

Јован Зизјулас

ОД МАСКЕ ДО ЛИЧНОСТИ

БОГОСЛОВЉЕ СВЕТИХ ОТАЦА О ПОЈМУ ЛИЧНОСТИ

Поштовање човечје „личности“ вероватно да је најзначајнији идеал нашег времена. Покушај новијег хуманизма да замени хришћанско схватање људског достојанства проузроковао је одвајање појма личности од теологије и спојио га са идејом аутономне етике или чисто хуманистичке egzистенцијалне философије. Тако, док се данас нашироко говори о личности и „личности“ као највишем идеалу, изгледа да нико не признаје да је, како историјски тако и egzистенцијално, појам личности неодвојиво повезан са теологијом. Ова студија биће покушај да се, у уским оквирима који су нам дати на располагање, покаже — како је дубока и нераздвајива повезаност појма личности са богословљем Отаца Цркве. Личност као појам и као доживљај изнедрило је из себе отачко богословље. Без њега нити је могуће схватити нити опет оправдати њен најдубљи садржај.

2. МНОГИ су древну јелинску мисао окарактерисали у њеној суштини као „без — личну“. У њеној платонској обојености све оно што је конкретно и „индивидуално“ гута апстрактна идеја, која представља његову дубљу основу и коначно оправдање. Уколико је Хетел био у праву кад је предлагао вајарство као кључ за разумевање древног јелинског начина мишљења, онда задобија нарочити значај оно што пише један новији научник у вези са „вајарским симболизмом, повезаним са јелинским, особито платоновским начином мишљења: „На мрачној подлози, због игре светлости и таме, израња једно слепо, безбојно, хладно, мермерно, божански лепо, гордо, великолепно тело, извајани лик. И свет је један огромни извајани лик, и богови су вајани ликови. И држава и хероји и митови и идеје, све скрива овај првобитни дати вајарски увид. Не постоји нико. Постоје тела, и постоје идеје. Тело убија духовни карактер идеје, као што се и топлина тела разлаже апстрактном идејом. Пред нама се појављују лепп али хладни и у своме блаженству незаинтересовани извајани ликови“.¹

¹ А. Т. Лосев, види код Флоровског, *Eschatology in the Patristic Age: An Introduction*, *Studia Patristica*, II, 1957, p. 235—250.

Аристотелова философија са својим настојањем на конкретном и индивидуалном даје основу извесног појма личности, међутим, немоћ ове философије да да сталност, неку врсту трајности и „вечног живота“ јединственом психофизичком човековом бићу,² чини немогућим повезивање личности са „суштином“ човековом, тј. са једном истинском онтологијом. У платоновској мисли појам личности је онтолошки немогућ, јер душа, која обезбеђује трајање, „биће“ једног човека није везано стално са конкретним, „индивидуалним“ човеком. Душа живи вечно али може да се споји и са другим конкретним телом, да представља другу „индивидуалност“, на пример у поновном утеловљењу (инкарнацији). За Аристотела, обратно, личност (ἰσότης) показује се као појам онтолошки немогућ управо стога што постоји конкретно „индивидуално“ са којим је душа и повезана нераскидиво: човек јесте конкретна индивидуалност; међутим, он траје док траје његово психофизичко сједињење — смрт разара потпуно и коначно конкретну индивидуалност.

Тако се древна јелинска мисао показује неспособном да споји сталност са „индивидуалношћу“ и да створи једну истинску онтологију личности као апсолутног појма. Да би јелинска мисао успела у томе нужно је коренило преиспитивање њене онтологије. Као што ћемо видети, управо су то успели да постигну Оци Цркве, благодарећи Хришћанству али и њиховом јединству. Древна јелинска мисао је окована основним начелом које је сама себи поставила: то је начело по коме биће поред своје мноштвености представља јединство, по коме конкретна бића узводе у крајњој линији своје битије своме нужном односу и „сродност“ са тим једним бићем и сходно томе, сваку „другачијост“ и „прелазност“ (μεταβατικότητα) треба схватити као „не биће“ с обзиром да се не везује нужно са тим јединственим бићем.³ Овај онтолошки монизам, својствен јелинској философији од њеног почетка,⁴ води

² Види овде наведена места. Изгледа да је Аристотел у почетку веровао да ум, умни део душе, надживљује смрт (ср. *Метафизика*, XIII, 3, 1070a 24—26. Ср. О души, III, 5, 430a, 23), али је доцније дошао до закључка да човек као индивидуа коначно изумире и надживљује само као део људске природе или људске врсте (О души, II, 4, 415b 6—7). Види, Н. А. Wolfson, „Immortality and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers“ у изд. K. Stendahl, *Imperatality and Resurrection*, 1965, стр. 54—86.

³ Као што подвлачи Хегел у својој „Естетичи“ (том II, гл. 12), тачно је да се појам слободне „индивидуалности“ јавља по први пут у Грчкој у вези са вајарством. Но по објашњењу истог, ова индивидуалност је нека „суштинска индивидуалност“ (οὐσιώδης) у којој се „јављање ставља у опште и стално... док се све оно што је неподвижно и прелазно одбацује“.

⁴ Још од времена пресократоваца јелинска мисао се заснива на базичном поистовећењу између „бића“ (εἶναι) и „мишљења“ (νοεῖν) Ср. Парменид, Фрагмент 5д, 7. Ср. Платон, *Парменид*, 128б). Поред промена које се запажају у јелинској мисли у односу на ову тачку, по којима, сагласно префињеној анализи М. Хајдегера, у његовом делу „Увод у метафизику“, 1953, стр. 88 и даље, биће почиње постепено да се ставља под суд „мишљења“, онтолошка „сродност“ између овога двога остаје као стабилна основа јелинске мисли све до епохе новоплатонизма, који чува потпуно јединство између „нестичког“ света, између ума и бића (види, Плотин, *Енеаде*, V, 1, 8 итд. Ср. K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophy und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, 1966 (1971), стр. 79 и даље). Ради се о одржању првобитног монизма јелинске мисли (Види, C. I. De Vogel, *Philosophia, I. Studies in Greek Philosophy*, серија *Philosophical Texts and Studies*, 19, I, 1970, стр. 397—416.

јелинску мисао к појму космоса, тј. хармоничног односа бића међу собом. Ни сам Бог не може избећи ово онтолошко јединство нити стати слободно према свету „лицем к лицу“ у дијалогу. И он је по онтолошкој нужности везан са светом и свет са њим, било у смислу стварања платоновског *Тимеја*, било као „логос“ стоиџа, било као „изливи“ Платинових *Енеада*.⁵ На овај начин јелинска мисао ствара један диван појам „космоса“, тј. јединства и хармоније, „један космос пун унутрашњег динамизма и естетске пуноће, космос заиста „добар“ и „божански“. Међутим, у том космосу немогуће је да се појави непредвидљивост и слобода: Све што прети космичкој хармонији и што се не објашњава „логосом“, који „сабира“ и узводи у ову хармонију и јединство свега, за одбацавање је и осуђено је на пропаст.⁶ То важи и за човека.

Човјеково место у овом „логосном“ јединственом свету представља тему древне јелинске трагедије. Управо се ту случајно (?) јавља израз *πρόσωπον* (лице) са древним јелинским значењем. Наравно, овај израз је присутан у речнику древних Јелина и ван позоришне употребе. Изгледа да он најпре означава управо онај део главе „испод лобање“.⁷ То је његово „анатомско“ значење.⁸ Но како и ради чега се догодило да се врло брзо поистовети овај појам са маском (личином), *πρόσωπεύων* која се употребљава у позоришту?⁹ Какве везе има између „маске“ глумца и човековог лица *πρόσωπον*. Да ли просто због тога што „маска“, *πρόσωπεύων*, на неки начин „подсећа“ на право лице *πρόσωπον*.¹⁰ Или можда постоји неки дубљи разлог који спаја ова два начина употребе израза *πρόσωπον*?

⁵ Карактеристична је тврдња коју наводи Платон као доказ Божјег постојања. По Платону до Божјег постојања стижемо ако узмемо на првом месту у обзир душу „као оно што је старије и божанственије од свега онога што је ступивши у покрет задобило вечну суштину“, и на другом месту *поредак* (*τάξις*) који постоји у кретању звезда „и све друго што садржи ум који је све украсио“ (Види, *Закони*, XII, 966d—e). Овде се ради о једној типично јелинској онтолошкој повезаности Бога и космоса или *анагогији* од космоса Богу.

⁶ Карактеристичан је првобитни смисао и корен речи „логос“, како је анализира Хајдегер у већ поменутом његовом делу, стр. 96. и даље. Уздизање *логоса* до космолошког начела, развијено у стоицизму, представља природну последицу првобитног поистовећења *логоса* са бићем (*τὸ εἶναι*) са битијем (*τὸ ὂν*) (на пример код Хераклита) и целог менталитета древног јединства.

⁷ Види, Аристотел, О истраживању животиња 1, 8, 491b. Слично, Хомер, *Илијада* С. 24, И 212 и др.

⁸ Појам личности као узношења (анафоре) и односа могао би се можда с разлогом предпоставити као првобитно значење овог израза на основу једне етимолошке анализе. Међутим, ово значење није посведочено у старим јелинским текстовима. Зато су стручњаци покушали да израз *личност* *πρόσωπον* изведу етимолошки пре на основу строге анатомске анализе: на пример, место одређујемо са два ока („*τὸ πρὸς τοῖς ὀφθαλμοῖς μέρος*“) иди, Н. Stephano, *Thesaurus Graecae Linguae* VI, стр. 2048.

⁹ Оваква употреба израза *πρόσωπον* сусреће се већ код Аристотела („трагична лица“ — *πρόσωπα* Ср. 31, 7, 958a, 17). Види такође код Платона, *Комикон*, *апо-спасма*, 142. Ово води употреби израза не само за предмет „маске“ него и за позоришну улогу глумца: „Постоје три лица као у комедијама — клеветник, клеветући и онај за кога је клевета“ (Лукијан, О клевети, 6). Тако се израз *πρόσωπον* на крају потпуно поистовећује са изразом *πρόσωπεύων* као синоним (види, Јосиф Флавије, *Јудејски рат*, 4, 156; ср. Теофраст, *Карактер* 6, 3).

¹⁰ За ово објашњење види, на пример, S. Schlossmann, *Persona und πρόσωπον im Recht und im christ. Dogma*, 1906, стр. 37.

Позориште, нарочито трагедија, место је где се одигравају сукоби човекове слободе са логичком нужношћу јединственог и хармоничног света како су га поимали древни Јелини. Управо у позоришту човек покушава да постане „лице“ (личност), да подигне свој стас против овог хармоничног јединства, које му се намеће као логичка и етичка нужност. Ту се он бори против богова и против своје судбине, ту греши и преступа закон, али ту увек и учи — по стереотипном начелу древне трагедије, да на крају нити може избећи судбину, нити продужити „хулу“ против богова некажњено, нити грешити а да не буде подвргнут последицама. Тако он трагично констатује да је његова слобода ограничена или, још горе, да за њега слобода и не постоји — јер би „ограничена слобода“ била противречна у себи самој, и сходно томе да његова „личност“ није била ништа друго до „личина“ (маска), нешто што није везано за његово право постојање, нешто без битијног (онтолошког) садржаја.

Ово је једна страна, један појам маске (личине). Међутим, заједно са њом постоји и једна друга, тј. да је благодарећи тој маски (личини) човек, глумац али тим пре и гледалац, стекао, извесан укус слободе, извесно нарочито постојање (ипостас), извесну битијност коју му разум и етичка хармонија света у коме живи одричу. Наравно, тај исти човек је благодарећи својој личини (маски) стекао такође и порки опит последица свога бунта. Али благодарећи личини постао је личност, макар то било и на кратко, и сазнао шта значи постојати као слободно, јединствено и непоновљиво биће.¹¹ Личина није без односа са личношћу, но њихов однос је трагичан: У древном јелинском свету бити личност значи додатак бићу, а не његово истинско постојање (ипостас). „Ипостас“ још значи „природа“, „суштина“.¹² Требаће да прођу још многи векови да би јелинска мисао стигла до историјског поистовећења „ипостаси“ и „лица, личности“ (просопон).

3. РИМСКА мисао иде трагом јелинске и у питању личности. Израз *persona* значи улогу која се одиграва било у позоришту било у друштвеном животу. Стручњаци расправљају о томе до ког степена је јелинска употреба израза *просопон* утицала на римску, и да ли се израз *persona* изводи из јелинског или неког другог корена.¹³

Међутим, независно од етимолошког проблема изгледа стварно да се, барем у почетку, римска употреба овог израза не разликује од јелинске. Касније се¹⁴ римска „персона“ почиње употребљавати у реч-

¹¹ Ср. Веома умну формулацију овог великог проблема код Халкидонског Митрополита Мелитона, Слово у митрополитском Атинском храму (8 марта 1970.), Стахус, св. 19—26 (1969—71), 41 и даље: „Прастара је појава дубоке и немирне жеђи човекове душе да се избави од свакодневног лицемерја, али помоћу безличног дионисијског новог лицемерја. Карневал има трагичан вид. Онај који се претвара тражи да се избави од лицемерја. Покушава да скине са себе разноврсне образине које свакодневно носи, са једном новом, најневероватнијом. Хтео би да испразни оно што има потиснуто у подвести својој и да се ослободи, али слободу не налази; трагедија Карневала остаје и даље неразрешена.

¹² Види фус ноту 14 и 21.

¹³ Види, М. Nédoncelle, *Prosopon and persona dans l'antiquité classique*, *Revue des sciences religieuses*, 22 (1948), 277—279.

¹⁴ Вероватно после 2 века по Христу. Види, S. Schlossman, цит. дело, 119. По Шлосману појам конкретне индивидуе дат је у изразу *persona* тек у 5 веку по Христу. Ово је вероватно претерано.

нику правника са значењем које постоји још и данас и који суштински није далеко од древног јелинског *προσωπεῖον* (личина, маска): означава улогу коју неко игра у својим друштвеним и правним односима, „правно лице“ које се, било да је колективно било индивидуално, не дотиче онтологије личности.

Ово схватање личности везано је у основи са појмом личности у древној римској епоси. Римска мисао у својој основи институтивна и друштвена, не интересује се онтологијом, човековим бићем, него његовим односом према другима, његовом способношћу удруживања, сабирања, стварања *collegia*, организовања људског живота у државу. Тако личност опет нема онтолошког садржаја; она представља покривало *ἐπίδημα* за конкретно биће. То допушта, без икакве ометње за римски менталитет, да сам човек игра више од једне личности, тј. да игра многе и разне „улоге“. При таквом стању опет су слобода и непредвидљивост нешто туђе за појам личности. Слободом руководи група или коначно држава, та организована целина људских односа, која и сама поставља своје границе. Но као што смо запазили за јелинско „лице“ (личност) или „маску“ (личину), и римска персона такође изражава истовремено и одрицање и потврду човекове слободе: као персона човек ограничава своју слободу организованом целином, али истовремено обезбеђује и једно средство, могућност да окуси слободу, да потврди свој идентитет. Идентитет, та суштинска окосница појма личности, оно што чини да неки човек буде другачији од осталих, да јесте онај који јесте, тај идентитет обезбеђује и даје држава или нека организована целина. Чак и онда када се ауторитет власти стави под знак питања и човек узбунује против ње, па и онда кад успе да избегне казну ради те „хуле“, опет ће притећи некој законској и политичкој сили, некој идеји државе, да би му она дала нови идентитет, потврду њега самога. Политизација савременог човека и успон социологије у наше дане не могу бити схваћени без њиховог узвођења римској „персони“. Овде се првенствено ради о западном менталитету наше цивилизације, о споју персоне са маском (личином) древних Јелина.

Ето где поставља и где оставља личност древни јелинско-римски свет. Величина овог света се састоји у томе што је показао човеку једну димензију његовог постојања која би могла да се назове личном. Његова пак немоћ се састоји у томе што оквири његовог погледа на свет нису допустили овој димензији да се оправда онтолошки. Личина (маска) и персона остале су указатељи на личност, међутим, свесно су представљале (управо то су наметали оквири погледа на свет једне самопотврдне космичке или државне хармоније) подсетник да та личностна димензија није, не сме никад да буде, истоветна са суштином ствари, са правим човековим бићем. Друге силе су присвајале себи онтолошки садржај људске егзистенције, а не никако особина (својство) личности.

Како, дакле, да дођемо до тога да поистоветимо личност (лице) са човековом суштином? Како би слобода могла постати истоветна са „космосом“, идентитет конкретног човека производ слободе, човек истоветан са личношћу? Да би се ово догодило била су неопходна два основна предуслова:

а) коренита промена погледа на свет, која би ослободила космос и човека од онтолошког апсолутизма космолошке „датости”; и

б) онтолошко схватање човека, које би спојило личност (πρόσωπον) са човековим битијем (τὸ εἶναι), са сталним и непрекидним његовим постојањем, са истинским и апсолутним самим собом.

4. ПОЈАМ личности са њеним апсолутним и онтолошким садржајем рађа се историјски у покушају Цркве да онтолошки изрази своју веру у Тројичног Бога. Ова вера је древна — припада већ првим временима њеним и предавана је чином Крштења са поколења на поколење. Стални и све дубљи додир Хришћанства са јелинством оштро је поставио проблем тумачења ове вере на начин који би задовољавао јелинско мишљење. Шта то значи да је Бог: Отац, Син и Дух Свети, не престајући притом да буде Један Бог? Овде нас не интересује детаљно историја разговора вођених о овој великој теми. За нас је значајно то што ова историја садржи врхунски философски домет, који представља револуцију у јелинској философији. Ова револуција се историјски појављује са једним поистовећењем: поистовећењем „ипостаси” са „просопон” (ὑπόστασις = πρόσωπον). Како је дошло до ове ненаметљиве револуције? Какве последице је имала она за појам личности? Позабавићемо се укратко овим питањима.

У јелинској философији израз „ὑπόστασις” никад није имао везе са изразом „πρόσωπον”. Као што смо видели просопон је за Јелине све друго само не показатељ суштине човека, док је израз „ипόστασις” био увек везан са изразом суштина (οὐσία), тако да се на крају потпуно са њим поистоветио.¹⁵ Управо то поистовећење суштине и (уси) ипостаси, толико раширено у јелинској мисли првих хришћанских векова, било је узрок свих незгода у расправама о Светој Тројици у току четвртог века. Карактеристично је за нашу тему да израз „πρόσωπον”, кога је Тертулијан на Западу већ био употребио за објашњење Свете Тројице (una substantia, tres personae),¹⁶ није био примљен на Истоку управо са разлога што је изразу πρόσωπον недостајао онтолошки садржај и што је водио у савелијанство (јављење Бога у три „улоге”).¹⁷ Толико је израз просопон био отуђен од онтологије! Наместо овог израза је Исток већ од времена Оригена¹⁸ употребљавао за Свету Тројицу израз ὑπόστασις (личност). Но и овај израз је имао своје опасности. Могао је бити протумачен новоплатонски: већ Плотин говори о „ипостасима” божанског, уз све опасности које прете хришћанској теологији од спа-

¹⁵ Атанасије Велики у „Посланици египатским и ливијским епископима” (PG 26, 1036B) јасно поистовећује ово двоје: „Ипостас је суштина (уси) и ништа друго не означава осим самог бића. Јер ипостас и суштина јесу постојање. Јер јесте и постоји”. На основу овог поистовећења могло би се говорити и о три суштине у Богу. Тако, например, Василије Велики, Омилија (23) о Св. Маманту, 4. (PG 31, 597C).

¹⁶ Види, Тертулијан, *Adv. Prax.*, 11—12 (PL 2, 167 CD).

¹⁷ Савелије је употребио израз „просопон” управо са древним јелинским значењем „маске” — просопеон. В. А. Harnack, *Dogmengeschichte* I, 1894, 764.

¹⁸ Ориген, *Еис то ката Иоάνнин*, 2, 6 (PG 14, 128A).

јања Бога и света на новоплатонски начин.¹⁹ Између осталог он може бити протумачен и тритеистички, ако би се прихватило уобичајено поистовећење ипостаси и усие (суштине).²⁰ Зато је требало изнаћи начин изражавања који би теологији дао могућност да избегне савелијанство, тј. да сваком лицу Свете Тројице да онтолошки садржај а да не доведе у опасност своја два библијска начела: једнобоштво и апсолутну онтолошку друтачијост и независност Бога у односу на космос.

Из овог напора произашло је поистовећење ипостаси и личности (πρόσωπον). Историјска страна овога развоја је доста тамна и овде нас се непосредно не тиче. Лично верујемо да кључ за овај и овакав развој треба тражити код Иполита, овог западног јелинског писца, који можда први употребљава израз „πρόσωπον“ (по утицуду на Тертулијана?) у теологији о Светој Тројици.²¹ За историју је такође значајно да се испитају тонови термина „ипостасис“, који су дали повода за његово одвајање од термина „усиа“ (суштина).²² Међутим, ништа од свега овога није у стању да објасни огромни корак поистовећења ипостаси са термином *πρόσωπον*, изван истраживања ширих светоназорских промена до којих је дошло у светоотачком периоду у односу на јелинску мисао.

¹⁹ Плотин (Енеаде, V, 1) дефинише „изначалне ипостаси“ као највише добро, знање (νοῦς) и душу света. Овде се ради о још једном карактеристичном примеру онтолошког монизма — спајању Бога са светом у једно јединство — који је довео у опасност библијско схватање односа Бога и света. О доприносу Плотина за философску употребу термина „ипостасис“ види, K. Oehler, *Antike Philosophie und byzantinischeg Mittelalter*, 1969, стр. 23 и даље.

²⁰ С. фусноту 14 (нарочито израз Василија Великог).

²¹ Ово питање ћемо детаљно обрадити у нашој следећој студији. Однос између Тертулијанове теологије и оне Иполитове представља веома важну етапу у обликовању догме о Светој Тројици.

²² Историја израза *ὁμοία* и *ὁμοούσιος* веома је компликована. Што се специјално тиче употребе ових термина у Тројичној теологији Јелинских Отаца постоји мишљење да је разликовање између суштине и ипостаси постало могуће на основу Аристотелове логичке разлике између „прве суштине“ и „друге суштине“ (Аристотел, Катиг. 5, 2а, 11—16); *Μεταφυσικά*, 7, 13, 1037а 5). По том мишљењу Кападокијски Оци су у својој Тројичној теологији поистовећивали израз *ὁμοούσιος* са „другом суштином“ (опште и заједничко) Аристотела. (Види, например, G. L. Prestige *God in Patristic Thought*, 1936, стр. 245.; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 1950, стр. 243 и даље). Но ово мишљење се чини веома дискутабилно ако се пажљиво проуче Јелински Оци (в. напр. за Св. Атанасија горњу бел. 14) код којих изгледа да одсуствује аристотеловско разликовање између „прве“ и „друге“ суштине у целом њиховом учењу, а питање је да ли ово разликовање одражава чак и аристотеловску мисао правилно, као што то примећују један познати стручњак (види, D. M. Mackinnon, *Substance in Christology — A cross — Bench view*, S. W. Sukles — J. P. Clayton, *Christ, Faith and History*, Cambridge Studies in Christology, 1972, стр. 279—300). Чини се вероватним однос развика ових термина са историјом философског појма термина *ὁμοειδὲς* (субјект) од времена Аристотела па надаље. Због двоструког значења које чини се Аристотел придаје овом термину (ипокејменон = а) материја и б) конкретно и самостално биће, в. *Μεταφυσικά*, 6, 3), у постаристотеловска времена израз *ὁμοούσιος* потискује термин *ὁμοειδὲς* због његовог материјалистичког значења и сам поприма значење конкретног и самосталног бића. Тако израз *ὁμοούσιος* првих векова после Христа постепено задобија значење стварног и конкретног бића, насупрот привидног и „ваздушастог“. За овај развој треба изгледа првенствено захвалити стоицима (ср. E. Zeller, *Philosophie der Griechen*, III, 1881, стр. 644 и даље). С обзиром да је утицај стоицизма на философију времена црквених Отаца веома снажан, могуће је да је тим путем била припремљена употреба израза *ὁμοούσιος* за означавање конкретног бића. Но остаје и даље чињеница да је богословска мисао Кападокијаца извршила корениту промену у философској употреби ових термина.

Дубљи значај поистовећења ипостаси и личности (просопон), значај чија револуционарност за ток јелинске мисли изгледа да је умакла пажњи историје философије, састоји се у двоструком ставу: а) Просопон није више покривало, додатак (*ἐπιθεμα*) бића, категорија коју додајемо једном конкретном бићу, пошто најпре утврдимо његову онтолошку „ипостас“. Она је та сама ипостас бића; б) Бића више не узводе своје битије к бићу по себи — то јест биће није нека апсолутна категорија по себи, него га узводе к личности (просопон) која управо сачињава биће, тј. чини бића да буду бића. Другим речима просопон (личност) од додатка бића (од неке врсте маске, личине) постаје биће по себи и истовремено, што је од изузетног значаја, састав — *сυστατικὸς* („начело“, или „узрок“) бића.

Да би јелинска мисао стигла до тако корените промене своје онтологије, томе претходе два основна дивга и новине у области светоотачког богословља. Прво се тиче онога што смо малопре назвали онтолошким апсолутизмом космолошке „датости“. По библијској теологији, коју Оци нису могли изгубити из вида, свет није онтолошки „дат“ сам по себи. Док су древни Јелини у својој онтологији претпостављали свет као нешто вечно, библијска истина стварања ни из чега приморала је Оце да уведу једну корениту другачијост у онтологију, да узведу свет једној онтологији ван света, Богу.²³ Тако су они разбили круг јелинске затворене онтологије и истовремено учинили нешто још значајније што нас овде занима: учинили су биће — постојање космоса, бића, производом слободе. Тако се догодио први дивг и закованост: истином о стварању ни из чега, начело јелинске философије, начело света, пренето је у сферу слободе — биће је одрешено од себе самога; од нужности битије света је постало — слобода.

Но постоји још један дивг напред и закованост, који још даље одводи преиспитивање јелинске философије. Не само што се битије подводи личној слободи него се и само биће Божје поистовећује са личношћу. Овај дивг и новина се постиже расправама о Светој Тројици, а нарочито кроз богословље Кападокијских Отаца, особито Василија Великог.²⁴ То богословље нас овде занима само у контексту са једном његовом основном ознаком, која се нажалост обично превиђа. Као што је свима познато коначна формулација догме о Светој Тројици говори о „једној суштини, три лица“. Тако би се могло рећи да се јединство Божје, „онтологија“ Божја, састоји у суштини Божјој. Ово нас враћа древној јелинској онтологији: Бог је прво Бог (суштина или природа његова, његово Биће) а онда²⁵ постоји (наравно вечно) као Тројица, тј. као три лица, личности. И заиста једно такво тумачење

²³ Cp. G. Florovsky, *The Concept of creation in Saint Athanasius*, *Studia Patristica*, VI, 1962, стр. 36—67.

²⁴ Да би светоотачко богословље достигло до овога, требало је проћи дуг пут разраде јелинске светоотачке мисли. Центар ове разраде била је евхаристијска теологија, нарочито она изложена код светог Игњатија Антиохијског, Иринеја Лионског и Атанасија Великог. Овим развојем и његовим философским последицама бавимо се у студији *„Verité et Communion dans la pensée patristique grecque, Irénikon, 4 (1977). Види такође I. Zizionlas, L'être ecclésial, 1981, стр. 57—110.*

²⁵ Наравно, „прво“ и „потом“ овде не означавају временско него, логичко, онтолошко првенство.

преовладало је у западној теологији и ушло нажалост и у новију православну догматику тиме што се у догматским приручницима поглавље о једном Богу ставља испред поглавља о Тројичном Богу.²⁶ Значење овог тумачења састоји се у томе што се онтолошко начело не налази у личности, него у суштини, тј. у самом „бићу“ Божијем. И заиста, у западној теологији се обликовала идеја да оно што чини јединство Божје јесте божанска суштина (*οὐσία*), божанство, то је на неки начин онтолошко начело Бога.

Међутим, ово тумачење представља погрешно објашњење првобитног Тројичног богословља. За Оце Истока јединство Божје, један Бог, и онтолошко начело или „узрок“ личног тројичног живота Бога не чини једна суштина Божја него ипостас (*ὑπόστασις*), тојест личност (*πρόσωπον*) Оца. Један Бог није једна суштина него један Отац, који је и „узрок“ рођења Сина и исхођења Духа Светога.²⁷ Дакле, онтолошко начело опет се узводи на личност. Тако кад кажемо да Бог „јесте“, тиме не везујемо личну слободу Божју, (биће Божје није онтолошка „датост“ или нека проста „стварност“ за Бога), него узводимо биће Божје његовој личној слободи. Конкретније ово значи да Бог као Отац, а не као „суштина“, тиме што „јесте“ стално потврђује своју слободну вољу да постоји, и ова потврда управо чини Његово тројично постојање. Отац из љубави, тј. слободно, рађа Сина и исходи Духа. Ако постоји Бог, то је зато што постоји Отац, тј. Онај који из љубави слободно рађа Сина и исходи Духа. Тако Бог као личност (*πρόσωπον*), као ипостас Очева, чини једну божанску суштину да буде оно што јесте: један Бог. Ова чињеница је од изузетног значаја: Управо са овом тачком непосредно је везан нови философски став Кападокијских Отаца, првенствено Василија Великог. Ево те поставке и става: Суштина никад не постоји „гола“, тј. без ипостаси, без „начина постојања“ — *τὸ πρὶν ὑπάρξεως*.²⁸ Према томе, суштина Божја је биће Божје само зато што поседује ова три начина постојања, која не дугује суштини него једном лицу, Оцу. Бог, тј. божанска суштина не постоји ван Свете Тројице, зато што је онтолошко начело Божје — Отац. Лично постојање Бога (Отац), сачињава, чини „ипостаси“, Његову суштину. Биће Божје се поистовећује са лицем, личношћу — *πρόσωπον*²⁹

²⁶ Ср. критику овог типично западног приступа истини о Богу код Ранера у његовом делу *The Trinity*, 1970. нарочито стр. 58 и даље.

²⁷ Са овом темом је непосредно повезан проблем *Filioque*. Западу, као што потврђује проучавање Августина и Томе Аквинског, њиховог Тројичног богословља, није било тешко да заговара *Filioque*, тј. учење да Дух Свети исходи „и од Сина“, управо стога што је поистовећивао биће — *τὸ εἶναι* — онтолошко начело Бога, са Његовом суштином — *τὴν οὐσίαν* пре него ли са личношћу — *πρόσωπον* — Оца.

²⁸ Види између осталог, Василије Велики, Епист. 38, 2 (PG 32, 325 и даље). G. L. Prestige цит. дело, стр. 245 и 279. Овај значајан став употребљава касније и Св. Максим Исповедник, који прави разлику између „логоса природе“ — *λόγος φύσεως* и „начина постојања“ — *τὸ πρὶν ὑπάρξεως* и подвлачи да различити „логоси“ — *λόγοι* никад не егзистирају голи, него као начини постојања (в. напр. Апор. 42, PG 91, 1341 D). Ср. Григорије Нисијски, Против Евномија, 1 (PG 45, 337).

²⁹ Основни онтолошки став теологије Источних Отаца могао би се овако сажето изложити: Без лица или ипостаси или начина постојања не постоји суштина или природа; без суштине или природе не постоји лице (личност); онтолошко пак „начело“ или „узрок“ бића, тј. оно што чини нешто да јесте није суштина или природа, него лице, личност или ипостас, према томе биће се узводи не суштини него личности.

5. ТО ШТО БОГ „постоји” због једне личности, Очево, а не због једне суштине, веома је битно за Тројично богословље. Значај овога није просто теоретски, академски, него потресно егзистенцијални. Да покушамо да дамо кратко разјашњење овога.

а) Врхунски изазов за слободу личности јесте „датост” постојања. Етички појам слободе на који нас је навикла западна философија задовољава се са једноставном могућношћу избора: слободан је онај који може да изабере једну од могућности које се стављају пред њега. Међутим, „слобода” такве врсте већ је унапред везана „датошћу” тих могућности, а коначна и потпуно везујућа „датост” за човека јесте само његово постојање. Како може човек да се сматра апсолутно слободним када није у стању да уради другачије него да прихвати овоје постојање? Достојевски у „Злим дусима” поставља овај велики проблем на потресан начин. Каже тамо Кирилов: „Сваки човек који хоће да стекне пуну слободу треба да буде довољно храбар да оконча свој живот... Ово је крајња граница слободе, ово је све, даље нема ништа. Ко се усуди да изврши самоубиство, постаје Бог. Свако може ово да учини и тако да постави крај постојању Бога, и онда неће постојати апсолутно ништа...” Ове Кириловљеве речи садрже у себи најтрагичнију жеђ и потрагу за личношћу: превазилажење „датости” постојања, могућност да човек потврђује своје постојање не као признање једног датог факта, једне „стварности” него као резултат слободног пристанка и самопотврде. Ово и ништа мање од тога тражи човек тиме што хоће да је личност.³⁰ Но овај захтев и потрага сукобљава се у човеку са чињеницом његове стварности: као створење он није у стању да избегне датост овога постојања. Што значи: личност не може бити остварена као унутарсветска и хуманистичка стварност. Философија може да допре до констатације стварности личности, али само теологија може говорити о правој, истинској личности. Јер истинска личност, као апсолутна онтолошка слобода, треба да је „нестворена”, тј. да буде одрешена од сваке „датости”, укључујући ту и само њено постојање. Ако једна таква личност заиста не постоји, онда је појам личности празно маштање. Ако нема Бога, нема ни личности.

б) Али шта је та самопотврдна слобода постојања? Како се она изражава, како се остварује? Потресне речи које Достојевски ставља у уста Кирилова изазивају узбуну: Ако је за човека самоубиство једини начин упражњавања апсолутне онтолошке слободе, онда слобода води у ништавило; у том случају личност се показује као порицатељ онтологије. Ова егзистенцијална узбуна, страх од ништавила, толико је озбиљна да је треба сматрати одговорном за оваку врсту релативизације појма личности. И заиста, сваки захтев за апсолутном слободом

³⁰ Ово се нарочито види у уметности. Уметност као право стваралаштво а не као отсликавање и репродуковање стварности није ништа друго него човеков покушај да потврди своје присуство на начин ослобођен од „датости” постојања. Права уметност није просто стварање на основу нечега што већ постоји, већ је она стремљење за стварањем *ни из чега*. Тако се може објаснити тежња новије уметности, (која је историјски повезана са ударањем акцента на слободи и личности), да превиди или укине или разбије облик или природу бића (природне или лектичке форме, итд). У свему овоме види се тежња личности да се ослободи у својем самопотврђивању од „датости” постојања, тј. да постане Бог. Ради се о тежњи која је неодвојива од појма личности.

увек се сучељава са тврдњом да би њено остварење водило у хаос. Појам „закона“ како у свом етичком тако и у јуридикчком значењу, увек претпоставља неко ограничење личне слободе у име „поретка“ и „хармоније“, тј. нужности заједничког живљења са другима. Тако „други“ постаје претња за личност, њен „пакао“ и „пад“ — да се сетимо Сартрових речи. Још једном појам личности води људско постојање безизлазу: хуманизам се показује неспособан да потврди, афирмише личност.

Овде неизбежно опет добија реч теологија, слово о Богу, уколико хоћемо да појам личности добије позитиван садржај. И то само права теологија, онако како су је формулисали Оци Истока, може дати и прави одговор (Православље није луксуз за људску егзистенцију). Како, дакле, потврђује Бог своју онтолошку слободу?

Рекли смо претходно да човек не може да упражњава апсолутно своју онтолошку слободу јер је везан својом стварношћу, чињеницом свога постојања; Бог пак као „нестворен“ не суочава се са овим ограничењем. Међутим, ако се разлог онтолошке слободе Бога састоји само у његовој „природи“, тј. у томе што је по природи нестворен, док смо ми по природи створени, онда не постоји никаква нада, никаква могућност за човека да икада постане личност, у смислу у коме је то Бог, што значи — истинска личност. Но разлог онтолошке слободе Бога није у његовој природи него у његовом личном постојању, тј. у начину постојања на који егзистира као божанска природа.³¹ Управо је то оно што и човеку, и поред другачијости његове природе, даје наду да постане истинска личност.

Начин на који Бог упражњава своју онтолошку слободу, управо оно што га чини да је онтолошки слободан, јесте то што превазилази и укида онтолошку нужност суштине, тиме што јесте Бог као Отац, тј. као онај који „рађа“ Сина и „исходи“ Духа. Овај екстатички карактер Бога, тј. то што се његово биће поистовећује са чињеницом заједнице, ствара превазилажење онтолошке нужности, коју би повлачила за собом његова суштина уколико би суштина била првоначална онтолошка категорија Бога; тако ову нужност замењује слободна самопотврда божанског постојања. Јер ова заједница је резултат слободе као последица не суштине Божје него једне личности, личности Оца (ето зашто овај догматски детаљ има тако велики значај!), који је Тројица, и то не са разлога што је божанска природа — *φύσις* — екстатична, него стога што Отац као личност — *πρόσωπον* — хоће слободно ову заједницу.³²

³¹ Иначе, ако бисмо повезали апсолутну слободу Божју са његовом природом, аутоматски бисмо је укинули, као што смо то малочас показали!

³² Појам „екстазе“ као онтолошке категорије среће се код Источних Отаца мистика (нарочито у ткзв. Ареопагитским списима и код Максима Исповедника), као и потпуно независно од њих у философији М. Хајдегера. Христос Јанарас у његовом значајном делу „Онтолошки садржај теолошког појма личности“, 1970. (грчки), покушава да искористи Хајдегера за философско оправдање и разумевање теологије Отаца Истока. Чињеница је да Хајдегер представља веома значајан домет у ходу западне мисли, нарочито у ослобађању онтологије од апсолутног „онтизма“ и рационализма, иако не и од појма савести и субјекта (в. критику Хајдегера од значајног новијег философа. E. Levinas-a у његовом значајном делу *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité*, 1971., стр. 15: „*Sein und Zeit*, n'a plut-être soutenu qu'une seule thèse: l'être est inseparable de la compréhension de

Овим се показује да једина употреба слободе на онтолошки начин јесте љубав. Израз „Бог је љубав“ (1 Јов. 4, 16) значи да Бог постоји као Тројица, тј. као личност, а не као суштина. Љубав није излив или „својство“ суштине Божје, овај податак је значајан у светлости онога што смо до сада поворили, него је састав субстанци његове суштине, тј. оно што чини Бога да јесте оно што јесте: један Бог. Тако љубав престаје да буде придодато својство, тј. нешто другостепено за биће и постаје онтолошка категорија по преимућству. Љубав као начин Божјег постојања ипостасијази (чини „подставу“) Бога, сачињава његово биће. Тако благодарећи љубави онтологија Божја не подлеже нужности суштине, љубав се поистовећује са онтолошком слободом.³³

l'être (qui se déroule comme temps), l'être est déjà appelé à la subjectivité". Ипак, његова употреба за тумачење светоотачке теологије сусреће се са великим тешкоћама. Примера ради треба између осталог поставити следећа питања: а) Да ли је могуће да се код Хајдегера онтологија схвати без времена или код Отаца Истока онтологија у односу на Бога са временом? б) Да ли је могуће да смрт буде онтолошки појам код Отаца који је сматрају за последњег непријатеља бића? в) Да ли је могуће да се појам *ἀ-λθειας* као јављања и изражања из заборав, прихвати као нужна категорема онтологије када се ради о Богу? Ова питања се показују као веома битна кад се узме у обзир да нико од Западних теолога који су покушали да употребе Хајдегера у теологији није успео да избегне било увођење појма времена у Бога (К. Барт) било схватање појма Откривења као суштинске онтолошке категорије бића Божјег (К. Ранер), тако да онда „Икономија“, начин Божјег откривења човеку, постаје основица, полазна тачка и онтолошка структура теологије о Светој Тројици. Христо Јанарас у своме новом издању ове књиге (под називом: *Προσολον и Ερος*, 1976, стр. 60 и даље), покушава да оде даље од Хајдегера тиме што поистовећује екстазу не „просто са начином на који се јавља оно што постоји изражавајући на хоризонт времена“ него са „опитом личне саборности, тј. екстатичког, љубавног самопревазилажења“. Но ипак тешкоћа у употреби Хајдегера при тумачењу светоотачке теологије остаје непребројена када се узме у обзир, поред три централна питања која смо поставили претходно, још и општи проблем односа философије и теологије, како се он јавља код Хајдегера. Нашим настојањем овде на поставци да је Бог екстатичан, тј. да постоји, због Оца, поричемо истовремено не само онтолошко првенство суштине наспрам личности, него и „панорамску“ онтологију (израз припада Левинасовој критици Хајдегера у поменутом делу, стр. 270 и даље; ср. стр. 16 и даље) која би хтела да види Тројицу као паралелно сапостојање три лица, неку врсту мноштвеног јављења бића Божјег. Настојање светоотачке мисли на „монархији“ (јединоначалију) Оца, потпуно искључује другачијост лица онтолошки оправдавану „хоризонтом“ њиховог јављања: У Богу је један такав „хоризонт“ непостојећи и несхватљив, па је према томе онтологија као јављање можда (?) могућа у теологији „Икономије“ која се догађа „у времену“ али не и у онтологији Тројичног постојања безвременог Бога. Ово значи да теолошка онтологија која се заснива на појму монархије Оца и која искључује како првенство суштине наспрам личности тако и паралелно сапостојање три лица Свете Тројице на једном заједничком „хоризонту“ израза, ослобађа онтологију од гносеологије, што наравно за Хајдегера не важи, па можда не важи ни за једну философску онтологију, која је увек везана за гносеологију. Из овога се рађа један општији проблем: Да ли је уопште могуће философско оправдање светоотачке теологије? Или можда светоотачко богословље представља у својој суштини нешто обрнуто, тј. богословско оправдање философије, најаву да философија и космос могу „стећи“ истинску онтологију само онда када прихвате да предпоставе Бога као једино биће, чија се егзистенција поистовећује са личношћу и слободом?

³³ Не треба опет одмах додати да ова љубав која испостасијази (чини подставу) Бога, није нешто „заједничко“ између три лица, тј. нешто попут заједничке Божје природе, него се поистовећује са Оцем. Када кажемо „Бог је љубав“ мислимо на Оца, тј. на оно лице које ипостасијази Бога, које чини да је Бог три лица. Пажљиво проучавање 1, 2 и 3 посл. Ап. Јована потврђује да се и онде израз „Бог је љубав“ односи на Оца: Реч Бог се поистовећује са оним који“ Сина свога Јединороднога посла“ (4, 7—17).

Све ово значи да личност ставља људско биће пред избор: Или слобода као љубав или слобода као ништавило. Избор овог другог представља такође појаву личности, јер само личност може да тражи слободу, али и негирање њеног онтолошког садржаја. Зато што ништа нема онтолошког садржаја, поготово када се личност посматра у светлости Тројичног Богословља.

в) Личност не жели просто да јесте, да постоји „вечно“, тј. да поседује онтолошки садржај. Она хоће нешто много више: да постоји као конкретно, јединствено и непоновљиво биће — *ὄντως* Личност не може бити објашњена просто као „екстаза“ суштине; нужно је да буде посматрана и као ипостас („подстава“) суштине, као конкретна и јединствена истоветност (идентитет).

Јединственост је нешто апсолутно за личност. Личност је толико апсолутна у својој јединствениости, да не дозвољава себи самој да буде схваћена као аритметички појам, да буде додата другим бићима, да се веже са другим предметима, да буде употребљена као средство, макар то било и за најсветији циљ. Сама личност је циљ, она је пуноћа свега бића, свеукупна појава његове природе. Ова тежња личности, као и слобода, „двосекли“ су мач егзистенције. Јер у њеној примени на човека, означава негирање других, еоцентризам, пуну катастрофу друштвеног живљења. Као што бива са слободом, тако се догађа и са јединственошћу и ипостатичношћу личности: релативизација је неопходност уколико хоће да се избегне хаос. Тако се личност у друштвеном животу релативизира и човек постаје, некад више некад мање, но увек нужно, — један корисни „објект“, „повезаност“, персона. Но управо то и ствара трагичност личности. Данас је у свим облицима друштвеног живота присутна снажна потрага за личним идентитетом. Личност се не може релативизирати а да не проузрокује реакције.

Човекова немоћ да обезбеди овај апсолутни идентитет у свету врхуни у смрти. Смрт постаје трагична и неприхватљива само онда када човек бива схваћен као личност и то као ипостас и јединствени идентитет (истоветност). За биологију је смрт нешто природно и добро дошло јер се само тако спасава живот. У природном свету „лични“ идентитет се обезбеђује рађањем деце, „надживљавањем“ родитеља у личностима деце. Међутим, ово није надживљавање личности: ово је опстанак врсте, нешто што се примењује подједнако у целом животињском царству и чиме управљају немилосрдни закони одржања врсте. Надживљавање личности као јединственог идентитета не обезбеђује се браком и рађањем деце, који се на крају крајева показују као хранитељи смрти. Јер иако овим овим на крају надживљава биће као „суштина“ или као „врста“ једног човека, оно што не надживљава јесте управо конкретна и јединствена истоветност (идентитет), личност.

Опстанак, надживљавање идентитета, ипостаси једног лица немогуће је обезбедити било каквим својством суштине или природе. Покушај древне јелинске философије, а под њеним утицајем такође и разних облика хришћанства, да утемељи човеков опстанак (надживљавање) на једној природној или суштинској основи, као што је бесмртност душе, не одводи личном непрекинутом животу. Ако је душа по природи бесмртна, онда је лично надживљавање нужно, што нас опет враћа древној класичној онтологији. Онда је и Бог бесмртан по сво-

јој природи, тј. нужно, и човек суштински, нужно, сродан са Богом. Све ово што је древном Јелину толико блиско и природно, јер он нема појам личности, ствара огромне егзистенцијалне проблеме при његовом примењивању на личност. Јер једна неизбежна бесмртност није схватљива када је у питању слободни Бог, и представља изазов за личност. Како онда обезбедити апсолутну и јединствену истоветност (идентитет) личности ако суштина није у стању да је обезбеди?

Хуманистичка егзистенцијалистичка философија хтела би да да на ово одговор убијетворењем (онтологизирањем) смрти, нераскидивим повезивањем бића са небићем, битија на смрћу. Није овде прилика за критику једне овакве „онтологије“. Ова философија је потпуно доследна сама себи јер она, као и древна јелинска мисао, од самог почетка одбија да уопште разговара о могућности једне онтологије изван овога света. Теолози који прихватају ову „онтологију“ смрти, говорећи истовремено о Богу, нису доследни. Јер Бог је потврда бића као живота, „живота вечног“, он није „Бог мртвих, него живих“ (Мт. 22, 32). А то значи да је теологија, за разлику од философије, у стању да понуди једну онтологију која превазилази трагику смрти, ни најмање не прихватајући смрт онтолошки, тога „последњег непријатеља“ постојања (1 Кор. 15, 26).

Вечност личног идентитета у Богу је могућа не због његове суштинске, него због његовог Тројичног постојања. Разлог за то што је Бог Отац бесмртан јесте стално потврђивање његовог јединственог и непоновљивог идентитета (истоветности) као Оца, Сином и Духом, који га зову „Отац“. Разлог за вечност Сина није првенствено његова суштина него чињеница да је он „Јединородни“ (овде треба подвући појам јединствености) и онај који је „по вољи Очевој“.³⁴ На сличан начин је и Дух „животворан“ јер је „заједница“ (2 Кор. 13, 13). Божји живот је вечан јер је личан тј. остварује се као појава слободне заједнице, као љубав. У личности се живот и љубав поистовећују: личност не умире управо стога што је вољена и што воли. Изван заједнице љубави личност губи своју јединственост, постаје једно биће као и друга,³⁵ „ствар“ без апсолутног идентитета („истоветности“) и „име“ без личности. За личност смрт значи да престане да буде вољена и да воли, да је јединствена и непоновљива, док живот за личност значи опстанак јединствености њене ипостаси, коју посведочује и одржава љубав. Тајна личности као онтолошког „начела“ и „узрока“ састоји се у томе што љубав може да учини нешто јединственим, да поседује апсолутни идентитет и име. Ово управо означава израз „вечни живот“ који управо стога значи да личност може уздићи до личног достојанства и живота чак и бездушне предмете, довољно је да се они органски уклопе у однос љубави (тако на пример сва творевина задобија спасење захваљујући њеном „возглављењу“ односом љубави Оца и Сина). И обратно, осуда

³⁴ „Јединородни“ у Јовановским списима не значи само рођење Сина од Оца на јединствени начин, него и на јединствени начин „Вољенога“ (Сава Агуридис, *Ипостаси и тас 1 Иоанну*, 1973, стр. 158). Управо ово поистовећење у Богу онтологије са љубављу значи да вечност и бесмртност не припада његовој „природи“, него његовом личном односу који ствара Отац.

³⁵ Ономе ко је заинтересован за онтологију љубави вреди прочитати „Малог Принца“ А. де Ст. Експериа. У његовој простоти то је једно дубок^о теолошко дело.

на вечну смрт није ништа друго до препуштање личности да се спусти до „ствари“, до апсолутне анонимности, да чује страшне речи: „не познајем вас“ (Мат. 25,12).³⁶

6. ВЕЧНИ опстанак и живот личности као јединствене, непоновљиве и слободне „ипостаси“, као љубећег и љубљеног, представља квинтесенцију спасења, благовест човекову: На језику Отаца ово се назива обожење, које значи учешће не у природи или суштини Божјој него у његовом личном постојању. Циљ спасења је да се у људском постојању оствари лични живот који се остварује у Богу, у Светој Тројици. Тако се спасење поистовећује са остварењем личности у човеку. Но, зар човек није личност и без спасења? Зар није довољно то што је „човек“ да би био личност?

Светоотачко богословље хоће личност „слику и прилику“ Божју. Не задовољава се хуманистичким тумачењем личности. Овај приступ светоотачког богословља посматра човека под призмом два „начина постојања“. Један је ипостас биолошког постојања, а други ипостас еклисиалног постојања. Кратка анализа и упоређење ова два „начина постојања“ покаже и објаснити зашто је појам личности везан неизбежно са теологијом.

а) Ипостас биолошког постојања „састоји се“ у зачећу и рођењу једног човека. Сваки човек долазећи у свет доноси своју „ипостас“ која није сасвим без везе са љубављу: производ је заједништва два људска бића. Ерос, чак и као хладни и без осећајне везаности чин, представља чудесну тајну постојања, скрива у себи стремљење за дубљом стварношћу заједнице, за екстатичним („из — ступним“) превазилажењем индивидуалности у творевини. Међутим, ово биолошко настајање човекове ипостаси има као коренити недостатак две „слабости“ које укидају баш оно чему стреми људска ипостас: личност. Прва „слабост“ је оно што би могли назвати онтолошка нужност. Факат настанка ипостаси нужно је везан са природним инстинктом, са стремљењем „датим“ и слободом неконтролисаним. Тако личност као „биће“ и „постоји“, али не као слобода него као нужност. Последица тога је да она нема могућности да потврди своју ипостас са апсолутном онтолошком слободом као што смо је напред описали: покуша ли да узведе слободу до њеног онтолошког апсолута, сукобиће се са дилемом нихилизма.³⁷

Друга „слабост“ је природна последица прве. На првом стадијуму могла би бити названа „слабошћу“ индивидуализма, раздвојености ипостаси. Међутим, на крају се она поистовећује са последњом и највећом човековом „слабошћу“, са распадом ипостаси, тј. са смрћу. Биолошки састав човекове ипостаси, окован у својој основи нужношћу своје „природе“, окончава човековењем ове природе стварањем телâ, тј. ипостасних једињења која потврђују свој идентитет као раздвојеност од других једињења или „ипостаси“. Тело које се рађа као биолошка ипостас дејствује као чувар неког „ја“, као нова „маска“ — проопсећив

³⁶ Против тога се управо бори Црква помињући „имена“ на Евхаристији.

³⁷ Ср. претходни навод из Достојевског. Младић, управо у периоду у коме постаје свестан своје слободе, поставља питање: „Ко ме је питао да се родим у свету?“ Овде несвесно поставља велико питање онтолошке нужности која постоји у биолошкој ипостаси.

— која спречава ипостас да постане личност — *пробовон*, тј. да буде потврђена као љубав и слобода. Тело стреми личности али на крају води индивидуи. Последица овог стања јесте: да би човек афирмисао своју ипостас нема потребе да успостави однос (онтолошки, не просто психолошки) са својим родитељима. Чак обратно, прекид тог односа представља *предуслов* његове самопотврде.

Смрт је „природни“ развој биолошке ипостаси, уступање „времена“ и „простора“ другим индивидуалним ипостасима, потврда ипостаси као индивидуалности. Истовремено она је најтрагичније самоукидање саме ипостаси (распадање и исчезавање тела и индивидуалности), која у тежњи да се афирмише као ипостас показује на крају да је њена „природа“ одвела на потрешан пут, у смрт. Овај „промашај“ природе онако како се изражава човековим биолошким идентитетом открива истовремено две ствари: а) Прва се састоји у томе што, насупрот „потврде“ свог биолошког стремљења, „ипостас“, да би опстала, треба да се изрази не после него истовремено, као екстаза (из-ступљеније), а не прво као биће а онда као личност. б) Друга у томе што тај „промашај“ биолошке ипостаси да опстане није последица неке придодате погрешке моралне природе (једног престопа) него самог начина састава ипостаси, тј. биолошког чина овековечења врсте.³⁸

Све ово значи да је човек као биолошка ипостас од настанка једна трагична истоветност: рађа се из једног екстатичног чина, љубави; међутим тај чин је повезан са природном нужношћу, тј. без онтолошке је слободе. Рађа се као ипостасни факат, као тело, али је тај факат повезан са индивидуалношћу и са смрћу. Истим еротским чином, којим покушава да буде екстатична, она завршава у индивидуализму. Његово тело је трагичан орган који води у заједницу са другима, пружајући руку, стварајући језик, реч, говор, уметност, целив. Међутим, он је истовремено и „маска“ лицемерја, опрада индивидуалности, носилац коначног раздвајања — смрти. „Ја јадни човек! Ко ће ме избавити од тијела смрти ове?“ (Рим. 7, 24). Трагичност биолошког састава човекове ипостаси не састоји се у томе што човек њоме не постаје личност: Састоји се у томе што преко ње покушава да постане личност и промашује. Грех и јесте управо тај промашај. А грех је трагична привилегија само личности.

Према томе да би спасење било могуће, да би промашујућа ипостас погодила циљ, неопходно је да ерос и тело као пројаве екстазе (из — ступљенија) и ипостаси личности, престану да буду носиоци смрти. За то су неопходне две ствари: а) да не буду уништена два

³⁸ Св. Максим Исповедник следећи Григорија Нисијског (*О стварању човека*, 16—18, PG 44, 177 и даље) управо поставља људски проблем у његовом корену када посматра биолошки начин рађања деце као последицу пада (*Апор.* 41—42, PG 91, 1309С и даље; ср. *Ерот. Талас.* 61, PG 90, 636В). Они који овај Максимов став приписују његовој монашкој аскетској предрасуди заборављају да Максим није случајан мислилац, већ један од најкреативнијих и највећих духовних историје, те је зато немогуће да каже нешто што не би било органски и неодвојиви део целе његове мисли. Овај Максимов став заснива се на Матејевом Еванђ. 22, 30., тј. на основној предпоставци да се право „биће“ човеково налази у његовом есхатолошком стању (види ниже). Победа над смрћу, опстајање личности, незамисливо је без промене начина састава људске личности, без превазилажења биолошке ипостаси. Ово не значи манихејство: биолошка ипостас се не искључује са есхатолошком (види ниже, белешка 52).

основна „састојка“ биолошке ипостаси: ерос и тело. Бекство од ових елемената донело би са собом лишење оних средстава којима се појављује како као екстаза тако и као ипостас, тј. као личност *πρόσωπον*³⁹.

б) Да се промени начин састава ипостаси, тј. да се пронађе не просто нека етичка промена и побољшање него начин новог човековог рођења. То значи да, премда се ерос и тело не занемарују, они мењају енергију, прилагођавају се новом „начину постојања“ ипостаси, ослобађају своју саставну енергију људске ипостаси од онога што проузрокује трагичност, а задржавају оно што личност чину љубављу, слободом и животом. То и јесте управо оно што смо назвали „ипостас еклисијалног постојања“.

в) Ипостас еклисијалног постојања састоји се у новом рођењу човека у Крштењу. Крштење као ново рођење управо је чин који образује ипостас. Као што зачеће и рођење човека сачињавају његову биолошку ипостас, тако и Крштење води једном новом начину постојања, *πρόσωπον* (1 Петр. 1, 3. 23), и тиме једној новој „ипостаси“. Која је основа ове нове ипостаси, у чему и како се ипостасира (стиче нову „подставу“) човек Крштењем?

Видели смо да се основни проблем биолошке ипостаси човекове састоји у томе што екстатична енергија, која води његовом рођењу, претходи личности и диктира њене законе, тј. „инстинкт“, уништавајући тако слободу у њеној основи. Ова слабост — *πάθος* — повезана је са стварношћу, тј. тиме што се човек, као што смо видели, суочава као личност са датом постојању. Отуда је стварном бићу немогуће да избегне онтолошку нужност при формирању биолошких ипостаси: Без „датих“ природних закона, тј. без онтолошке нужности, није могућа човекова биолошка ипостас.⁴⁰

Ако, дакле, личност као апсолутна онтолошка слобода, да би избегла последице трагичне личности које смо видели, има потребу за једним ипостасним саставом без онтолошке нужности, то њена личност треба без даљњег да се укорени, да постане онтолошка стварност која не подлеже стварности. То је смисао речи Светог Писма о рођењу „свише“ (Јн. 3, 37). Управо ту могућност покушава да благовести човеку светоотачка Христологија.

Христологија, онаква какву су је Оци Истока коначно обликовали има само један циљ чисто егзистенцијалног значења: да човеку да сигурност и да му потврди да личност, али не као „маска“ — *προσωπεῖον* — и „трагична личност“, него као уистину личност — *πρόσωπον* — није некакво митско или носталгично искање и тражење, него да је она историјска стварност. Исус Христос не носи назив „Спаситеља“ зато што доноси свету просто лепо откривење, једно узвишено учење о лич-

³⁹ Сотириологије које нису надахнуте здравом светоотачком теологијом до-веле су до дилеме: или ипостас без екстазе (једна врста индивидуалистичког пие-тизма) или екстаза без ипостаси (врста мистицистичког бекства од тела, екстаза типа јелинистичких мистерија). Суштина сотириолошког проблема састоји се у очувању како екстатичке тако и ипостасне димензије личности, без „трпљења“ он-толошке нужности, индивидуализма и смрти.

⁴⁰ Вештачко оплођење човека, ако до њега икада дође, ни у ком случају неће значити слободу у начину формирања човекове ипостаси. Шта више ту ће се радити о најнеслободнијој замени природе и њених закона законима људске логике.

ности, него зато што уноси у историју собом ову стварност личности, чинећи је темељем и „ипостасју“ личности сваког човека. Тако за светоотачко богословље Христологија је незамислива без следећих елемената:

а) Поистовећења Христове личности са ипостасју Сина у Светој Тројици. Дути сукоб са несторијанством није био школско вежбање мишљења него тегобно рвање са егзистенцијалним проблемом: Како је могуће да Христос буде Спаситељ човека ако је његова ипостас оно што смо овде именovali — ипостас биолошког постојања? Ако Христос као личност „постоји“ не у слободи него по нужности природе, онда ни он на крају крајева тј. коначно, није у стању да избегне трагичност људске личности.⁴¹ Смисао Исусовог рођења од Дјеве је негативни израз ове егзистенцијалне бригае светоотачке теологије. Позитивни израз исте стварности налази се у Халкидонској догми по којој је Христова личност једна и поистовећује се са ипостасју Сина у Светој Тројици.

б) Ипостасног јединства две природе — божанске и човечанске, у Христу. Овде је значајно да се подвуче разлика у акценту између Источних и Западних Отаца, паралелно са разликом коју смо раније назначили у вези са догмом о Светој Тројици. На Западу, као што се јасно види у Томосу папе Лава I, полазна тачка Христологије је у појму „природâ“ — φύσις — или „суштина“ — οὐσία, дочим код Источних Отаца, напр. код Кирила Александријског, полазна тачка за Христологију јесте ипостас — ὑπόστασις, личност — πρόσωπον. Ма колико ова разлика на први поглед изгледала мала, она има огроман значај јер подвлачи да је не само за Бога, као што смо већ видели, него сада и за човека темељ онтологије — личност. Као што је Бог само као личност оно што јесте у својој природи — „савршени Бог“, тако је и човек у Христу једино као ипостас, као личност, тј. као слобода и љубав — „савршени човек“. Савршени човек је, дакле, само онај који је заиста личност, тј. онај који постоји, који има „начин својега постојања“, који постоји као биће, и то управо на онакав начин на какав и Бог постоји као биће. То значи „ипостасно јединство“ на језику људске егзистенције.

Према овоме Христологија је радосна вест човеку да његова природа може бити „примљена“ и ипостасирана (оличњена) на начин слободан од онтолошке нужности биолошке ипостаси која, као што смо видели, одводи у трагiku индивидуализма и смрти. Благодаречи Христу човек може сада и сам да „постоји“, да потврђује постојање

⁴¹ Подвлачимо речи „на крају крајева“ јер је то изузетно битно и одлучујуће за Христологију. У Христологији се све просуђује и мери Васкрсењем, не Оваплоћењем. Оваплоћење само по себи не гарантује спасење. Чињеница да се на крају побеђује смрт даје нам право да верујемо да је Бог био победитељ смрти и у почетку. Тако се у Новом Завету Христологија одвија од Васкрсења према Оваплоћењу, не обратно, светоотачка пак теологија није никада изгубила овај есхатолошки приступ Христологији. Према томе, када кажемо да је Христос избегао нужност природе и њене слабости — τάδι — под тиме не подразумевамо да је остао слободан од услова биолошког постојања (напр. он је „претрпео“ главно страдање биолошке ипостаси, патњу смрти). Но факат да је васкрсао из мртвих учинио је ово страдање „безипостасним“. Показало се да стварна Христова ипостас није била биолошка него есхатолошка или Тројична.

себе као личности не више на основу непремостивих закона природе, него на основу односа са Богом какав има слободно и из љубави Христос као Син Божји са Оцем. Ово од Бога усиновљење човека, поистовећење његове ипостаси са ипостасју Сина Божјег, суштина је Крштења.⁴²

7. ОВУ ИПОСТАС коју човеку даје Крштење назвали смо „еклисиалном“. Јер заиста, Црква је одговор на питање: како видимо да се остварује у историји ова нова човекова небиолошка ипостас? У древној Отачкој књижевности Црква се често упоређује са „мајком“. Смисао овог поређења управо се састоји у томе што се у Цркви зачиње рођење, у њој се рађа човек као „ипостас“, као личност. Ова нова човекова ипостас има сва битна својства онога што смо назвали истинска личност и по којима се разликује еклисиална ипостас од оне прве, биолошке. У чему се састоје та својства?

Прво и основно својство Цркве јесте то што она уводи човека у један начин односа са космосом којим не управљају закони биологије. Хришћани првих векова, док је свест о томе шта је Црква још увек била јасна и чиста, посведочили су ово превазилажење односа које ствара биолошка ипостас тиме што су на Цркву преносили називе употребљаване за породицу.⁴³ Тако за нову ипостас, еклисиалну, отац није био природни родитељ, него „Онај који је на небесима“, а браћа су била чланови Цркве а не породице. Да ово није означавало паралелно сапостојање еклисиалне са биолошком ипостасију, него превазилажење последње од стране прве, то се види из општине Христових речи којима се на пример захтева од хришћана не само напуштање него чак и „мржња“ према домаћњим њиховим.⁴⁴ Ове речи не значе просто негацију, оне скривају у себи и афирмацију: Хришћанин Крштењем стоји пред космосом, постоји као однос према космосу, као личност, на начин ослобођен од односа који ствара његов биолошки идентитет. То значи да он сада може да воли не зато што га на то приморавају закони биологије, то је нужно присутно у љубави према домаћњима, него слободно од природних закона. Као еклисиална ипостас човек на тај начин доказује да оно што важи за Бога може да важи и за човека: Природа не одређује личност; личност чини природу да постоји; слобода се поистовећује са човековим бићем.

Резултат ове слободе личности од природе, ипостаси од биологије јесте да ван Цркве човек воли увек искључујући некога другога: породица има предност у љубави у односу на „странце“, муж захтева искључиво љубав женину — ствари потпуно разумљиве и „природне“

⁴² Облик Тајне крштења од самог почетка је поистовећиван са обликом еванђелске повести о Исусовом крштењу. Речи: „Ово је Син мој љубљени (или Јединородни) у коме благовољех“, изговорене од Оца за Сина у Светој Тројици, присуством Духа Светог, изговарају се и на крштењу онога који се крштава. Тако обличје Тројице постаје обличје крштаваног, што наводи Апостола Павла да сажме смисао Крштења у речи: „Дух усиновљења којим кличемо: Ава, Оче! (Рим. 8, 15).“

⁴³ „А ја говорим за Христа и за Цркву“ (Еф. 5, 32).

⁴⁴ Мат. 4, 21; 10, 25; 19, 29; 23, 9 („Ви сте браћа; и оца не зовите себи на земљи, јер је један Отац ваш на небесима“). Као и упоредна места, нарочито Лк. 14, 26: „Ако неко долази мени и не мрзи оца свога и мајку и жену и децу и браћу и сестре, а још и душу своју...“ тј. цео сплет односа који сачињавају биолошку ипостас.

за биолошку ипостас. Заволети некога ко није члан његове породице више од својих најближих, представља превазилажење искључивости која постоји у биолошкој ипостаси. Тако, својство еклисијалне ипостаси јесте могућност личности да воли без искључивости, и то не просто због саображавања са одређеном етичком заповешћу („љуби ближњег свог...“ итд.) него због ипостасног залога, ради чињенице што га је његово ново рођење из материце Цркве учинило саставним делом ткања односа, које превазилази сваку искључивост.⁴⁵ То значи да човек само у Цркви има моћ да се изрази као саборна личност. Саборност као својство Цркве омогућује личности да постане ипостас, а да не падне у индивидуалност, зато што се у Цркви остварују истовремено две ствари: космос се приноси човеку не као међусобно искључивани делови које он треба накнадно да састави, него као једна целина, која се саборно појављује и изражава, без раздвојења сваког конкретног биће. Истовремено сам човек, овим својим саборним начином постојања, тиме што на овај и овакав начин успоставља однос са космосом, представља и постаје ипостас која није индивидуа, него истинска личност. На тај начин Црква постаје сам Христос у људском постојању, али и сваки њен члан постаје Христос⁴⁶ и Црква.⁴⁷ Тако еклисијална ипостас постоји у историји као потврда човекове могућности да у његовој тежњи да постане личност, избегне да буде носилац индивидуалности, раздвојености и смрти. Еклисијална ипостас је вера човекова у могућност да постане личност и његова нада да ће заиста постати истинска личност; другим речима, вера и нада у бесмртност човека као личности.

Ова последња мисао доводи нас до једне изузетно битне тачке које се треба одмах дотаћи. Јер све оно што смо досада казали оставља без одговора следеће питање: шта се догађа са човековом биолошком ипостасоу када се оствари оно што смо назвали еклисијална ипостас? А искуство нам сведочи да и поред тога што човек доживљава Крштење и еклисијалну ипостас он не престаје да се истовремено рађа и умире сагласно својој биолошкој ипостаси. Коју нам врсту искуства истинске личности даје еклисијална ипостас?

Да бисмо одговорили на ово питање заиста нам је потребна једна нова онтолошка категорија. Не да би смо укинули разлику коју смо направили између биолошке и еклисијалне ипостаси, него да бисмо објаснили њихов међусобни однос. Заиста, сусрет између биолошке и еклисијалне ипостаси ствара један чудан однос унутар људског постојања: човек почиње да постоји са еклисијалним идентитетом не као оно

⁴⁵ Ј. Сикутрис (Платонов Симпосион, стр. 242) једним извршним упоређењем платоновскога ероса и хришћанске љубави поставља разлику међу њима у питању узрочности (етиологије): у платоновском еросу увек постоји неки разлог који га подржава (привлачност лепотом или врлином итд); у хришћанској љубави одсуствује сваки разлог, пошто она пригрљује чак и грешника. Лепо Сикутрис каже да „ако би Сатана поставио Богу питање: зашто воли људе, он не би знао да одговори“ (стр. 238, бел. 5). Хришћанин не воли више врлинског човека од грешника. Његова љубав је резултат слободе баш зато што нема разлога због кога воли, слободе а не нужности (привлачности итд.).

⁴⁶ Тако Црква показује да а) спасење није питање моралног усавршавања, побољшања природе, него нова ипостас, нова твар; б) ова нова ипостас није нешто теоретско него историјски опит иако не сталан.

⁴⁷ Карактеристично је да по Оцима сваки крштени постаје „Христос“.

што јесте него као оно што *ће бити*; еклисијални идентитет се везује са есхатологијом, тј. са коначним исходом човековог постојања.⁴⁸

Ов гледање на човекову личност под призмом циља не треба протумачити помоћу аристотеловске ентелехије, тј. помоћу могућности која постоји у човековој природи да постане нешто боље и савршеније од онога што јесте.⁴⁹ Но им што смо рекли у овој студији искључили смо сваку могућност гледања на личност као на пројаву или излив суштине или природе човекове (или самога Бога као „природе“). Према томе еклисијалне ипостас, истинска личност, неће произаћи из некакве еволуције људског рода, биолошке или историјске.⁵⁰ Стање које се ствара из ишчекивања и наде еклисијалног идентитета, из те чудесне ипостаси која има овој корен у будућности, а овоје изданке у садашњости,⁵¹ можда би могло да се изрази једном другом онтолошком категоријом, коју би могли назвати светотајинска или евхаристијска ипостас.

Све ово што смо мало пре рекли да би описали еклисијалну ипостас као нешто другачије од биолошке, само испољава и изражава историјски и емпиријски божанствену Литургију. Превазилажење онтолошке нужности и искључивости коју у себи носи биолошка ипостас, представља искуство које даје Евхаристија. Евхаристија, када се схвати правилно и у првобитном смислу, а не онако како се догодило да се схвата чак и у Православљу под утицајем западног схоластицизма, пре свега је сабрање — *συνάξις*⁵², заједница, сазвучја односа у коме човек постоји на начин другачији од биолошког, као члан једног тела које превасходи сваку искључивост биолошке или социјалне форме. Евхаристија је једини историјски простор човековог постојања у коме изрази „отац“, „браћа“ итд. одбацују своју биолошку искључивост и значење и објављују, као што смо видели, однос слободне и саборне љубави.⁵³ Светоотачко богословље је у Евхаристији видело историјско остварење философског начела које обухвата појам личности, начела по коме ипостас појављује целину своје природе а не њен део. У Евхаристији се Христос „дели и не раздељује“ и оваки заједничар постаје цео Христос и цела Црква. Отуда је еклисијални идентитет у свом исто-

⁴⁸ Св. Максим Исповедник у својој „Мистагогији“ (4, PG 91, 672B—C) примењује саборност Цркве на битијно устројство сваког верника.

⁴⁹ Схватање Тејара де Шардена о човеку нема никакве везе са светоотачком теологијом.

⁵⁰ Овде се налази и суштинска разлика између хришћанства и марксизма.

⁵¹ *Посланица Јеврејима* (11, 1) употребљава израз „ипостас“ управо у смислу који покушавамо овде да опишемо, тј. као онтологија која свој корен има у будућности, у есхатологији.

⁵² Израз „Црква“ и те како је везан за чињеницом евхаристијске заједнице, у својој првобитној хришћанској употреби. О томе види у нашем раду: „Јединство Цркве у божанственој Евхаристији и Епископу у току прва три века“, Атина, 1965. стр. 29—59.

⁵³ Ако је Молитва Господња, као што изгледа, стварно била од самог почетка евхаристијска молитва, од особитог је значаја то што се у њој појављује израз „Оче наш који си на небесима“, очевидно ради прављења разлике у односу на земаљског оца сваког верника. Илустративна је и историја употребе израза „отац“ за клирике: У почетку се употребљава само за епископа, баш због тога што једино он седи „на месту Бога“ — *εις τόπον θεού* — (Св. Игњатије Богоносца) и приноси Евхаристију, а преноси се и на презвитера када и он, стварањем парохија, преузима руководну улогу у евхаристијској заједници. Што се пак тиче саборности евхаристијске заједнице, тј. превазилажења природних и социјалних под-

ријском остварењу — *евхаристијски*. Тиме се објашњава чињеница да је Црква у Евхаристији објединила сваку своју свепитену радњу која има за циљ да човек превазиђе своју биолошку ипостас и да постане истинска личност. Такве су свештене радње оне које називамо „тајнама“. Тајне које нису повезане са Евхаристијом благослов су и потврда која се даје природи као биолошкој ипостаси. Када се пак оне споје са Евхаристијом постају не просто благослов и афирмација (потврда) биолошке ипостаси него њено *превазилажење* и *есхатологизирање*.⁵⁴

Управо овај есхатолошки карактер Евхаристије помаже нам да одговоримо на питање: какав однос постоји између еклисиолошке и биолошке ипостаси. Евхаристија није само сабрање „на истом месту“, тј. историјско остварење и откривење човековог есхатолошког постојања: она је истовремено и *двиг*, *кретање* ка томе остварењу. Сабрање и *двиг* су два основна својства Евхаристије, која су нажалост доста заборављена у новијем догматском учењу, чак и православном. А претстављају главни стожер светоотачког евхаристијског богословља.⁵⁵ Ово двоје је уосталом и чине *Литургијом*. Овај литургијски динамички *двиг* напред Евхаристије, ова њена есхатолошка усмереност, посведочује да еклисијална ипостас у својој евхаристијској појави није од овога света, да припада не просто историји него есхатолошком превазилажењу историје. Еклисијална ипостас потврђује да је човек *личност*, *личност* која има свој *корен* у будућности, стално се *надахњује*, боље *речено*, *одржава* и *храни* *будућношћу*. *Истина* и *онтологија личности* припадају *будућности*, *иконе* су *будућности*.⁵⁶

Шта значи управо за човеково постојање ова „ипостас“, која је ... „основ свега чему се надамо, потврда ствари невидљивих“ (Јевр. 11, 1)? Не враћа ли нас ово стање у трагедију личности?

војености, нека буде истакнут древни строги канонски поредак вршења само једне Евхаристије на истом месту истог дана. Ова уредба (која се данас „вешто“ избегава додавањем нове трпезе и другог свештеника у истом храму истог дана), управо је имала за циљ да практично омогући учествовање свих верних једнога места у истој евхаристијској заједници. Остављамо на страну новији обичај да се Литургија служи само одређеним класама хришћана, било социјалним (за студенте, научнике итд.) или природним (за малу децу, родитеље и сл.) или специјално за чланове тзв. братстава. Овде се ради о увођењу јереси у Православље, о негирању саборности свхаристијске заједнице.

⁵⁴ О томе да су Тајне некад биле повезане са Евхаристијом, в. П. Трембела, *Св. Евхаристија у време њене повезаности са другим Тајнама и светотајинским чиновима, Евхаристијос томос* у част А. Аливизатоса, 1958, стр. 462—72). Богословски значај ове литургијске чињенице је огроман. Нпр. било би погрешно да се на Брак гледа као на просту и благосиљање једног биолошког факта. Спојен са Евхаристијом Брак представља подсетник да иако младенци имају благослов да образују сопствену породицу, ипак крајњи и суштински сплет односа који сачињава њихову ипостас није породица, него Црква, онако како се она манифестује у свхаристијском сабрању. На ово есхатолошко превазилажење биолошке ипостаси младенаца указује се и „овенчавањем“ младенаца. Но од момената у који се Брак одвоји од Евхаристије оно се губи суштински и битијно.

⁵⁵ У *Мистагогији* Св. Максима Евхаристија је схваћена као *двиг*, као *кретање* ка „крају“. Ова димензија Евхаристије слаби у тумачењима Св. Литургије пред крај Византије, да би се у новијим догматским приручницима потпуно изгубила.

⁵⁶ Изворну светоотачку (могли би смо рећи и „библијску“) онтологију резимира филозофски Максим Исповедник када поистовећује истину бића са будућношћу, са последњом стварношћу — *Τά ἔσχατα*: „Сенка је оно што припада Старом а икона оно што припада Новом Завету, истина пак — стању будућег века“ (*Схол. ис еклисиаст. Јерарх.*, 3, 3, 2, ПГ. 4, 137D).

Наравно да овај есхатолошки карактер еклисијалне ипостаси садржи у себи једну врсту дијалектике, дијалектику између „већ” и „још не”. Ова дијалектика прожима Евхаристију.⁵⁷ Ова дијалектика чини да човек као личност увек осећа да његова стварна домовина није овај свет, што се изражава као његово негирање утемељења сигурности, ипостаси личности у овом свету, у постојећој стварности и у вредностима овога света.⁵⁸ Еклисијална ипостас, као превазилажење биолошке, црпи своје биће из бића Божјег и из онога што ће она сама бити на послетку свега. Управо то и чини еклисијалну ипостас подвижничком.⁵⁹

Подвижнички (аскетски) карактер еклисијалне ипостаси не заснива се на негирању света или саме биолошке природе постојања.⁶⁰ Он представља негирање биолошке ипостаси. Биолошку природу — φύσις — прихвата, хоће, међутим, да је ипостазира (утемељи) на не биолошки начин, да је учини да заиста јесте, да јој даде истинску онтологију, тј. живот вечни. Зато смо напред казали да не треба да буду напуштени ни ерос ни тело, него да буду ипостазирани (утемељени) „начином постојања” еклисијалне ипостаси. Подвижнички карактер личности, који происходи од евхаристијског облика еклисијалне ипостаси пројављује истинску личност управо тада када не негира него еклисијално ипостазира (утемељује, заснива) ерос и тело. Сагласно ономе што смо досада рекли ово у основи значи практично следеће: Ерос као екстатички двиг — κίνησις — људске личности црпећи своју ипостас из будућности, како се открива у Светој Тројици, ослобађа се од онтолошке нужности и више не одводи у искључивост коју диктира природа, него постаје двиг, кретање слободне љубави саборног карактера. А то значи: љубави, која премда може да се сконцентрише на једну личност, као појава и израз целе природе, ипак види у тој личности ипостас у којој она воли, у којој се ипостазирају у једносуду на њу сви (људи) и сва

⁵⁷ Види нпр. већ у Јовановом Откровењу: У њему ништа није сигурније од Христовог присуства у Евхаристији, па ипак глас: „дођи Господе!” и потврда: „долазим брзо!” (22, 8—20), претварају већ сада Присутног у Очекиваног или још боље, чине га присутним управо као Очекиваног (ср. Дидахи, 9 и 10).

⁵⁸ На тај начин, на пример, може бити схваћено зашто је „корен свих зала среброљубље” (1 Тим. 6, 10), и зашто богатство искључује из Царства Божјег (Лк. 6, 24). Овде се не ради о етичком преступу него о постављању ипостаси бића, његове сигурности, у овај свет, у суштину — οὐσίαν — а не у личност — πρόσωπον. Ради ли се о простој случајности то што је веома рано израз „суштина” почео да означава такође поседовање, имање? (В. Лк. 15, 12; ср. Еврипид, Ир, 337; Аристофан, Еккл., 729).

⁵⁹ Смисао подвижништва (аскетизма) се састоји у томе да уколико се мање утемељује ипостас на природи, суштини, утолико више се ипостазира (утемељује) као личност. На тај начин подвижништво не негира „природу” али је ослобађа од онтолошке нужности биолошке ипостаси, чини је да заиста јесте. Сувишно је истаћи да ово није довољно за превазилажење биолошке ипостаси, ако природа истовремено не буде ипостазирана у евхаристијској заједници. Аскетизам као превазилажење биолошке ипостаси имају да покажу и други, нехришћански, сотериолошки системи. Међутим, позитивну страну овог превазилажења како смо га мало пре описали, доводећи га у везу са Евхаристијом, нуди и даје само Црква (С тачке гледишта историјске феноменологије религија требало би већ једном схватити да једино Евхаристија, правилно схваћена, представља специфичну одлику хришћанства). Без подвижничке (аскетске) димензије личност је несхватљива. Но ипак на крају место и простор откривења личности није место аскезе него Евхаристија.

⁶⁰ „Логос природе” нема потребу за променом; „начин природе” се у њој нуждава. Максим Исповедник, Апор. 42 (PG 91, 1340BC, 1341C).

(бића).⁶¹ Тело пак као ипостасни израз, појава човекове личности ослобађа се од индивидуализма, егоцентричности, постаје по преимућству пројава заједнице — тело Христово, тело Цркве, тело Евхаристије. Тако се на опиту потврђује да тело само по себи није непативан појам, искључив, него баш обратно: појам заједничтва и љубавности. У самој својој ипостаси тело заједно са својом индивидуалношћу и одстојањем од других бића превазилази чак и овоју распадљивост, тј. смрт. Пошто се као тело заједнице показало слободно од закона своје биолошке природе, односно индивидуалности и искључивости, зашто онда да се на крају не покаже слободно од тих закона и у вези са смрћу која није ништа друго по друга страна исте медаље? Човеково екзистенцијално постојање, његово ипостасирање на евхаристијски начин, представља тако гаранцију, „залог“ коначне човекове победе над смрћу. Та победа неће бити победа природе него личности, те према томе победа човекова над својом самодовољношћу. Али човека у његовом ипостасном јединству са Богом, тј. победа Христа као човека светоотачке теологије.

Управо се по овоме разликује евхаристијска ипостас од трагичне личности хуманизма. Значи по томе што без обзира на то што доживљава снажно и потпуно трагичност биолошке ипостаси — отуда и његов аскетизам — она не црпи своје биће од онога што сада јесте него је онтолошки укорењена у будућност, чију гаранцију и залог (предукус) представља васкрсење Христово. Кад год доживи у Евхаристији опит ове ипостаси човек се утврђује у својој сигурности да личност којју ипостасира (утемељује) љубав, ослобођена од биолошке нужности и искључивости, неће коначно умрети. Када евхаристијска заједница одржава живим памћење на наше вољене, мртве и живе, она не негује некакво психолошко сећање: оно је онтолошки чин, сигурност да личност има коначну реч над природом, баш онако као што је имала и првобитну у Богу Творцу. Вера у стварање ни из чега, библијска вера, сусреће се тако са вером у онтологију, вером јелинском, да би дала људском постојању и мишљењу најдрагоценије и најскупље благо: појам личности. Ово и ништа мање од тога дугује свет теологији Отаца Истока.

превод са грчког
Епископ Амфилохије

⁶¹ У томе се састоји велики екзистенцијални значај светоотачке Христологије: могућност личности да воли само у једном лицу све и сво својство Бога, који као Отац док ипостасира и воли само једног Сина („Јединородног“) може „у Сину“ да воли и да даје ипостас целој творевини („све је у Њему заједно настало“, Кол. 1, 18).