

УДК 27-18
27-9"01/07"

DOI: 10.5937/sabornost1913009Z

Оригинални научни рад

Јован Зизијулас

Атинска академија наука, Атина

Светоотачка антропологија и модерни свет

Abstract: Напредак науке и технологије и с тим неминовни биоетички проблеми, наставак конфликта међу индивидуалним и колективним интересима, драматична криза по питању самог идентитета људског бића, и криза која је можда и најозбиљнија од свих ових, а то је она која се тиче односа човечанства према свом природном окружењу — све ово — позива на хитну и дубоку рефлексiju на питање о идентитету човечанства и о његовој улози и одговорности у свету данас. Ова ситуација, такође, изазов је и за патристичку теологију, да промисли сопствену улогу и одговорност данас. Патристичке студије традиционално су третиране као један историјски предмет. Оваквом разумевању о патристичком академизму, које још увек заступају чак и еминентни специјалисти на овом пољу, снажно се противио теолог коме је посвећена ова студија, тј. Георгије Флоровски.

Key words: светоотачка антропологија, модерни свет, Георгије Флоровски, ratio, личност.

1. Увод

Говорило се да ће, док је двадесети век хришћанску теологију углавном посветио еклисиологији, садашњи век бити век антропологије. Ово је, наравно, једно претерано упрошћавање, но, ни у ком смислу не и претеривање. Донекле интроспективна заокупљеност екуменског покрета у претходном веку, оправдавана потребом за појашњењем самосвести подељених хришћана у њиховом екуменском сусрету, сада је присиљена да простор и приоритет посвети горућим проблемима са којима се човечанство суочава у наше време, при чему, чини се, средиште свих ових проблема јесте питање места и одговорности човечанства у свету. Напредак науке и технологије и с тим неминовни биоетички проблеми, наставак конфликта међу индивидуалним и колективним интересима, драматична криза по питању самог идентитета људског бића, и криза која је можда и најозбиљнија од свих ових, а то је она која се тиче односа човечанства према свом природном окружењу — све ово — позива на хитну и дубоку рефлексiju на питање о идентитету човечанства и о његовој улози и

одговорности у свету данас. Хришћани су, данас, позвани, не само да се, просто, међусобно уједине, већ и да се уједине наспрам ових савремених проблема. На тај начин, антропологија постаје централни фокус екуменизма у нашем времену.

Ова ситуација, такође, изазов је и за патристичку теологију, да промисли сопствену улогу и одговорност данас. Патристичке студије традиционално су третиране као један историјски предмет. Под утицајем осамнаестовековног историцизма, изучавање отаца имало је за циљ обнову светоотачке мисли онакве каква је она била у своје време. Било какво увођење каснијих, илити модерних идеја и проблематика у патристичка истраживања, бивало је под претњом оптужбе за „анахронизам“ и „лош патристички академизам“. На све то, слоган: „Натраг ка оцима!“, који се појавио у англиканским круговима деветнаестог века, био је поздрављен са ентузијазмом, али је одвео до нечега попут „патристичког фундаментализма“, који је свако увођење модерних идеја и терминологије у излагање и представљање светоотачке мисли сматрао контаминацијом светоотачког предања.

Оваквом разумевању о патристичком академизму, које још увек заступају чак и еминентни специјалисти на овом пољу, снажно се противио теолог коме је посвећена ова студија, тј. Георгије Флоровски. Вредно је присетити се онога што је он имао да каже по овом питању. Познавање отаца, пише он:

„...не може се постићи никаквим сервилним понављањем патристичког текста, као што је то немогуће ни помоћу библијског фундаментализма... Сервилност је страна и Библији и оцима. Они су, наиме, били одважни, храбри и рискантни трагачи за божанском истином... Никаква обнова није могућа без повратка изворима. Но, она мора бити повратак изворима, „Студенцу воде живе“, а не просто повлачење у библиотеку или музеј часних и поштовања достојних, али неживих реликвија.“

Ове речи позивају на потребу тумачења светоотачке мисли, тј. да се на академску патристику примени оно што се данас назива ерминевтиком. Историцистички приступ, који пориче сваку употребу модерних идеја приликом бављења текстовима из прошлости, у наше време је снажно прозван као један погрешан приступ предању. Као што је то еминентни немачки философ последњег века, Ханс–Георг Гадамер, добро показао, ми никада не можемо заиста сазнати неко дело из прошлости, сем ако га не ставимо у „хоризонт“ сопствених интересовања и ако му не поставимо наша питања. Свака оваква ерминевтика захтевала би фузију хоризонта прошлости са хоризонтом садашњости, фузију наших егзистенцијалних интересовања и питања.

Само применом ове методе можемо доћи до релевантности светоотачке антропологије, што је и циљ овога предавања. Оци су развили своју

антропологију као одговор на изазове свога времена. Да би њихова гледишта била релевантна за наше време, она се морају ставити у релацију са нашим савременим питањима. Само на овај начин биће избегнуто да претворимо оце у „часну реликвију“, да се послужимо илустрацијом о. Флоровског, те да они за нас постану „Студенац воде живе“, на коме можемо утолити своју жеђ.

Наш задатак у овом предавању биће да оцима Цркве поставимо одређена питања која се тичу антропологије, а у погледу добијања одговора на данашње проблеме на ову тему: како би светоотачка антропологија одговорила начину на који модерни свет схвата и третира људско биће, посебно имајући у виду да је модерни свет формирала западна култура? Очигледно, услед ограниченог времена за ово наше излагање, релевантним проблематикама ове изузетно обимне теме можемо се бавити само селективно и прилично генерално. Но, надамо се да ће питања која будемо поставили и о којима будемо дискутовали, иако не на академски исцрпан начин, понудити неке индикације поруке коју би светоотачка мисао могла пружити за нашу ситуацију.

2. Дефинисање човечанства у светоотачкој мисли

„Шта је човек да га се сећаш?“, пита псалмопевац Бога (Пс 8, 4), а исто питање понавља и аутор *Посланице Јеврејима* (2, 6). Како дефинисати људско биће?

Постоје два начина дефинисања било чега, тј. утврђивања идентитета нечега. Један је да нешто изолујемо, описујући његове квалитете и доводећи га у контраст са осталим постојећим стварима. Овај приступ фаворизовао је и примењивао Аристотел, који је своју епистемологију темељио на *τόδε τί*, тј. на том „нечему партикуларном“, што би требало да буде полазиште нашег посматрања у погледу утврђивања његове суштине (*οὐσία*), његових квалитета, итд.

Други начин идентификовања нечега јесте стављањем тога у *однос* са другим стварима, те утврђивањем његовог идентитета кроз његове односе. Овај приступ тежи да буде све доминантнији у данашњој науци, посебно услед Ајнштајнове теорије релативитета и квантне физике. Сходно овом приступу, ништа не може бити дефинисано по себи, као једна изолована индивидуа, будући да је свет у коме живимо један испреплетани универзум у коме све зависи од нечега другог — идентитети нису у-*сйановљени* (*instituted*) већ са-*сйављени* (*constituted*).

Но, за светоотачку антропологију упечатљиво је карактеристично да приликом дефинисања људског бића, она увек њега смешта у однос са не-људским ентитетима. Тако, Свети Григорије Богослов описује људско биће као:

„...животињу која је сачињена и од невидљиве и од видљиве природе... као неки други космос, у малом велики... земаљско и небеско, привремено и бесмртно... животињу која обитава овде, а иде другде, која стреми Богу, бива обожавана (θεοούμενον)...“.

Стога, према Светом Григорију, људско биће не можемо идентификовати, осим ако га истовремено не доведемо у везу са животињским светом и са Богом. Било какво изоловање човечности од остатка животиња (и сходно томе, од остатка материјалне твари) и Бога, довело би до изопачења, као и до коначног губитка људског идентитета.

Ову релациону идентификацију човечности, оци су примењивали и онда када су човечности приступали као партикуларној природи, одвојено од других „природа“. Следећући Аристотелу и преовлађујућем философском језику њиховог времена, оци би ствари идентификовали говорећи о њиховој „природи“ (φύσις) или „суштини“ (οὐσία). Овај термин коришћен је са циљем да укаже на границе извесне постојеће ствари, иза којих њен специфичан идентитет бива изгубљен. Онтолошки је недопустива било каква конфузија природâ. У светоотачкој антропологији било је уобичајено говорити о „људској природи“ као тотално другој у односу на божанску природу или у односу на природу животиња. Али, чак и онда када су упућивали на људскост као на „природу“, оци би хитро за њу уводили и релациони карактер — људскост поседује у својој природи квалитете који по природи припадају и Богу (као што је то самовласност — *αὐτεξούσιον*, разум — *λόγος*, итд) и ирационалним животињама (материјалност, итд). Човечја природа истовремено је способна да буде и Бог и животиња. Људска природа је, тако, друго него Бог и животиње, при чему је и *сједињена* са оба у нераскидивом односу.

Оци су ову релационост примењивали и онда када би упућивали на конституисање човечности, тј. онда када „анализирају“ људско биће у његовим компонентама. Добро је познато да су неки од отаца, о човечности говорили као о оној која поседује дводелни састав (тело и душа), док су неки други преферирали троделни (тело, душа и дух). У оба случаја, задржавана је повезаност и са Богом и са животињском природом: у првом случају, тело повезује човечанство са животињама, а душа са Богом; док, у другом случају, тело и душа су ти који везују човечанство за животиње, док је Дух повезује са Богом (нпр. Свети Иринеј).

Иста међузависност примењује се, такође, и на однос између тела и душе у људском бићу. По речима Атинагоре Атинског, из другог века по Христу:

„...ни природи душе самој по себи, ни природи тела, није Бог понаособ даровао самостално биће и живот, већ само људима који се састоје из душе и тела“.

И како то о. Флоровски тумачи:

„Човека више неће бити ако се наруши пуноћа овог састава“,

јер као што је написао другде:

„Тело без душе је леш, а душа без тела је фантом“.

Чак и онда када оци говоре о преживљавању човечје душе после смрти, они ово чине имајући у виду васкрсење тела које ће поново дати потпуни идентитет људском бићу. Како то, опет, Атинагора пише:

„Ако нема васкрсења природе људи, онда више неће остати ни људи“.

Следујући овом релационом приступу људском бићу, светоотачка антропологија се може исправно разумети уколико се смести у перспективе које дајемо у наставку.¹

2. 1. Теолошка ѿерсиѿекѿива

Ова перспектива је у светоотачком периоду била изражена кроз идеју о људском бићу као „икони Божјој“. Према причи из *Посѿања* (1, 26), Бог је створио људско биће „по свом лику и подобију“ — идеја коју су оци наширико користили у различитим значењима (Свети Епифаније из Саламине, у четвртном веку, набраја двадесет и пет оваквих значења наведеног израза). Сва ова значења сажимају се у истом принципу: антропологија мора бити смештена у теолошку перспективу — човечност, изван свог односа са Богом, губи или изопачује сопствени идентитет.²

2. 2. Социјална ѿерсиѿекѿива

Релациони карактер светоотачке антропологије захтева разумевање човечности, не само у контексту њених релација са Богом, већ и у релацији људских бића међу собом. Ово је директна последица, с једне стране идеје *imago Dei* и, са друге стране, *јединствa људске ѿприроде*. Ову двоструку везу, као посебно истакнуту, налазимо код Светог Максима Исповедника, који у људској природи види одраз Божјег светотројичног живота — *imago Trinitatis*, како то износи Л. Тундберг, те сматра да је подела међу људским бићима претња самој људској природи. То наводи овог светог оца да *људав* сматра највишом формом израза јединства људске природе, док је опозит *људави*, *самољудље* (*φιλαυτία*) дезинтегрише. Стога, свака сепарација људског бића од његових ближњих људи доводи до губитка или изопачења самог човечјег идентитета.³

2. 3. Космолошка ѿерсиѿекѿива

Овај релациони карактер човечности шири се и на читаву материјалну природу: пре свега на остале животиње, али и на створени универзум у

¹ В. Зизијулас, 2016, стр. 9–16.

² В. Ζηϊουλας, 2014, стр. 43–52.

³ Уп. Зизијулас, 2013, стр. 1–5.

целини. Видели смо да Свети Григорије Назијанзин не оклева да људско биће назове „животињом“, као што је то чинио и Свети Иринеј пре њега, као и други оци. Ова веза човечности са животињским светом има везе са идејом „иконе Божје“, посебно у антиохијској светоотачкој традицији (Свети Јован Златоусти, Диодор Тарсијски, Теодорит Кирски и др), који су „икону Божју“ видели у доминацији човечанства над животињама и бризи за њих, док је у једној другој традицији, чији је представник углавном Свети Максим Исповедник, човечанство повезано са читавим космосом, као један „микрокосмос“, будући да у себи сумира читаву творевину. У једном задивљујуће дубоком виђењу, овај отац повезује човечанство са функцијом превазилажења и исцељивања подела између створеног и нествореног постојања, неба и земље, умне и чулне природе, мушкарца и жене, итд, тј. са улогом *посредника* између творевине и њеног Творца, као *locus* јединства Бога и света.

Реализација ове мисије намеће на човечанство огромну одговорност, која би могла бити преузета само уз сагласност човека. Тако, као услов *sine qua non* човековог постојања искрсава *слобода*, коју светоотачка антропологија везује за „икону Божју“ (Григорије Ниски) или за саму људску природу. Слобода је изворно требало да служи позитивној сврси, тј. повезивању творевине са Богом кроз човечанство, а не негативној, као „слобода избора“, која се појавила као резултат одбијања да се испуни ова мисија (*Паг*).

2. 4. *Есхатолошка њерсејективна*

Максимова визија човечности као „микрокосмоса“ и „посредника“, са позвањем да творевину сједини са Богом, имплицира да је људском бићу од Бога дата *мисија* коју треба да испуни — постојање човечанства свезано је са *сврхом* (*σκοπός*). Ово смешта човечност у један динамични процес, тј. у курс *времена*, чиме она постаје једно *историјско* постојање. У том смислу, Свети Максим васпоставља антропологију Светог Иринеја, према коме је Адам створен од Бога као дете, с циљем да расте и сазрева у времену, да би на крају био обожен. Време и историја су, стога, конститутивни елементи бивања човеком, с обзиром на то да су неопходни услови за испуњење сврхе, а стога и *смисла* људске егзистенције.

Асоцирање људске историје са *позивом*, *мисијом*, *сврхом* и *крајем* (*τέλος*) доводи антропологију у ситуацију неопходности есхатолошке димензије. Управо крај (сврха) даје смисао људској егзистенцији. Смисао бивања човека проистиче из краја, из сврхе због које је човечанство створено. Будући, пак, да је овај крај јединство човечанства, а кроз то и јединство творевине са Богом, бити човек нужно значи „усличњење Богу“ (*καθ' ομοίωσιν*), *деификацију* (обожење).

Светоотачка антропологија, на тај начин, карактеристична је по захтеву за *максимализмом*. Да ли је модерен свет спреман да ово прихвати? Биће вредно да се касније и ближе осврнемо на ову проблематику.

2. 5. Христолошка ѿерсијективна

Идеја да ми нисмо заиста људска бића све док не нађемо „починак“ (да се послужимо изразом који је посебно волео Свети Максим) у Богу, сједињени са њим и суделујући у његовом животу, може звучати као нека фантастична теорија, све док се не смести у перспективу *христологије*. Оци, а посебно Свети Максим, своју антропологију обожења црпе из христологије. Људско биће које је потпуно сједињено са Богом је *Христос*, управо због тога што се у њему реализује деификација човечанства. Све антрополошке перспективе на које смо упутили састају се у христологији: људско биће дефинисано је кроз свој однос са Богом, са другим људским бићима и са осталом творевином као историјском реалношћу, у којој је крај, за који је човечанство створено, реализован. Светоотачка антропологија, ултимативно се подударе са христологијом. Христос у себи открива шта значи бити човек.

2. 6. Егзистенцијална ѿерсијективна

Максималистичка антропологија која, у целокупној творевини, уздиже човечанство до највишег нивоа, све до божанског статуса, изгледа да противречи људском бићу онаквом каквим га знамо и доживљавамо у животу. Оци нису игнорисали, нити занемаривали ово емпиријско човечанство, које је контаминирано грехом, пропадљивошћу, страдањем и смртношћу. Но, иако овај тип човечности изгледа као да је онај реални, оци би га сматрали изопачењем истинског човековог идентитета. Актуелна човечност нашег искуства је оболела и потребује да буде исцељена и подигнута у стање које јој је Бог наменио приликом стварања. Дobar део светоотачке антропологије, посебно оне коју налазимо код аскетских духовних отаца, посвећен је васпостављању човечанства у његову истинску природу. Васпоставља, међутим, претпоставља јасно знање о томе шта је истинска човечност и шта је, заправо, пошло наопако у људској егзистенцији, узрокујући садашње стање греха, пропадљивости и смртности.

Ако Пад дефинишемо као захтев људског бића да буде Бог, тј. коначна референтна тачка у творевини, испоставља се да Адамова непослушност није морални проблем, већ онтолошки. Чини се да је управо ово било становиште, нарочито грчких отаца, који смрт нису видели као казну за непослушност, већ као рану која је нанета нашој природи, оболелост услед пропасти наше свезе са Богом и творевином. У коначној анализи,

Пад није ништа друго до слом и дезинтеграција релационе структуре човековог идентитета.⁴

3. Идентификација људског бића у модерном свету

Схватање људског бића у модерном свету формирали су разноврсни фактори и интелектуални трендови. У наставку ћемо изложити оне који су на формирање модерне антропологије утицали на одлучујући начин.

3. 1. Усион и уједињавање рационализма

Схватање људског бића као „рационалне животиње“ (*ζῷον λογικόν*) не појављује се први пут тек у модерној ери. То је користио Аристотел у класичној Грчкој, а опстало је као кључни појам и у периоду патристике и у средњовековној мисли. У свим овим случајевима, *λόγος* или разум коришћен је како би указао на везу између људског бића, Бога и твари — кроз свој разум, људско биће поседује капацитет односа са Богом и остатком света; људско биће стиче функцију *λόγος*-а, бивања релационим и уједињујућим, на шта би могао указивати и санскритски корен ове речи (*leg*). Тако је за Старе Грке *λόγος* увек био *ξύνος* (=обједињујући), способност људског бића да „многе“ доведе у „јединство“ (у космосу, као и у држави — *πόλις*-у), а за грчке оце веза између творевине, човечанства и Бога (*λόγοι* творевине сједињени у *Λόγος*-у Божјем — Свети Максим Исповедник). Средњовековна схоластика је, такође, задржала овај релациони карактер разума, смештајући га у шири контекст појма Бића.

Изгледа да је ова релациона и уједињујућа функција разума изгубљена у модерним временима. Већ се за најистакнутије мислиоце просветитељства, разум идентификовао са *когнитивним судом* људског бића, његовим капацитетом да разазнаје између истине и лажи (Декарт), или да калкулише (Хобс), или да препознаје узроке ствари и њихове последице, „to reason“ (Лок), итд. Ова повезаност разума са капацитетом интелекта да „логички“ аргуменује, изгледа да се утврдила као преовлађујућа, ако не и ексклузивна у нашем језику.

Међутим, ово схватање разума као функције „когнитивног суда“ произвело је драматичне последице по оно што смо назвали „релационом“ дефиницијом људског бића. Да би био прихватљив, наш однос са Богом, као и наш однос са остатком творевине мора проћи кроз овај когнитивни суд људског разума. Кант ће дозволити религији да функционише „само унутар граница разума“, хришћанска теологија треба да подлеже изазову покушаја продуковања рационалних аргумената за Божју егзистенцију (апологетика), или да дозива природне науке у подршку, као што је то случај са Њутновом физиком. Иста ова сувереност људског разума требало је

⁴ B. Zizioulas, 2012, стр. 1–14.

да доминира и нашим односом са природом. Францис Бекон ће позвати људско биће да третира природу као свог „роба“, а Декарт ће нас посаветовати да постанемо „*maîtres et possesseurs de la nature*“, док ће нас Кант позвати да будемо „судије“ природе, изводећи је пред трибунал човековог разума. Наш модерни свет је следовао њиховом савету, и сада, актуелном еколошком кризом, отплаћујемо цену тога.

3. 2. Усион њсихолоије

Схватање људског бића као онога које поседује *душу* која га издваја од животиња, сусреће се код отаца у више наврата. Као што смо запазили у претходном одељку, иако је за њих било уобичајено да говоре о бесмртности душе, морамо бити обазриви да ово њихово виђење не поистоветимо са оним Платоновим, будући да би их њихова вера у васкрсење тела онемогућила у нечему таквом — да људско биће поимају као идентично његовој души. Наравно, увек је постојала извесна платонистичка тенденција, посебно у оригенистичкој традицији, али као што је то показало исихастичко монаштво четрнаестог века, наш однос са Богом, чак и као молитва, мора проћи кроз *шело* такође.

Код грчких отаца није било интроспективне претраге по човековој души, као средству одношења са Богом. Овако нешто први пут (?) налазимо код Светог Августина, у његовим *Исијовесћима*, да би потом то доспело и до модерних времена, укључујући и наше дане. Но, док је код Светог Августина била употпуњена веома снажном и дубоком теологијом заједнице и односности, у модерним временима, ова унутрашњост задобила је јако индивидуалистички карактер, што је водило раздвајању људског бића и од Бога и од осталих људских бића, а да и не говоримо о материјалној твари. Тако, од суверености разума, одведени смо у сувереност *савести* — људска бића се од осталих бића издвајају својом савешћу, која тиме постаје *судија* који суди шта је исправно, а шта погрешно — идеја која нас је увела у лавиринт модерних виђења моралности, као што то Аластер Мекинтајер у свом *After Virtue* излаже и о чему луцидно дискутује. Тако, савест је заузела место и Бога и ближњих људи, те тежи да дефинише постојање човека по себи.

Ова интроспективност људског бића, свој врхунац је достигла модерном *псиhoанализом*. Идеји савести, додата је идеја *самосвести*, која је, потом, услед појаве научног бављења истраживањем дубина људске душе, замењена *несвесним*, а у циљу објашњавања специфичних форми понашања и лечења услова који узрокују душевни бол и обољења. Без намере да минимализујем или потценим важност ове науке, не могу да не приметим њену повезаност са доприносом антропологији која је центрирана у *ego*-у. Није овде искључена релационост у схватању људског бића, јер се *ego* формира и конституише управо кроз истраживање нечијих односа. Ипак,

остаје да и у овој инстанци, као и у случају рационализма, управо људско биће, само по себи конституише осу сопственог идентитета.

3. 3. Доминација технологије

Нема, вероватно, ничега карактеристичнијег за наш модерни свет од доминације технологије. Ова доминација је тако моћна и широко распрострањена, да људско биће има тенденцију да буде зависно од ње у скоро сваком аспекту свог живота. Ова зависност, која у неким случајевима доводи и до тоталне обузетости, вероватно ће постати — ако ствари наставе да се развијају у тренутном смеру — један аспект људског идентитета по себи.

Корене модерне технологије треба тражити у успону рационализма, о чему смо претходно говорили. Схватање људског разума у оквирима његове способности да посматра свет утврђујући узроке и последице, калкулишући, мерећи, итд, довела је човека до тога да природу третира као нешто што треба бити рачунато, мерено и мапирано, а у коначном исходу: предвиђено, контролисано, интелигибилно и корисно.

Ово значи да се светоотачко виђење творевине, као оне која своју интелигибилност црпи из теологије која проистиче из њеног односа са Богом и човечанством, више не би дотицало антропологије. Како је то видео Макс Вебер, у модерним друштвима, узвишене, крајње вредности повлаче се из јавног живота у приватну сферу, остављајући јавном животу да буде организован око појмова инструменталне рационалности и бирократске ефикасности. Људско биће брутално интервенише у природне законе, црпећи од природе енергију и друге квалитете како би их складиштило и користило у друге сврхе од оних које је сама природа намерила (према Хајдегеру, управо је ово оно што разликује модерну технологију од оне раније), па, чак, и мења базичне законе природе, као што постоји тенденција да такав случај буде са биотехнологијом у наше дане.

Када дођемо до дигиталне технологије, која сада конституише неодојиву компоненту наших живота, веза људског бића са материјалним светом скоро у потпуности ишчежава. Ова врста технологије темељи се на „дематеријализацији“ материје, чинећи да су наша тела, чак, и сувишна у комуникацији. Људски односи збивају се на интернету, мноштво људи тврди да има хиљаде „пријатеља“ преко *Facebook*-а, иако, чак, никада, ни са ким од њих нису ни руке протресли — и све се ово дешава у трену у коме се свет припрема да у свом животу пожели добродошлицу вештачки интелигентним бићима, а нешто (или неко?) од тих је већ ту. Да ли је ово крај *homo sapiens*-а, људског бића какво смо познавали? Неки мислиоци, попут Харарија, изгледа тако мисле. Свакако, изгледа да је ово крај људског бића какво су оци познавали...

4. Ка једној ерминевтици светоотачке антропологије

Имајући у виду овакав развој догађаја, поставља се питање: може ли уопште светоотачка антропологија имати било какву релевантност у нашем времену? Сигурно, језик у коме је ова антропологија била изливена, данас нема потребе упошљавати, сем што то треба да чине патролози, чији задатак и јесте да изнађу и утврде начин на који су оци изражавали своју веру у свом времену. Ово не би требало применити само на терминологију, већ и на саме *појмове* које су оци користили у својој антропологији. Познато је да су оци, првенствено у свом напору да ерминевтички приступ примене на Библију и на предање које су примили, од наука и философија свога времена позајмљивали антрополошке појмове и идеје које модерне науке не би сматрале одговарајућим за изражавање сопствене антропологије. Појам „душе“, на пример, који су оци позајмили из (у основи платонистичке) антропологије свог времена, а како би протумачили библијско *perphesh/ψυχή*, данас би се могао израдити другим термином, који би био сагласнији актуелним научним гледиштима, пре чему се не би изгубило значење које је тај појам требало да изрази у својој библијској и светоотачкој употреби.

Међутим, да би смо извршили „трансфер“ нечега из прошлости и учинили га релевантним за садашњост (што и јесте задатак *ерминевтике*), не би било довољно заменити старе термине или појмове неким савременим (то би био посао *ејзејезе*). Ерминевтици је потребно смештање прошлости и садашњости у општи концептуални контекст (или *хоризонт*), који ће прошлост учинити релевантном у двоструком смислу: њене интелигентности и њеног егзистенцијалног значаја.

Као што смо видели у овој нашој представци светоотачке антропологије, према оцима људско биће се исправно дефинише само кроз своје релације: *нису човек ако немаш однос илији ниси у односу са Богом, својим ближњим људима и остварењем материјалне ствари*. Ови односи су конститутивни за бивање човеком. Човек је слободан да изабере да нема односе на овај начин, но ово ће га довести и до тога изабере да не буде људско биће у правом смислу те речи.

У модерном свету, људско биће није дефинисано на овај начин. Данас, људско биће заузима прво место, а његови односи са Богом, другим људским бићима и творевином следе као *слободни избори* индивидуе. Бог, други и било шта не-човечанско може, чак, бити и претња по људски идентитет (сетимо се Сартровог: „Други је мој пакао.“). Бити човек, значи бити слободан да, чак, ни немаш односе ни са ким, или да имаш односе само са онима које си изабрао. Тако, религија постаје *приватна ствар* у модерним друштвима, и то у име *људских права*. Исто се примењује и на односе са другим људским бићима: човек је заиста човек ако манифестује

да је слободан да заснива и раскида своје односе, било брачне, пријатељске или било које друге форме друштвеног живота. Ово доводи до тога да се бити човек поистовећује са бити *слободна индивидуа*.⁵

Контраст између светоотачке и модерне антропологије по питању улоге релационости у схватању људског бића, посебно добија на значају у нашем времену. Илустрација овога могу бити случајеви које наводимо у наставку.

а) *Биоетички проблеми* нашег времена повезани су са начином на који се приступа људском бићу и на који се оно схвата. У већини случајева, ако не и у свим случајевима, биоетички проблеми су резултат запостављања релационе природе људског бића. Сваки успех у научном напретку личи на профит за једно људско биће, на штету других људских бића или људске природе у целини, од чијег постојања зависи и само људско биће. Биомедицинска технологија, на пример, чини се, третира људско биће у тоталној изолацији од његових односа, као да је оно просто један индивидуални биофизички објекат. Могућност трансфера делића људских гена у лабораторијске животиње, што научници већ практикују, омогућава лечење човекових болести интервенцијом у животињској природи; али то, такође, може омогућити и мењање људске природе путем примене исте методе у обрнутом смеру. Уколико људско биће нема стално на уму да његова природа може постојати као људска само у релацији са не-људским природима, онда исход може бити губитак и саме људске природе. Принцип релационости, у биоетичким питањима може служити као критеријум који би омогућио научном напретку да оснажи и не оштети људски идентитет.

б) Појам релационости посебно је важан у суочавању са *социјалним* проблемима нашег времена. Концепција људског бића као индивидуе, у модерним временима доведена је у питање, не само у теологији и филозофији, већ и у друштвеним наукама; но, ипак, проблем односа индивидуе према друштву и даље је присутан: како се могу интереси индивидуе помирити са интересима друштва? Ако је људско биће слободно у бирању (и одбацивању) својих односа, није ли онда оно слободно и да одбаци интересе других, онда када су они у конфликту са оним његовим? Чини се да је проблем у модерним друштвима решен на тај начин што се чува идеја о неповредивости индивидуе: појединац је слободан да чини било шта што обезбеђује поштовање слободе других, што значи да индивидуа наставља да буде индивидуа чак и у одношењу са другим индивидуама. Права људског бића нису ништа друго до права индивидуе.

Како би обезбедиле оправдање за ово, модерне демократске уставне теорије позивале су се на принцип *природног закона*: свака индивидуа има право да буде слободна зато што поседује исту људску природу. *Природни закон* постаје, на тај начин, база помирења индивидуе са друштвом.

⁵ Уп. Зизијулас, 2017, стр. 114–115.

На темељу овога, индивидуе су позване да се слободно сложе међу собом кроз *друштвени ујовор* (Хобс), којим се избегава „рат свих људи против свих људи“. Мотив овога је, очигледно, инстинкт самоочувања, који је појмљив људском разуму.

Као што то политичка историја модерних времена јасно показује, однос између индивидуе и друштва никад није престао да буде проблематичан. Да ли индивидуа конституише друштво или је, пре, друштво то које даје слободу индивидуи, како је то тврдио марксизам? Социјални преврати и револуције, који се изнова и изнова понављају у модерним друштвима, потврђују континуирано постојање проблема који је створио индивидуализам.

Први удар на овај индивидуализам збио се у модерним временима, додуше, углавном на нивоу философије, преко модерног *јерсонализма*. Изворно, овај персонализам потекао је из неотомизма, чији представник је био Ж. Маритен са другима, почетком двадесетог века — то је био покушај да се томистичка онтологија представи као релациона. Тада је сугерисан јасан контраст између индивидуе и *личности*, при чему, ова прва је једна аритметичка категорија повезана са квантитетом, док она друга поседује квалитет који превазилази законе аритметике и не може бити додаток нити се може користити у било какву сврху, будући да је по себи највиша форма бића, као што је то већ и тврдио Тома Аквински. Ово гледиште делио је, у то време, такође, и руски философ Н. Берђајев, али ће у потпуности бити разрађено од стране јеврејског философа Мартина Бубера, који ће начинити дистинкцију између онога што је назвао *Ја–Ти* и *Ја–То* односом. Према Буберу, структура људске егзистенције је *дијалошка* и састоји се од две посебне врсте одношења. Прва је када ми је Други дат, али није мноме „везан“ и не може бити присвојен и доживљен. У другом случају, Други је третиран као објекат, који *Ја*, као центар самосвести, као „субјекат“, описује, доживљава, уређује и присваја.

Значај овог приступа у схватању људског бића, с једне стране је у критици индивидуализма, а са друге стране у подршци која је тиме пружена гледишту да је људско биће *конституисано* својим релацијама, да оно *извире* из њих. Ово друго може послужити као мост између светоотачке антропологије и модерног света, као једна алтернатива индивидуализму. Наравно, има и разлике у одређеним темељним погледима између релационе антропологије, онако како ју је Бубер представио, и оне светоотачке, посебно у контексту могућег потцењивања односа људског бића са материјалном творевином („То“ у Буберовој структури). Ово остаје као једна од основних потешкоћа за смештање модерног персонализма у оквире светоотачке антропологије — дакле, то што релациона структура персоналистичке антропологије, не само код Бубера, већ и у модерној персоналистичкој мисли уопште, свој опсег ограничава на међуљудске односе и изоставља однос човечанства са творевином, што је један важан аспект

светоотачког схватања људског идентитета. Међутим, персонализам остаје као круцијална тачка контакта, „ерминевтички хоризонт“ у одношењу светоотачке антропологије и модерног света. Ово би, посебно у модерној философској мисли и друштвеној теорији, омогућило примену других аспекта модерног живота, нарочито у домену политике, економије, итд, где и даље, заправо, доминира индивидуализам.

в) Однос светоотачке антропологије према модерној *науци*, друго је подручје које овде треба размотрити. По питању антропологије, посебно су релевантне две науке. Наравно, најпре је ту *биологија*. У оквирима светоотачке дефиниције људског бића, једна од темељних релација која чини човечанство јесте повезаност човечанства са животињским светом. Као што смо видели, оци се нису устручавали да људско биће назову животињом. Биолошке науке, данас, услед потпуног усвајања идеје еволуције, коју је изворно предложио Дарвин, третирају људско биће као један продукт еволуције, тј. као животињу. Ово је испровоцирало снажне реакције Цркве и хришћанских теолога који су на човечност гледали као на неку духовну реалност која стоји изнад материјалног космоса. Но, управо ово виђење човечности — као есенцијално „спиритуалног“ постојања, које пре *има* тело, него што *јест* тело — јесте оно које не би одговарало релационој дефиницији људског бића коју имамо код отаца. Са ове тачке гледишта, савремени биолошки приступ човечанству, као постојању које је онтолошки повезано са животињама, пре може послужити као тачка сусрета са светоотачком антропологијом, него као тачка од које је ову потребно бранити. Наиме, овај приступ савремене биологије могао би бити ближи светоотачком гледишту, него просветитељски, који природу потчињава рационалној моћи људског бића. У светоотачком предању, посебно код пустињских отаца, срећемо став да се према животињама треба односити са поштовањем и брижљивошћу, а не са презривом супериорношћу.

Питање односа човечанства и животиња добија и егзистенцијални значај услед еколошке кризе са којом се данас суочавамо. Многе врсте се суочавају са ишчезнућем због начина на који човек третира природно окружење. Императив је већи него икада да се истакне онтолошка веза између људског бића и остатка материјалне природе, почевши од везе са животињским светом, а плашим се да ће нас на то подсетити катастрофичне консеквенце људске ароганције.

Друга модерна наука која се мора размотрити јесте она која се бави *физичком реалношћу*. Недавни развој догађаја на овом пољу, показао је две ствари које су од важности за нашу тему. Прво, да је релациони приступ који смо запазили у светоотачкој антропологији, сада признат и од стране науке као једини исправан и за научно истраживање физичке реалности — ништа се не може појмити по себи. Концепти атомизма и механизма нису способни да објасне физичку реалност. Џон Полкингорн пише:

„Историја физике двадесетог века, може се читати као прича открића многих нивоа унутрашње релационости која је присутна у структури универзума“.

Истакнути физичари објашњавају и анализирају ово у једној студији која има провокативан наслов: *The Trinity and an Entangled World. Relationality in Physical Science and Theology* (2010). Ова студија била је резултат сусрета физичара и теолога на Академији у Атини, када су ови покушали да установе везе између теологије и науке кроз концепт *релационе он-џолоије*. Исход овог, првог те врсте покушаја, открио је да релационост може (или мора) бити „хоризонт“ на коме теологија и наука могу постати релевантне једна за другу, тако што би обезбедиле примену овог принципа у сопственим дисциплинама.

Стога, разумевање светоотачке антропологије у оквирима релационости, мислим, не би само било праведно према светоотачкој мисли по себи, већ би, такође, могло послужити и као један ерминевтички „хоризонт“, у који би се она могла сместити и тако пренети у модерни свет. Овде морамо запазити да ово не би било изводљиво у погледу свих подручја наше културе. Политички домен као и онај економски, још увек су под доминацијом атомистичких и механистичких погледа, а исти је случај и са неким другим областима живота, не искључујући, нажалост, ни религијску раван. Индивидуализам је још увек жив и здрав у нашем модерном свету.

Друго занимљиво кретање у модерној физици, које се непосредно тиче наше теме, има везе са односом физичког универзума према људском бићу. Чини се да је космолошка перспектива у коју светоотачка антропологија смешта људско биће потврђена од стране модерне физике, мада још увек у форми теорије око које се дискутује. Овде упућујем на оно што је названо *The Anthropic Cosmological Principle*, што је наслов велике студије двојице физичара, Џона Бероуа и Франка Типлера (1986). Мада се о моделу који су предложили аутори оштро дебатовало међу научницима, одређене идеје које су у основи њиховог предлога могу бити од значаја за хришћанску антропологију. Посебно је важно то што је људско биће представљено као оно које је круцијално за живот универзума:

„...није само човек прилагођен универзуму. Универзум је прилагођен човеку... Сходно овом принципу, животодавни фактор је у средишту читаве машинерије и дизајна света“.

Овакво виђење универзума, у основи је сагласно са светоотачком космологијом и антропологијом.

Већ смо запазили да је, барем у мисли Светог Максима Исповедника, творевина већ од самог почетка дизајнирана за долазак људског бића, које би је инкорпорирало у себи и да би је у коначници увело у заједницу са Богом. Изашли бисмо изван оквира ове теме уколико бисмо се дотакли научне дебате о овоме. Гледано, међутим, с тачке гледишта светоотачке мисли, не можемо да се не обрадујемо идејама физичке науке, која, као што

су то чинили и оци, смешта антропологију у космолошку перспективу, и која показује онтолошку везу која постоји између човечанства и космоса. Дакле, релациони карактер људског идентитета, опет се показује као онај који је од кључне важности у било ком дијалогу између светоотачке антропологије и модерне мисли.

5. Закључак

Вашем разматрању поднео сам одређене личне рефлексије о теми која би, уколико бисмо желели да је истретирамо на исправан и задовољавајућ начин, захтевала вишетомну студију. Нажалост, било је неизбежно да прескочимо разматрање важних подручја људског живота, као што су уметност и култура, за које би светоотачка антропологија могла бити посебно релевантна у наше време. Ово ће бити предмет неког другог подухвата.

Мој циљ у овој представци био је да поставим питање људског идентитета, начина на који је људско биће схваћено у светоотачкој мисли наспрам нашег схватања људског бића у свету који је обликован идејама и вредностима онога што зовемо „модерношћу“. Непотребно је говорити да су велики делови данашњег света, као што су Африка, Азија и Блиски Исток, своја виђења човечности формирали под утицајем различитих вредности и идеја. Ипак, на много фундаменталних начина, и ови људи деле са нама исто виђење човечности, будући да су и они усвојили последице западне, модерне антропологије, у форми технологије, економије, итд. У том смислу, оно што је овде речено о модерној антропологији, може се такође применити и на њих.

6. Шта је човек да га се Бог сећа?

У светоотачкој антропологији, људско биће је истовремено сматрано животињом и „иконом Божјом“. Човек је појмљен као „микрокосмос“ који у себи обухвата читав космос, са мисијом да је на крају сједини са Богом. Човек је биће које неће бити испуњено, док не буде обожено. Бити човек, значи бити у релацији са Богом, са другим људским бићима и са осталом творевином.

Ове релације су *конститутивне* за људски идентитет: људско биће не постоји најпре као „људско“, да би потом успостављало релације; оно је „људско“ само у релацијама и кроз њих — ако се било која од ових конститутивних релација прекине, пропада и сам људски идентитет. Индивидуалистичка концепција човечанства није само теоретски погрешна, она је и егзистенцијално катастрофална по људски идентитет.

Визија човечанства прошла је радикалну ревизију у модерној ери. Успон рационализма у просветитељству водио је до открића моћи човековог разума, при чему су велика научна достигнућа наставила да потврђују ову

моћ, непрекидно све до нашег времена. Људско биће, данас, више нема потребу за било каквом релацијом са *extra*-људским бићима, како за Богом, тако ни за природом, будући да је способно да господари собом, а на крају и свим осталим.

Човекова самодовољност одлучујуће је утицала и на разумевање људске слободе. У релационој дефиницији људског бића, „други“, било да је то Бог, или природа, или неко ближње биће, није претња људском идентитету, будући да, у заједничкој релацији и кроз њу, „други“ дарује људски идентитет и конституише га. Тако, сходно оцима, однос са Богом јача људски идентитет, уздижући га, чак, до статуса деификације, а исто то важи и за однос љубави међу личностима, као и за употребу природе — слобода, на овај начин, постаје позитиван, једносмерни покрет, како је то Свети Максим, на пример, схватао, а не слобода *избора*. Међутим, када се људско биће не дефинише његовим релацијама, већ као један аутономни ентитет, релације јединке са „другим“ постају ствар слободног избора: „други“ може бити прихваћен или одбачен у име слободе — „други“ се може видети као „мој пакао“, у Сартровом маниру, или се, пак, може прихватити и према њему се односити само док то појединац жели. Овај антрополошки принцип у позадини је свих домена људског живота у нашем модерном, западном свету.

Међутим, како може светоотачка теологија бити релевантна, када је преовлађујуће једно овакво схватање људског бића? Може ли релациона дефиниција човечанства имати икаквог смисла у једном оваквом контексту? Да ли је „ерминевтика“ светоотачке антропологије могућа у модерном свету? Одговор је: „Да!“ и то из следећих разлога.

На првом месту, све је евидентније да схватање људског бића као аутономног ентитета који може постојати независно од својих релација, доводи модерни свет на праг самодеструкције. Ово се данас драматично пројављује кроз *еколошку кризу* нашег времена. Ова криза очитује да је људско биће онтолошки зависно од свог односа са Богом, са другим људским бићима и са природом — оно је *конституирано* овим релацијама као што то тврди светоотачка антропологија. Еколошка криза је последица схватања према коме је људско биће газда над творевином и њен власник, тј. одбацивања нашег односа са Богом; последица третирања природе као „рода“ који треба да излази у сусрет себичним интересима човечанства, тј. порицања релације човечанства са остатком творевине; и, како је то папа Франциско, у својој историјској енциклици *Laudatio Si* показао, озбиљне социјалне импликације које ова криза подразумева воде и прекиду релације међу људским бићима. Чини се да је релациона дефиниција човечности, данас, императив.

Данас би сваки покушај да се ова релациона антропологија учини релевантном био лакши услед скорашњих кретања у философији и физичкој

науци. Модерна философија томе може допринети кроз *пјерсонализам* који инсистира на томе да људски идентитет не може бити дефинисан појмовима индивидуализма — човеков идентитет настаје у односима и кроз њих. С друге стране, физичка наука је већ, као што смо то запазили, одступила од атомистичких и механистичких концепција физичке реалности, тумачећи ову у релационим категоријама. Време је да и теологија учини исто, будући да је позвана да се ангажује у креативном подухвату интерпретирања светоотачке мисли нашем модерном свету, и да учини да оци, уместо „часне реликвије“, буду „Студенац воде живе“, како је то и отац Флоровски желео.

Литература

- Zizioulas, J. (2012). Ontology and Ethics. *Садорносї̄*, 6, 1–14.
- Зизијулас, Ј. (2013). Истина, толеранција, монотеизам. Да ли је могућ један међурелигијски дијалог?. *Садорносї̄*, 7, 1–5.
- Ζηζιούλας, Ι. (2014). Το Μυστήριο της Εκκλησίας και το Μυστήριο της Αγίας Τριάδος. *Садорносї̄*, 8, 43–52.
- Зизијулас, Ј. (2016). Света Тројица и људска личност. *Садорносї̄*, 10, 9–16.
- Зизијулас, Ј. (2017). Димензије вере у православној и лутеранској теологији. *Садорносї̄*, 11, 105–117.

Иоанн Зизиулас

Афинская академия наук, Афины

Святоотеческая антропология и современный мир

Прогресс науки и техники, чреватый неизбежными проблемами биоэтики, продолжающееся противопоставление между индивидуальными и коллективными интересами, очень серьезный кризис идентичности человека как такового, а также самый, может быть, серьезный из всех — кризис отношения человечества к своей жизненной среде — все это требует неотложного и глубинного рассмотрения вопроса идентичности самого человечества, его роли и ответственности в современном мире. Данная ситуация также бросает вызов патристическому богословию, требуя от него размышлений о своей собственной роли и ответственности в настоящем. Патристические исследования традиционно рассматриваются как один из исторических предметов. Категорически против такого академического понимания патристики, сторонниками которого до сих пор являются даже признанные специалисты в данной области, был богослов, которому посвящено данное исследование — о. Георгий Флоровский.

Ключевые слова: святоотеческая антропология, современный мир, Георгий Флоровский, разум, личность.

Датум пријема чланка: 20. 04. 2019.

Датум прихватања чланка за објављивање: 07. 10. 2019.