инстанце). Посматрајући ту стварност аналогно плану људског, можемо додати следеће, и то оно што нам се на овом месту чини најважнијим. Наиме, то значи да се смисао нашег (и сваког) личносног идентитета (другости, несводивости, јединствености) *јрима* као дар кроз дијалошку заједницу са другим, а то је онда и претпоставка траженог јединства. Отуда *друји* јесте основ личносног јединства и идентитета, али уз услов узајамности заједничарења љубављу (*κοινωνία*). Личност се тако пројавује као „двоструко“ дубока: не само у односу на мистерију наше суште самоистовентности, већ и у односу на другог (брата или сестру) као услов могућности нашег („само“)откривања и („само“)конституисања као таквих.

Четворица изабраних богослова слажу се да управо тај и такв Бог човечанству даје и предлаже пут *дојочовечански* конституисаног бића у заједници: бића *као* заједнице. Кроз чин стварања човека према своме образу, допуштањем динамике уподобљавања себи Суштом као Праобразу, поновимо, Бог себе открива као конститутивни основ најдубљег и најинтимнијег идентитета људског бића, а то се, опазимо, историјски и метаисторијски потврђује оваплоћењем, страдањем и васкрсењем Очевог Сина у Духу, а остварује у прослављеном Телу Сина, односно у обоженој људској природи Исуса Христа – пројављеној у и кроз светост *Цркве* (*ekklesia*). Људско биће је призвано (*ek kaleso*) да учествује у тој стварности, и то већ начином изворног стварања људског бића као *христјообразној*. Они то даље потврђују наглашавајући како људско биће није само *imago Dei*, нити само *imago Trinitatis* него је оно такође *imago Christi et Ecclesiae*. (Мета)историјско кретање нашег љубећег Другог (та икономија триједног Бога) подстиче нас да запечатимо дар заједничарске личности путем љубави према *друјима*, не искључујући ни наше „друге друге“: управо као што Он свој идентитет потврђује љубећи јединородног а нерођеног Сина и слободно исходећи Духа Светог, управо као што Он из љубави пре-

ма свету ствара свет кроз Сина у Духу, а Син, Исус Христос, крсном жртвом полаже свој живот за *све* „овце“ односно за живот света⁸³.

Лоски: „У својој тријадолошкој употреби израз ‘образ’ означавао је једну божанску Личност која у себи пројављује природу или природна својства управо *док их релационира њрема другој** Ипостаси: Свети Дух према Сину, Син према Оцу. То је претпостављало [...] идентитет природе или једносушност...“⁸⁴.

Јанарас: „Начело свега постојећег није некаква безлична нужност, него слобода једне Личности, Бога Оца, који слободно (‘агапијски’) дарује ипостас своје Бићу, рађајући вечно Сина и исходећи Духа Светога“⁸⁵.

„Апсолутно нам је непознато *шита* је Бог, али кроз искуство његовог природног и историјског откривења знамо *начин* на који постоји. А тај начин (по чијем ‘образу’ постоји *и човек**) показује се кроз *личносне енергије* Божије. Бог делује као личност (тројица личности), односно, као ипостас самосвести изражене кроз узајамни однос, уз апсолутну особеност која се открива у ек-статичком *односу*, тј. у *лојосу* његове стваралачке, промислитељске, љубавне и непосредне дијалогске енергије“⁸⁶.

Зизјулас: „Не постоји модел за ваљан однос између заједнице и другости било за Цркву било за људско биће осим тројичног Бога. Ако Црква жели да остане верна својој истинској суштини (*her true self*) она мора покушати да одражава заједницу и другост који постоје у тројичном Богу. Исто важи за људско биће као ‘образ Божији’. Однос између заједнице и другости у Богу јесте модел како за еклесиологију тако и за антропологију“⁸⁷.

Што се тиче општих теолошких матрица везаних за просополошки правац савремене православне антропологије, издвојићемо их у виду следећих

83 [Осврт на неке проблеме]. Једна од тешкоћа на овом месту, како су приметили неки критичари, јесте прејак акцентовање *монархијске* замисли о Богу (Отац као „узрок“ божанског Бића и божанских Ипостаси) што може (а) сугерисати извесну „субординацију“ друге две ипостаси (уз инаугурацију јединитости по цену јединства), и-или опасност (б) увођења „космистичке“ узроковности у Свету Тројицу, на пример „... путем ‘ланца’ зависности ‘кроз Сина’, уместо да се [ипостаси] поимају више [...] у смислу њихове коинхерентне и неподељене целовитости, у којој свака Личности јесте ‘целина целине’“, како то исказује Торенс, в. Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith*, T & T Clark, Edinburgh 1988, 238.

84 Vladimir Lossky, „The Theology of the Image“, у *исти*, *Image and Likeness...*, 138.

85 Христос Јанарас, *Хадгејер и Дионисије Ареопајитиј...*, 113 н. 135.

86 Христос Јанарас, *нав. д.*, 87-88.

87 John D. Zizioulas, „Introduction: Communion and Otherness“, у *исти*, *Communion and Otherness...*, 4-5.

сажетих приказаâ богословља Јанараса и Зизјуласа. Према нашем мишљењу нема ничег код Лоског и Хоруџија што би се суштински и начелно косило са следећим сумарним прегледом мишљења друге двојице.

А. Јанарас. Он држи да:

(а) *истина* јесте првенствено искуство начина постојања, а не резултат објективистичког онтолошког доказа (рецимо постојања Бога), нити је она институционално-социолошки конструкт који се ослања на бројеве, функције или идеје;

(б) *тхеологија* је отуда опитно поимање догађаја учествовања у енергијским присуствима Духом Светим конституисане заједнице личности у Телу Христовом;

(в) примарна вредност *сазнања*, и то сазнања које се потенцијализује онтолошки (благодатно) и егзистенцијално (персонално), у томе је да оно јесте функција *сјасења*; а то подржава одбрана

(г) постморалистичког, постинтелектуалистичког и постиндивидуалистичког „етоса тројичне заједнице“⁸⁸ као услова аутентично хришћанског значења „догађања светог“ (Heilsgeschehen)⁸⁹. Још једну важну поенту треба овде додати, односно поновити како би се увидео изразито онтолошки караткер богословске мисли Јанараса. Наиме, тријадологија, христологија и антропологија начина бића/постојања (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) повлачи то

(д) да грех није морални него *онџолошки догађај*, па га првенствено тако треба категоризовати. Другим речима, грех *није џосџојање* (биће) *сходно џравом начину џосџојања* (бића). Оно што је интересантно јесте то да ово уједно представља критеријум којим Јанарас разликује аутентичну црквену заједницу од јереси (коју схвата као лажан начин постојања).

Јанарасова онтологија личности, тиме што теоријски обезбеђује његова антрополошка трагања, води га ка сазревању у виду његове персоналистичке еклисиологије, којом његова антропологија добија пуно духовно оправдање и дефинитивну теоријску подршку. Како већ рекосмо, он отворено позива на изградњу „еклисиолошке антропологије“⁹⁰.

Б. Зизјулас. Условно говорећи, Зизјулас полази „обрнутим“ путем од Јанараса, који је на њега немало утицао. То ће рећи, он напредује од еклисиологије према антрополошким претпоставкама своје просопо-

88 Христос Јанарас, *Слобода морала...*, 18-19.

89 Ту фразу (не и њену интерпретацију) позајмљујемо од Карла Левита, в. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, W. Kohlhammer Verlag, 1953.

90 Христо Јанарас, *Азбучник вере...*, 83.

логије („персонализма“). Али, чинећи тако, он стреми *исџим* основним циљевима. Што богословља митрополита Пергамског тиче, уопштено узевши, можемо закључити следеће:

(а) он истрајава на првенству *искусџва* и догађаја заједничарења нед епистемичким схваћеним откривењем; он то постиже превладавњем „откривењског“ модела Цркве, и то у име „литургијско-евхаристијског“ модела Цркве;

(б) он упечатљиво потенцијализује интеграцију, ако не идентификацију, *учесџвовања* у заједничарењу са сазнањем (истине), стога код њега евхаристијско учествовање и теолошко сазнање коинцидирају;

(в) он интеграцију онтологије светотројичне личности са онтологијом богочовечанског заједничарења поставља унутар контекста *еклисиологије*, што омогућује и води ка

(г) „перихоретичкој“ интеграцији живота Бога са еклисијалном *џраксом*, а све то јесте контролна инстанца за теологију која, надаље, бива деконструисана и, заправо, „ослобођена“ од њене позиције априорног интелектуалног доминирања над *доџађајем* Цркве;

(д) он *џријадолошку* мисао уводи као регулативну „норму“ за све друге области богословља;

(ђ) утемељењем динамичке и отворене „христопневматичке“ еклисиологије и антропологије, он омогућује инаугурацију међуличносне и уједно *релационалне* онтологије бића – у и кроз вредност потврђивања другог, а тиме православну теологију помера ка постметафизичким начинима „онтолошке“ рефлексije, утолико што интерсубјективност препознаје као конститутивну за мишљење бића и смисла људске егзистенције уопште; најзад,

(е) он постиже обнову, ако не масовну рехабилитацију, космолошких, културолошких и еколошких димензија теологије – кроз херменеутику описа суштинског значаја онтолошког живота оличносњеног бића каквим се открива у у и кроз *евхаристијско* учествовање-заједничарење, односно у и кроз Бога као живо Биће *par excellence*.

Зизјуласова онтологија триједне личности, такође, јесте резултат његовог трагања за формулисањем *анџройолошкој* значаја бића Цркве у којој се Света Тројица битно оспољавају. То је могуће, а и убедљиво, будући да његова онтологија триједне личности, у ствари, јесте одражена у његовој херменеутици духовних, егзистенцијалних и етичких консеквенци богочовечанског заједничарења, које је, опет, омогућено чињеницом да образ човека и образ Цркве извиру из суштог Праобраза: из заједничарећег триједног Бога (Deus Trinitas).

2. Сумирање

„Одређење и истина човека јесте заједница и однос, тј. стварност *личности* – образ тројичног Бога у човечанској природи, онако како се тај образ (икона) открива у оснивачком чину Цркве. Оснивачки чин Цркве јесте очовечење Бога, оваплоћење Бога Логоса“ (Христос Јанарас, *Истина и јединство Цркве*, 1977)⁹¹.

Сада можемо понудити списак битних одређења истине људског бића сходно слагању савремених персоналистичких („просополошких“) православних теолога, наиме, према развијеним антрополошким учењима Лоског, Јанараса, Зизјуласа и Хоруџија.

(а) **Личност** јесте оно што људско биће чини (1) независним (2) јединственим (3) радикално другачијим и (4) несводивим на датости људске природе, а та својства конститутишу (5) идентитет човека. Личност је стога, и такође, духовних „субјект“ или „ипостас“ (*sub-jectum; hypostasis*) која носи односно ипостасира образ и подобије, као и природу људског бића (стога се да говори о људској природи у „ужем“ – безличном – и о људској природи у „ширем“ – оличносњениом – смислу, премда је свако људско биће обдарено личношћу у начелном и потенцијалном смислу). Оци Цркве личност називају *ипосойон* или, више формално, *ипостас*.

(б) **Образ** јесте (1) умна или логосна (2) слобода самоодређења која се [пошто је оличносњена = ипостасирана] пројављује начином (3) односа према Другом и другима, па тако омогућује самосвесну одношајност према другим личностима или ипостасима, а управо то јесу претпоставке за (4) заједничарско превазилажење граница индивидуализоване природе, чиме (оличносњен) образ постаје чинилац (5) раста у одговорности и стваралаштву. Црквени оци тај вид човековог бића називају ликом или иконом (εἰκών), а то је, опет, синонимно изразима дух (πνεῦμα), ум (νοῦς, φρόνημα), и, ређе, срце (καρδιά).

***Напомена:** Пошто су образ и подобије увек већ ипостасирани, то значи да је (б) непојамност односно апофатичка неисказивост још једно одређење које се може приписати образу Божијем у човеку, јер и Бог је (као ипостас *par excellence*) непојаман (нема Другог „иза“ Другог: ипостасност, односно друост јесу радикални и апсолутни). Отуда се људско биће да опитовати („сусрести“) на катафатички начин путем његових енергија (узетих у виду онтолошких динамичких атрибута),

91 Христо Јанарас, *Истина и јединство Цркве...*, 18.

али, тај опит и сазнање које он омогућује никад не може исцрпети људско биће у целини, будући да је оно ипосасни образ. То ће рећи, начини на који енергије човека јесу омогућују сазнатљивост човека, али, оне су такође неисцрпиве у својим комбинацијама, а такође су и непредвидиве и непредодредиве *услед* личносне слободе коју ипостасни образ собом имплицира.

(в) **Подобије** јесте способност (1) воље да на основу умне слободе самоодређења прихвати начин живота каквим га предлажу речи Исуса Христа и каквим се остварује у његовом облагодатеном Телу или Цркви. Отуда подобије јесте и способност (2) пријема благодати ради преокрета начина људског постојања из аутархијске аутономије (самодовољног човештва) ка теандрономији (отвореном човештву или богочовештву). Путем слободне сарадње човека и благодатног присуства Бога (у симболима, установама и делима Цркве) натприродни начин постојања постаје могућ *као* природан начин постојања, уз услов одбацивања неприродног начина постојања (у којем човечанство, у противном, исцрпљује своје потенције и снаге). То омогућује да подобије буде посредовано способношћу добре воље за (3) љубав кроз себежртвујући *eros*. Слобода образа или слобода *као* образ, тако, постају благодатни, благословени и освешени — дакле, *йодобни* Богу. Актуализацијом потенцијала образа (остварењем слободе у благодати) потврђује се подобије човека Богу. Управо подобије чини да очишћење, просветљење и обожење људског бића буду аспекти неограниченог процеса (4) испуњења човековог бића. Црквени оци тај вид људског бића називају, како рекосмо, подобије или сличност (ὁμοίωσις).

(г) **Природа** јесте оно што је (1) опште и заједничко, и то (2) суштином, свеколиком човечанству у родном смислу, и оно што људски род чини специфично (3) различитим од свих других врста бића. Надаље, иако људско биће јесте „део“ природе, оно притом *није* истоветно ни „природи“ као таквој⁹², нити природи других врста бића. То ће рећи, људско биће у хришћански схваћеном смислу није могуће свести на натуралистички концепт самодовољне „природности“, нити се његова одређења могу посматрати као „дедукције“ из натуралистичког модела људске природе (*physis, natura*).

(д) **Циљеви личности** пројављују се кроз све поступке којима се задобија подобност Богу од стране образносног људског бића, са крај-

⁹² Wolfhart Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, Westminster, Philadelphia 1985.

њим резултатом у (1) обожењу. Обожење није само терминални циљ већ се пројављује унутар самог процеса уподобљења. Оно није сводиво на формални деонтички морал, него представља актуализацију етоса пуне заједнице Бога и човека, па је стога и непредодредиви динамички процес стицања слободе у онтолошком смислу. То значи да постајање „подобним“ веома наликује стварању (2) уметничког дела: утолико слободно стварање нечега или некога изнова процесом саделовања са Другим (и то са вескрслим, животодавајућим и прослављеним Другим) јесте нужан услов за успех; услед потоњег, обожење се разликује од хуманистичког или мистицистичког процеса *l'art pour l'art* „одуховљења“, јер се никад не подузима себе сама ради, нити индивидуалистички. Услед својих аскетских и литургијских димензија, које су узајамно неodelиве, обожење назначује стварање (3) црквене духовне културе која изграђује (и симболички развија) ништа мање од онога што се открива у прослављеној људској природи Логоса Исуса Христа, у којем све ствари налазе возглављење и, рекосмо, пресаздање славом енергијских дарова Бога Живог: Ствараоца *par excellence*. Творевине те и такве културе нису довршене у статичком смислу, напротив, оне су „зачете“ и „заквашене“ Духом Господа (који увек изнова посећује човека и природу [Јн 3, 31]), а то омогућује истраживање есхатолошких перспектива и димензија тог процеса који води „из славе у славу“ (2Кор 3, 18). Црквени оци тај процес називају *тхеосис* (θεωσις). Тај израз може се довести у присну везу са стварношћу *јерурџије*, како би се истакло *обојужује* дејство свештеног и светотајинског – дакле, јерургичког – учествовања у делу Божијег оваплоћења, страдања и васкрсења. И још, управо путем јерургије дело Божије – то јест, *тхеурџија* – постаје наше дело у смислу светотајинске сарадње (синергије) са Богом, па се оцрквевена људска бића могу називати теурзима⁹³ (односно сарадницима у делу Божијем, где оваплоћење Логоса јесте дело Божије по превасходству). Према томе, обожење јесте резултат теургијских и јерургијских активности човека које потврђују пут уподобљења човека делима *Божијим*.

(ћ) Бог: ὁ θεός јесте (1) *Личноσ* (Ипостас) или самосвесни Делатник слободан од своје природе или суштине, премда Он није без природе (коју три Ипостаси или Личности Божије међусобно деле и поседују као оно што им је заједничко); Бог је апсолутна (2) *Слобода*, али, будући да је слободан као Личност Он је (3) *јединσ* и *несводив*. Бог је међутим и заједница Личности јер као Отац он своје биће слободно

93 Како то одређује Дионисије Ареопагит у спису *Црквена јерархија* (PG 4, 429 CD).

даје другим двама Личностима (Сину и Духу) сâмим тим потврђујући своју Личност кроз и као (4) *екстатички однос*⁹⁴ Личности. Наиме, божанска ипостас Оца није сводива на његову Суштину или Природу (јер она није пука функција суштине или природе [у смислу тријадолошког есенцијализма]), нити је она сводива на друге две Ипостаси, па је отуда радикално слободна. Али ипостас Оца управо зато може бити и јесте у (5) *односу заједнице* (κοινωνία) са другим ипостасима богочовечанства – дајући, како рекосмо, своје Биће њима чином превечне и непрекидиве саможртвене (6) *Љубави* (отуда природа Божија није пука функција божанских личности [у смислу тријадолошког егзистенцијализма] *јер* она јесте њихов *Животи*). Живот тог и таквог Бога сагледава се и као *животи свети* (Јн 5, 61) потврђен икономом оваплоћења, крста и васкрсења Очевог Сина у Духу; тако се Син Божији, као праобраз човеков, узима за *ипостасни животи свети* којим се, и у којем се превладава „гордост живота“ (ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου 1Јн 2, 16) победом над грехом, распадљивошћу и смрћу. Речју, Бог се узима као делотворни образац (7) *саможртвовне љубави према другом* која утажује глад и жеђ за бићем као *животом*, и за животом као *љубављу* у заједници са другом.

3. Специфичности и узајамне разлике

Са сигурношћу можемо закључити како се четворица теолога не разликују по питању *начелних* ставова у вези са тиме шта личност, образност и подобност човекове природе јесу или могу бити у односу на сврхе и циљеве људског бића. Међутим, следеће изабране *специфичности* и одређене разлике могу се издвојити. Владимир Лоски јесте spiritus rector обог персоналистичког, односно просополошког правца у савременој православној антропологији. Христос Јанарас преузима све главне појмовне, идејне и теоријске претпоставке што их је понудио Лоски. То су пре свега: (1) тријадолошки и теантрополошки контексти теологије, (2) свест о интелектуалним изазовима са стране Запада, а посебно реинтерпретације патролошких разликовања између (3) личности и природе, (4) природе и енергија и, нарочито, (5) апофатичке димензије богочовечанског заједничарења. Што се тиче учења о личности човека, он посебно упадљиво преузима три одредбе личности (ипостаси) каквим их уводи Лоски, наиме: (1) екстатички, (2) релациони и (3) кенотички начин којима личност превазилази (своју) „природу“. Међутим, помера-

94 Vladimir Lossky, „Redemption and Deification“, у *исти*, *Image and Likeness...*, 106.

ње у односу на Лоског видљиво је у чињеници да Јанарас „екстатичност“ личности синтетиче категоријом (1) *ероса*, док „релационалност“ подробно прорађује кроз категорију (2) *одношајних енергија* личности (у толикој мери наглашено да привлачи критику од стране поменутог Николаја Лудовикоса [који га укорева за тенденцију испражњења људске природе у прилог екстатичког ероса ипостаси испуњене само натприродним енергијама благодати]⁹⁵). Затим, он казује много више о триједном или *тројичном* аспекту образа човековог, не устежући се да људски образ – наравно, аналогички – поистовети са образом Свете Тројице и, поврх тога, он сугерише да је образ Бога у човеку у ствари образ Цркве у потенцијалном смислу. Стога се образ Божији (*imago Dei*) заправо осмишљава као (3) образ Свете Тројице (*imago Trinitatis*) *иј*, као образ Цркве (*imago Ecclesiae*). Он такође радикализује критику коју Лоски упућује латинском и модерном Западу, досежући притом став идеолошког негирања западних „ствари“, готово *en block*. Јован Зизјулас обојици, Лоском и Јанарасу, дугује не мало од темеља свога богословља. Међутим, он радије признаје дуг Јанарасу него ли Лоском. Јер потоњег сумњичи за извесно редуковање или угрожавање међуличносног вида богочовечанског општења (тима што, као Зизјулас држи, Лоски *Личности* Бога затамњује или раствара у име надличне апофатике „тројичности“). То донекле може објаснити резерве Зизјуласа према Ареопажиту (којим се Лоски надањује) а такође и један од разлога за његово устежање да се изричито отвори паламитском богословљу (у којем се Лоски такође утврдио, уосталом као и Хоружи). Зизјулас такође критикује и Јанараса, и то за подлагање начину мишљења (ако не неким резултатима) егзистенцијалне онтологије Хајдегера⁹⁶; а делове своје критике сâм Зизјулас ослања на критику коју је Хајдегеру упитио Левинас⁹⁷ (чије идеје, додајмо и то, Зизјулас на неки начин „проналази“ [или учитава] у мишљењу црквених отаца, премда на подстицајан и обасјавајућ начин...).

95 Νικόλαος Λουδοβίκος, Ἡ Ἀποφατικὴ Ἐκκλησιολογία τοῦ Ὁμοσίου. Τὰ ὄρια τῆς Εὐχαριστιακῆς Ἐκκλησιολογίας, Ἀρμός, Ἀθήνα 2002, 22, 50, 150.

96 На пример: повременавање Бога, онтологизација смрти и пројектовање тријадолошког описа кроз „панорамску“ онтологију чиме се стапа план унутартројичних односа са икономијом светотројичног откривења у историји итд. Узгред, чини се да Зизјулас није саввим праведан према Јанарасовим читањима Хајдегера, који се може увести у дебату, и то на плодан начин. Штавише, Јанарасова да кажемо „тео-онтологија“ или „тео-просопологија“ јесте снажан инструмент за превладавање проблематичних аспеката хајдегеровских анализа ту-бића (*Dasein*) и времена (*Zeit*).

97 Видети упечатљиву напомену Зизјуласа у: John Zizioulas, *Being as Communion...*, 44 н. 40.

У односу на Лоског и Јанараса, Зизјулас више пажње обраћа на (1) еклисијални и (2) евхаристијски идентитет личности; а његову релационалну теолошку (3) онтологију другости можемо такође узети за једну од његових теоријских особености у односу на поменути двојицу (иако се не може рећи да је Јанарас лишен такве онтологије; кад смо код тога, и Хоруџи је развио специфичну онтологију релационалности и другости у теолошко-философском кључу). Надаље, и веома условно говорећи, Лоски и Хоруџи припадају оној струји православног антрополошког персонализма која више фокусира учење о нествореним и благодатним енергијама, док Јанарас и Зизјулас припадају оној струји (тог *исѠої* правца) која више фокусира учење о личности као таквој. Додуше, опазимо, сва четворица поседују развијено учење о ипостаси која ипостазира енергијски пројављену природу човековог бића. Нарочито Јанарас и Зизјулас даље развијају треће кардинално разликовање што подлежи новијој православној теологији личности односно њеној христорошкој антропологији. Наиме, уз разликовања између личности и природе, односно суштине и енергије, они артикулишу и осмишљавају разликовање између *начина* постојања и *суштинине* постојања⁹⁸ (премда то разликовање није непознато Лоском, а и Хоруџи је њега сасвим свестан). Напослетку, Сергеј Хоруџи себе одликује тиме што православно антропологију развија из философских претпоставки, тачније методом феноменолошког описа структура, енергија и стања човека као расутог „овде-бића“, уједно показујући конвергенцију философског и теолошког приступа који је комплементаран са првим и, штавише, овоме неопходан како би решења антрополошког проблема била могућа и делотворна. Отуда, рецимо, произлази његово инсистирање на превладављу структура индивидуализираног „овде-бића“ „ка-личносним“ бићем (стога ради описа првог уводи квази-хајдегеријанске категорије, а ради описа и извођења другог уводи квази-паламитске категорије). Њега посебно карактерише и употпуњена (1) синергијска онтологија и (2) теорија теургијског дејства. То јесте његов специфичан допринос (премда се он устеже да ода признање Сергеју Булгакову у вези са теурголошком теологијом⁹⁹; додуше, то је најпре тако из разлога што

98 Тако, примера ради, човекова воља јесте слободна по *природи*, али тек одређен начин личносне употребе воље актуализује природну слободу људске воље – оно што човек има по природи, опет видимо, актуализује се тек адекватним *начином* личносног образа *ше* природе.

99 Значајни докази иновативног и важног богословствовања о теургији могу се пронаћи у делима Булгакова *Светлосиј не вечерња* (Москва [С. Посад] 1917) и *Философија ѡривре-*

је Хоруџи антисофиолог лоскијанског типа). Допринос Хоруџија за-оштрено је персоналистички иако (тога ради) посвећен енергијским и синергијским странама (богочовечанског) бића. Он чини правду Григорију Палами (нпр, указивањем на *иѿосѿјасан* карактер енергија). То му полази за руком без уплитања у повремено једностран нагласак на надличном апофатизму енергија, како се чини да понекад јесте случај код Лоског. Изгледа да Хоруџи (иако његова мисао јесте погружена у енерголошке рефлексије) успешно мири оно што можемо звати „енерголошким“ и „просополошким“ нитима православне персоналистичке антропологије (притом, додајмо и то, он остаје веома строг – више него Јанарас и Зизјулас – у критици софиолошке „укорењености“, односно пантеистичких цртâ софиологије¹⁰⁰).

В. Православна теологија у одговору на антрополошки изазов

На основу изнесеног следеће можемо закључити о односу који је православна теолошка антропологија успоставила према оном што смо назвали „антрополошким“ окретом теорије у 20 веку. Тај однос у смислу приоритета укључујуће питање перспектива за поновно откривање духовног образа људског бића, чији је живот „сакривен“ са Христом у Богу (Кол 3, 3). Разуме се, указивањем према четворици парадигматичких теолога које смо разматрали: према Лоском, Јанарасу, Зизјуласу и Хоруџију (наравно, да се показати да и значајни други могу бити у слагању са поменутом четворицом у начелним стварима). Међутим, код изабране четворице опажају се упечатљиви *развоји* антрополошког потенцијала православља.

1. Теоантропологија и критика антрополошког сцијентизма.

Уопштено говорећи, када је посредни питање савремене судбе човека као таквог, и одређивања његовог бића у односу на сврхе и циљеве, православље је усвојило више *нормативан*, вредносни и херменеутички приступ. Тај приступ различит је од *дескриптивног* приступа који су понудиле природне науке (које, поред осталог, такође ради

ge (Москва 1912). Како на тачан и веома важан начин примећује Милбанк: „[Булгаков први] ... изравно и изричито додаје теургију (theurgy) уз обожење (theosis)...“, в. John Milbank, „Sophiology and Theurgy: the New Theological Horizon“ [http://www.theologyphilosophycentre.co.uk/papers/Milbank_SophiologyTheurgy.pdf]; такође в. исти, „Wisdom and the Russians: the Sophiology of Fr Sergei Bulgakov“, у S. C. Barton (уред.), *Where shall Wisdom be found?*, T. & T. Clark, Edinburgh 1999, 169-181.

досезања одређења људског бића, инсистирају на комбинацији емпиријске верификације позитивних података и на дедуктивној анализи). Разлог из којег тако следи јесте тај што православна антропологија, каквом смо је овде представили, прави разлику између људског бића као функције *йрироде* (које она или она јесу „део“) и природе *људској* бића. Иако она уважава природну димензију људског бића, она одбацује натуралистичке интерпретације људског бића, поготово биологистичке врсте „натурализма“¹⁰¹. Штавише, то разликовање аналогно је разликовању између антропоцентричне (хоминистичке) и теоцентричне (или теохуманистичке) антропологије или, како смо предложили, *йеоанйройолоије*. Дакле, људско биће јесте природно биће. Али, како наши теолози сматрају, људско биће је божански потенцијализовано откривеном чињеницом да је биће човека резултат чина стварања који своје корене има у божанској сфери, тј. у стваралачкој благовољи Бога. Људско биће, тако, није само образ космоса него, још значајније, оно је образ и подобје *йриличносној Сйворийшеља* космичке природе (како новији богослови показују, та се чињеница, такође, изнова може откривати посебним феноменолошким поступцима на основу духовног искуства). То значи да се људско биће не може исцрпети, а још мање да се може редуковати, дескрипцијама људске природе које су сцијентистичке. Другим речима, сложеност духовних димензија људског бића није доступна сцијентистички „баждареним“ инструментима опажања и анализе. Последице томе, теолошка антропологија православних мислилаца одбацује и „сцијентизам“¹⁰². Али, треба подвући, управо у истом ставу новија антропологија православља остаје посвећена слушању гласа *науке* (не и гласа сцијентизоване науке). Наши теолози тврде да дубина, отвореност и динамички потенцијали раста и преиначења људског бића не само да захтевају већ доказују да постоје радикално

101 Узећемо да *наййурализам* означава (1) метафизичко-онтолошки став да је све саздано од природних јестаства – и то оних која се изучавају у наукама (строже: у природним наукама) – чија својства детерминишу сва својства ствари, укључујући личности, затим апстрактна јестаства попут посибилија (могућности) и математичке објекте, ако постоје, који су конструисани од апстрактâ што их допуштају науке; и (2) методолошки став да прихватљиве методе оправдања и објашњења јесу на неки начин самерљиве (само) онима у наукама.

102 Узећемо да *сцијентизам* подразумева идеолошки став ума да све ствари јесу, или требају бити, објашњиве „(природно)научно“: оне ствари које се не могу објаснити кроз „науку“ одбацују се као илузорне, фантазмагоричне или напросто као ненаучне, пошто се њима (како се сматра) никаква ознака „објективне“ истине не може приписати.

дрући извори, или тачке упоришта, за одређивање генезе, структуре и смисла људског бића. Тек односом *и са њим* изворима може се успоставити претпоставка за *целовитио* разумевање људског бића. Како видесмо, ти извори артикулишу се кроз синтетичку теолошку антропологију – опитовану и промишљену на основу библијског текста, предања Цркве и рецентних а смелих теологумена (theologoumena). Тумачењем образа Божијег у човеку на начин основе сржног идентитета људског бића православна антропологија утемељује негативну евалуацију редуктивног интелектуалног и друштвеног понашања, нарочито с обзиром на поруку о људском бићу као образносној *личносци*. Људско биће не сме се сводити на биоанималистичку слику његових или њених функција, могућности и сврха.

2. Теоантропологија у дијалогу са науком и философском антропологијом: трострука стратегија и обрнуто-растућа перспектива. Није сваки приступ антропологији, међутим, редуктиван у мери у којој то јесте сцијентистички биологизам (или рецимо бихејвиористички социологизам). Неће сви научници прихватити становиште да све што јесмо јесте дато а priori, на детерминистички начин у генетским 'структурама', то ће рећи, у 'геному'. Како смо рекли, философска антропологија 20. века (иако јесте уважила развоје *природних* наука – усвајајући тако емпиријске основе за описе људске посебности¹⁰³: не искључујући еволуционистичке обрасце мисли) убедљиво је доказала многослојни, многодинамички и многодимензионални карактер природе каквом се пројављује у *људском* бићу – тим начином *само* у људском бићу. До истог општег закључка дошло се у дијапазону од феноменологије Плеснера и Шелера, преко адаптационог социјалног конструктивизма Гелена, до егзистенцијалистичких коректива натуралистичком есенцијализму, кавим су их понудили Јасперс и Сартр. На овом месту још једна поента од значаја улази у наше гледиште у вези са дијалогом између теолошке антропологије, на једној страни, и философске и научне антропологије, на другој страни. Уместо да (а) капитулира пред редукујућим сцијентистичким моделима тумачења људске природе (тако одбијајући

103 На пример, приликом своје инаугурационе беседе у Гронингену 1936. Плеснер говори о задатку антропологије: Поред другог, она треба да развије емпиријске основе за описе фундаменталне ситуације човека као бића – и то кроз идеју (у кантовском смислу) „несигурности“ човека. Отуда могу проистећи нормативни основи за доношење одлука у историјској и друштвеној области. У том смислу антропологија преузима улогу коју су древни приписивали *скејси* – критици лажних амбиција и ауторитета. Видети: Helmuth Plessner, „Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie“, у исти, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*, Bern 1953.

да постане сувишан апендикс науке: науке схваћене као самодовољне основе за објашњавање ‘религијских’ димензија човека) и уместо (б) конфронтацијског негирања значаја научних открића за боље разумевање човечанства – савремени православни теолози усвајају (в) одређену троструку стратегију, односно једну врсту „трећег пута“. Тај пут ћемо представити овако:

(i) Прво, они се држе позитивног или *инклузивној* става према науци. Они у најмању руку допуштају и, штавише, систематично раде на томе да буду квалитетно информисани од стране савремене науке (то важи за Јанараса [нпр. његово интересовање за субатомску физику, квантну физику, теорију специјалне релативности, али, и за његов дијалог са психоанализом итд] и Зизјуласа [нпр. његово интересовање за еволуционистичку биологију, генетски инжињеринг итд], а Хоружи је ништа мање него и квалификован математичар квантних поља). – Томе је **последица** да они одбацују *сћајички* појам људске природе (то ће рећи, полазиште за концептуализацију људског бића није непокретна супстанца којој се атрибути додају *post festum* попут метафизичких „чиода“);

(ii) Друго, они успостављају прилично имплицитне па ипак учинковите „савезе“ са философском критиком екстремног сцијентизма и, у одређеној мери, са философском антропологијом која и сама нуди методе којима се људско биће описује као природно биће премда и као не-сводиво на само један слој онога што „природно“ јесте; а све то врлином историјских, друштвених и културалних карактеристика људског бића, које, као такве, нису натуралне. Подсетимо и на више него назначено преузимање (поготово од стране Лоског и Јанараса), рецимо, Хајдегерове критике *онтолозије* и *технолозије* као кулминационих тачака метафизичког постварања бића односно „догађања“ бића. – Томе је **последица** то да они усвајају *динамички* и *вишедимензионални* појам људске природе (у том смислу, на пример, феноменолошки опис човека као „ексцентричког позиционирања“ – код Плеснера, и опис човека као „екстатичког релационирања“ – код Јанараса, конвергирају, додуше само у формалном смислу);

(iii) Треће, они заузимају критички став према науци *као* оптимистичком а редукујућем сцијентизму односно према науци *као* квазиетичком систему мисли и вредности који служе непромишљеној колико некоригованој моћи, а такође су резервисани према философској антропологији¹⁰⁴ у смислу песимистички базираног антропологизма. На пример, у

104 Њихова резерва према „антропологизму“, укажимо, у одређеној мери и на одређен

вези са сцијентификованим еволуционизмом, лично духовно саможртвовање далеко је од сагланости са механизмом селекције биогенетички најјачих; или, кад је антропологизам посредни, рецимо, Плеснерова замишља о „несигурности“ човека као бића „недостатка“ (Mängelwesen) да се превлада показивањем да је несигурност последица својевољног одбијања благодати и духовног усиновљења, као и показивањем да „недостатак“ није нешто нужно негативно – наиме, дефицијентност природе као *ишакве* која се онда компензује кроз ред симболичког, односно кроз културу кроз коју циркулише неостварива жеља – *неио* је „недостатак“ заправо последица дијалогске богочовечанске конституције личности човека, где се „недостатак“ открива као позитиван, мотивишући учинак еросне динамике односа Бога и човека: наиме, недостатак је недостатак *из вишка*, па човеку недостаје још љубави и смисла од Бога, а не Бог или утажење жеља као такви (утолико православно антрополошко поимање мањка или недостатка бића човека јесте, у ствари, оксиморонска стварност „недостатне достатности“ или „мањкаве пунине“ – услед осећаја да нам треба још божанске љубави, али, управо услед љубави која је *већ* дата од Бога (а она је у потенцијалу немерљиво дубока). — Томе је **последница** да они „преокрећу“ антропоцентричку перспективу вертикално, и то у име *ишеанџројолошки* уздигнутог људског бића (иако, истакнимо, они остају ангажовани са природом и друштвено-културалном историјом, укључујући разматрања и „историзације природе“). То ће рећи, они уводе *духовно личносно-заједничарско схваћање људске природе* које има обасјавајуће и критичке последице како по бионатуралне тако и по друштвено-културалне димензије човека као генеричког историјског бића. С једне стране, то су последице у прилог ограничавања биолошког редукционизма и социјалног детерминизма (модел апофатичког персонализма, рецимо, штити личност од манипулативне тежње система да њоме овлада сасвим, па је код наших теолога имплицитна чак извесна пост-тоталитарна апофатичка социологија¹⁰⁵). С друге стране, то су последице у прилог одређивања стваралаштва људског бића као чиниоца који оприсутњује Бога врлином дара облагодатења.

начин следи резерву Хајдегера према том приступу, макар у смислу посматрања човека *не као ствари* (човек наиме није *res* + специфични *attributum*).

105 Наравно, још је Берђајев говорио о „апофатичкој социологији“: на пример, у студији *Самосознаја: ипокушај аутобиографије*, превод: М. Чолић, Антропос, Нови Сад 1987 (објављена постхумно 1949. г. у Патизу); дух апофатичких димензија личности провејава целом следећом студијом из 1934. године = исти, *Ја и свети објекти*, превод: Д. Аранитовић, Бримо, Београд 2002.

3. Инклузивни антрополошки модел и одбрана духовних димензија људског бића. Од три главна модела приступа човеку, а то су: (а) сцијентистички, (б) фундаменталистичко-конфесионални или ексклузивирајући, православна антропологија каквом смо је представили прихвата трећи, наиме: (в) *инклузивни* или *интерактивни* модел у односу на изазове које, по питању тога шта јесте или није људско биће, упућују модерна философија и природна наука. Према инклузивном приступу теолошка антропологија је информисана како природно-научно заснованом антропологијом тако и философском антропологијом (па захваљујући томе долази до плодних унакрсних обогаћења). Међутим, потоњима се не допушта да буду самодовољне, нити довољне, у изградњи кохерентне, обухватне и отворене антрополошке херменеутике људског бића, као и његове природне, историјске и метаисторијске судбе. Историцизам и његова утопистичка завођења (која оперишу лишена божанског Другог као промислитељског коректива индивидуалистичкој или колективистичкој аутономији), затим биологистички редуccionизам и његови претећи механизми (што су у дослуху са негирањем радикалне слободе људског чиниоца и специфичног идентитета људске природе, односно личности), најзад социологистички конструктивизам и његов бихејвиористички релативизам (који прелази преко опозива смрти, греха и труљења) — све те инстанце могу се узети као предмети Лоскијеве, Јанарасове, Зизјуласове и Хоружијеве истрајне критике заклона богочовечанске личности у име историцистичких, натуралистичких, социологистичких или интелектуалистичких конструката о „човеку“. Јер те идеолошке представе о личности игноришу, или потискују, ослобађајуће последице људске *сјособности* за *самопревазилажење* у име *Другој* и *његовом енергијом*, и то оваплоћеним сусретом с Другим лицем к Лицу. Управо то јесте несводиво на било шта друго осим на догађај открића сопственог божанског Д/другог као самооткрића *par excellence* — при чему је то референтни смисао свега што може бити, и јесте, смислено човеку и човечанству. „После неколико векова ми себе налазимо суоченим са виђењем преображеног Христа, кроз којег Отац у Духу Светом саопштава светлост своје неприступне природе...“; казује Лоски пророчки, и додаје како:

„... виђење лицем к лицу јесте општење (communion), врста егзистенцијалног општења са Христом, где свака личност у том општењу проналази своје остварење (fulfilment), сазнајући Бога личносно и бивају личносно сазната и љубљена од стране Бога [...] где сијајуће лице Бога бива окренуто према сваком човеку...“¹⁰⁶.

106 Vladimir Lossky, „The Palamite Synthesis“, у исти, *The Vision of God*, SVS Press, Crest-

4. Рађање дђба човека у православној теологији. Потенцијали такве тријадолошке, христолошке и антрополошке дескрипције и анализе, херменеутичке и социокултуролошке критике, али изнад свега нов начин откривања догађаја Бога и човека у заједничарењу које води очишћењу, просветљењу и обожењу, каквим је подузето у новијој православној просопологији (персонализму) – још увек остају превратни и радикални својим теоријским и практичким претпоставкама. Наизгледна екстравагантност тог начина мишљења (односно на неприпремљен ум) делимице је учинак чињенице да је светлост која га обасјава *εσχατολογικη*, а не само историјско-конструктивне природе. Уосталом, добре вести (εὐαγγέλιον) библијске поруке Цркве и саме имају аналоган статус аутентичним изразима хришћанске мисли, наиме, оне се многи-ма чине „неостваривим“ колико „нестварнима“. Митрополит Јован је тога и сам свестан када увиђа да:

„Историја не оваплоћује нити увек потврђује Јеванђеље, без обзира колико оно јесте револуционарно, напросто стога што имамо посла са истином која је есхатолошка по својој природи [...]. Исто важи и за замисао о личности, која није ништа друго до позајмица из есхатолошког начина нашег постојања“¹⁰⁷.

Ипак, сва четворица изабраних теолога, овде и сада, раде у прилог теоријског расветљавања тога шта јесте људско биће *sub specie Christi et ecclesiam*. Отуда учимо не само шта ћемо „бити“ (а то нам није до краја познато), већ и то шта смо и ко смо већ сада у овом процесу *υποστασια*-ња људима као личностима које заједничаре у љубави Христа Духом Светим. Строгост њихове неколебљиве посвећености антрополошком питању, страст којом они (и други) све видове богословља повезују са мистеријом људског бића као образа суштог Бога, и, поврх тога, њихови плодни доприноси (ти дубоко сугестивини увиди што дотичу срце смисла бивања човеком пред Богом и у њему) одлазе далеко у правцу закључка да стојимо на прагу новог духовног доба православне Цркве — *годa човека* у Христу (*l'age d' homme*). Сме ли се претпоставити да ће следећи свеправославни Васељенски сабор Цркве, *inter alia*, бити истакнут тиме што ће у своју агенду унети задатак да обликује догмате у служби оријентације, стабилизације и даље слободне артикулације питања шта јесте и шта значи бити *људско* биће у Богу

wood – New York 1983, 168-169.

¹⁰⁷ Ιωάννης Ζηζιούλας (Μητροπολίτης Πέργαμου), „Το εἶναι του θεού και το εἶναι του ανθρώπου“, 77.

и захваљујући Богу? Мира Лот-Бородина (Myrrha Lot-Borodine 1882-1957) је била у праву када је устврдила да „... васељенски Сабори никада нису тематизовали антропологију, него само тријадологију и христологију“¹⁰⁸. Наше изабране теологе, надаље, можемо сагледати и као коснуте проантрополошким „заквашењима“ профетски пројављеним од стране православних мислилаца почетком 20. столећа. На пример, током 1902-1903. године следећи дијалог одвијао се између епископа Сергеја Страгородског (касније местобљуститетља Руске православне цркве) и припадника руске религијско-философске интелигенције, В. А. Тернавцева (1866-1940)¹⁰⁹. Обраћајући се епископу Сергеју, који је тада председавао религијско-философским скуповима у Санкт-Петербургу¹¹⁰, Тернавцев износи своје мишљење овако:

Т.: „У чињеници спасења, поред две мистерије, оне о Богу и оне о Христу, садржана је и трећа, наиме, она о Човеку. Та религиозна мистерија није раскривена у раду васељенских Сабора... Богословље и христологија су се развили, али антропологија остаје неразвијена. Управо то јесте велики *задатак за будућности* [...]“. Епископ Сергеј је узвратио упитавши:

С.: „Хоћете ли да нам кажете како унутар хришћанства није откривено шта човек јесте?“ Религијски мислилац је одговорио:

Т.: „Да“.

Summary: This study represents an overview of the basic historical and theoretical premises of contemporary Orthodox anthropology, taken in its ‘personalist’ or ‘prosopological’ aspect. Special accent is given to contextualizing Orthodox anthropology into the history of development of modern anthropology – the German anthropological school in particular. Hence one may comprehend the fact that modern Orthodox anthropology is also the result of its ongoing debate with western ideas, theoretical models and values concerning the being of Man. The author selects four paradigmatic theologians (Lossky, Yannaras, Zizioulas and Horuzhy) in order to show that (despite variations) they support one dynamic, multilayered and open anthropological model. This theoretical model is used to explain and justify the reality of humanity enticed in being, history and life. With that in view, the author applies a method

¹⁰⁸ Myrrha Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Cerf, Paris 1970, 88-89.

¹⁰⁹ Ту информацију дугујемо увиду у следећи рад: *Дийџитални о њиховању: аскејско учење о човеку у дојословском и филозофском њумачењу*, Бримо, Београд 2002, 10.

¹¹⁰ Ти запањујући разговори између представника руске религијски оријентисане интелигенције и званичних представника Цркве одржавани су у периоду између 1901. и 1903. године. Истакнути мотиватори и организатори тих сусрета, поред осталих, били су: Мерешковски, Философов, Розанов, Мирољубов, Тернавцев али и Победоносцев у својству прокуратора Синода Руске православне цркве, као и други црквени званичници. Видети више у: Nicolas Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, Harper & Row Publishers, New York and Evanston 1963, 90-93.

of phenomenological analysis which exposes eight dynamically integrated layers or components of this anthropological model that the theologians listed share. He also introduces explanatory articulations of each layer of the model, and of the model as a whole. Although differences between the selected theologians are noted, the author primarily illustrates their deep agreement over triadological, Christological and ecclesiological premises of thinking about the being of Man. Coupled with every illuminated layer of the *theoanthropological* model are remarks regarding problematic points which may attract criticism or appeal for reconstruction. Lastly, Orthodox anthropology is contextualized in view of the anthropological premises of modern scientism, self-critical natural science and philosophical anthropology. In closing he indicates at the three-fold strategy of the inclusive approach endorsed by means of the Orthodox theoanthropological model. The author finally suggests that in the 20th century Orthodox theology has inaugurated the nascent of its 'anthropological age': the question of Man being probably the main question of theology in the future.