

Јован Д. Зизиулас

# ОБИЋУ ЛИЧНОСТИ – КА ОНТОЛОГИЈИ ПЕРСОНАЛНОСТИ

Онтологија је реч којој су придавана различита значења, мада неким људима не значи готово ништа. У овом ћемо је тексту сматрати за област философије (и теологије) у којој је питање *бића* постављено мање-више у истом онтом смислу у којем је било и по први пут постављено у древној грчкој философији. (1) али сада примењено на специфичан проблем персоналног идентитета. Шта заправо значи да неко пре *јесте*, по што *поседује* личност? Одвек се често подразумева да људи првенствено "поседују" персоналност, а не да "јесу" персоналност, конкретно зато што у нашем мишљењу онтологичност није присутна. Персоналност, као што би се рекло, постаје квалитет придодат бићу: логички говорећи, ви прво јесте, а потом делате и понашате се као личности. Оваква претпоставка а priori искључује онтологију персоналности и стога је овде нећемо узимати у обзир. Уместо тога, оперисаћемо ставом да је утврђивање персоналног идентитета – својствено питања "Ко сам ја?" на једноставнију форму "Онај сам који јесам", тј. да је потврда апсолутног метафизичког идентитета независно од квалитета позивањених од других "биствујућих" – имплицитно присутна у самом питању персоналног идентитета. Другим речима, персоналност има потребу за апсолутним бићем, што је метафизичка потреба у њој похрањена.

У редовима што следе, прво ћемо поставити питање које се у најстрожем смислу може назвати "персоналним" и настојаћемо да издвојимо његове онтолошке чиниоце. Видећемо како је проблематична истинска онтологија персоналности, све док извесне драстичне ревизије философског мишљења не буду спроведене. Ове ће се ревизије сматрати за претпоставке онтологије персоналности. Томе насупрот, биће изнете повесне претпоставке овог проблема да би се засновала онтологија персоналности на темељу хришћанског учења о Богу.

## 1) ПИТАЊЕ ПЕРСОНАЛНОСТИ КАО ОНТОЛОШКО ПИТАЊЕ

1. Ко сам ја? Ко си ти? Ко је она/на? Ова питања посматрана у контексту својих основних компоненти садрже следеће темељне и *конститутивне* чиниоце:

а) Чинилац *Ко*. "Ко" је нека врста позива на одређење и опис. То је позив *свесности* и позив на *свесност*, жудња за артикулацијом, за сазнањем у најтемељнијем смислу. Жела за сазнањем *ко*

си ти типично је људско питање које на први поглед захтева развијен степен свесности, могућност рефлексије, а опет је исконски вапај произашао из чињенице да је човек суочен са *датим* светом, чиме му је наметнуто самоистраживање, и то увек у односу са оним *веш* бивствујућим.

б) Чинилац "јесам" или *бити*. То је вапај за сигурношћу, за темељем на којем ће се бивати утемељен, за постојаношћу. Он се оглашава из суочености са две основне чињенице: чињенице да одрчек нисмо били ту, и чињенице да ствари ишчезавају, да оне нису увек ту. Тврђењем да сте ту потврђете своју осуетност. То је победнички усклик, или, ако хоћете, докосолошки/свхаристијски усклик у најдубљем смислу обзнањивања бића као победе над не-бићем. То је истовремено вапај скривене стрелње пред ливем не-бића, или пред смртном претњом. Потврда бића је признавање ограничена или ограничености бића. То је *kataphasis* што подразумева *apophasis*, могућност или чак присутност *оностраности*, дивг трансценденности. Да ли ово "онострано" води ка другим представама бића или ка чистом и једноставном не-бићу јесте ствар избора, с једне стране, различитих облика идеализма и, са друге, екстремних форми егзистенцијализма. У оба случаја "ја јесам" не може бити схваћено мимо неке врсте трансценденције, због чега га можемо назвати метафизичким.

в) Чинилац "Ја" или "Ти" или "Они/Она". Ово је вапај за *посебитошћу*, за *другошћу*. Друга бића, поред оног које се подразумевало под питањем "Ко сам ја?", *јесу*. Други од наших чинилаца (потврда бића), штавише, може бити примењен на *многа* бића, што важи и за први (чинилац *Ко*), јер оба подразумевају квалитете позајамљене од других бивствујућих. Оно што трећи чинилац подразумева је врста *непоповљивости*, потврда бића на посебит и непоповљив начин. Многе ствари јесу, али нико други није *Ја* (или *Ти* итд.). Овакво тврђење је апсолутно, не само зато што ништа друго није "Ја", већ зато што ништа друго *никад* ни не може бити ја. (2) Метафизика у овом случају придаје "мени" исто онолико колико придаје и мом "јесам". Ово скривено биће је вапај за бесмртношћу, жудња не само за једноставним *свом*, већ за *веш свом* – тј. за вшчитим бићем. Чињеница да се биће поставља пошто "Ја" нестане, или пак да оно запада у не-биће, не може овде бити утешна. Ако на питање "Ко сам ја?" једноставно одговоримо "Ја сам смртно биће", изгубићемо апсолутност чиниоца "Ја" и тиме га свести на нешто замењиво. То може бити учињено, али ће се истовремено показати проблематичност персоналане онтологије.

2. Персонална онтологија је потврда метафизичности конкретног. То је тежина да се појединачно уздигне до нивоа примарности и самобитности која трансцендира променљиви свет пролазних појединачности; да се прилава постојаност "мношћу" као што је била придавана "једном", тј. апсолутном, јединственом и незамењивом.

Онтологија у метафизичком смислу превазилажења бивствујућих бићем – тј. у смислу превазилажења пролазног у смеру онога што увек и истински *јесте* – била је примарна преокупација древног грчког мишљења. Променљивост којом ствари бивају побуђивала је упитаност и немир грчког ума. Не може се диванут ускочити у исту реку: како се онда може рећи да та *конкретна* река уопште *јесте*? Све тече, а ствари, опет, устину јесу и за них се може рећи да *јесу*. Ако није тако, завршићемо или у софизму или у лудњу. Појединачност не искључује биће. Ово друго траје вавек, док појединачна бића нестају. Истинско биће, у апсолутном, метафизичком смислу, не може бити придодато појединачном осим кад је оно потоње део *тоталитета*. Древна грчка мисао у *свим* својим облицима (парменидовски, хераклитовски, платонички и аристотеловски), без обзира на њихове различитости по другим питањима, у једноме се слажу: конкретно није онтолошки апсолутно, мноштво је онтолошки увек изведено, није ефицијентно. (3)

Така онтологија древних Грка учињила је персоналну онтологију немогућном, пошто је трећи од номенутих чинилаца морао бити у извесном смислу жртвован. Истина сваке конкретне ствари била је премештена из њене појединачности и сменштена у раван утиверзалних ишеја у којој свако појединачно партиципире: сама ствар пролази, но онедаје заједничка форма коју ова дели са *другим појединачним стварима*. Опетатак Човсков је био потчињен истом принципу.

Платонички схваћена душа људског бића, за коју се никако не може рећи да осигурава вечити опстанак конкретног, може бити реинкарнирана у другим бићима, чак и у животињама. (4) Аристотелово бављење појединачним индивидом није условило опстанак појединачног бића, осим у случају рода. *Ово* пролази; оно што остаје је *ово само*. (5)

Аристотеловска онтологија је оперисала са прва два али не и са трећим од наших чинилаца. На питање "ко" било је одговорано уз помоћ онитих категорија, а не позивањем на само конкретно биће (на "Ја"). *Ово само*, не *авто*, је одговор на питање "ко". Али *ово само* обједињује квалитете заједничке другим бићима поред *ово* ("Ја") – пошто је *ово* не може бити онтолошки утемељено. Партиципације у бићу је услов постојања појединачног бића, колико за Аристотела, толико и за његовог учитеља Платона. Нико од древних Грка од овога није успео да побегне. Последнице овога у egzистенцијалној равни биле су неизбежне. Класична трагедија поробљавља своје хероје – људске и бошњанске – у нужности природног поретка, моралног поретка и рационалности. Човек постоји ради света, не свет ради Човека.

Неспособност грчког мишљења да створи персоналну онтологију није последица слабости или немогућности грчке философије као *философије*. Нико у повести философије није успео да формулише конзистентну онтологију персоналности у смислу придруживања трећег од трију наших чинилаца осталима. Разлог овоме је како логички, тако и egzистенцијалан. Логички, зато што је појединачно појмљиво и што се о њему може говорити само помоћу категорија које се тичу линије од једне ствари. Таква категорија је и сама *ово* која подразумева, у исто време, биће појединачног и оно што га као такво превазилази, пошто је Аристотел осциловао између прве и друге суштине, како је добро показао Д. М. Мекинон (D. M. Mackinnon). (6) Egzистенцијалан разлог, с друге стране, је у томе што смрт условљава свако конкретно биће тако радикално да само у придруживању бића смрти, у хајдегеровском перспективистичком погледу на egzистенцију, (7) можемо дати оним "како" ствари примарно онтолошку улогу, обезбеђујући тако појединачном месту у онтологији. Но овакво перспективистичко гледање на биће ипак подразумева *horizon*, у односу на који се појединачно појављује, заправо као и у Хајдегеровој философији, где је овај "horizon" обједињујући принцип који условљава мноштво и претходи му. Другост не може задобити онтолошки приоритет све док се полази од света, како су чинили древни Грци, а уосталом и читава философија настојећи да остане чиста философија. Проматрање света не може нас одвести до онтологије персоналности јер персоналност као онтолошка категорија не може бити одвојена од искуства. (8)

## И) ПРЕТПОСТАВКЕ ЗА ОПТОЛОШКУ ПЕРСОНАЛНОСТ

1. Да би се конкретно дало онтолошко утемељење или приоритет, нужно је претпоставити да је биће самоусловљено и да не може као такво бити постављено у смислу аксиоматски саморазумљивог принципа. Овакво условљавање мора бити апсолутно и примарно у онтологији, не секундарно. Древна грчка философија знала је за условљеност, али ју је увек постављала у границе бића. Све је условљено нечим другим, али је свет као целина *радикално* неусловљен, тј. у апсолутном онтолошком смислу, није условљен ничим другим. Платонов кретањ је вештач и организатор преegzистентног бића, а Аристотелов пош је Први Покретач који на основу вечне *оде* чини да свет од њега увек бива покренут. Свет је вечит; он није онтолошки условљен. Због тога појединачно никад није примарни узрок бића. То води нужности у онтологији. (9) Биће није дар, већ је датост, које као такво мора бити примљено од сваког конкретног бића.

Библијско мишљење подразумева другачије гледиште на биће. С правом се каже да хебрејска мисао нема онтологије коју би понудила. За Библију, *деко* на радикалан начин условљава биће – конкретно биће. У Библији нема покушаја да се тај "пек" опише у смислу бића јер би то водило везивању Њега за свет и лишавању Њега могућности да услови свет у апсолутном смислу. У том смислу, Он је у Библији описан као *о еш*, како би тиме апофатички било наглашено да Он не треба да буде описан ни на један од онтолошких начина. Штавише, у контексту нашег

првобитног питања у овом тексту, библијско "Ја сам онај који јесам" нуди пример тврђења у којем конкретни (трећи чинилац) у потпуности коинцидира са друга два, "ко" и "јесам". Стога, овде можемо наћи приступа онтологији личности.

Принцип личностне условљености бића значи да се појединачно разумева као онај узрокујући а не као онтологијски изведеница. Да бисмо оно илустрovali, морамо се окренути отачком мишљењу које је покушало да овај принцип, који потиче из Библије, примени на онтологију. Два примера нам у том смислу могу бити од значаја.

Прво је питање човског бића. Шта је то што условљава да конкретан човек *јесте*? Грчка философија у доба Отаца нудила је избор између платоничке *οὐσια υπερκεινεν* и аристотеловске *οὐσια υποκεινεν*. Другим речима, конкретна људска бића јесу јер партиципирају или у идеалном "Човску" или у "природи" људскости, у свом реду. Појединачно је, дакле, условљено општом. Овим два могућноста отачко мишљење је придодало и трећу, преузету из Библије. *Адам јесте* онај који условљава конкретно људско биће, (10) тј. његово појединачно биће. Такав начин мишљења би створио небројене тешкоће грчкој философији. Или чак можда философији опште? Библијско мишљење подразумева парадокс потпуно непознат Грцима, чак и напослетку западњачком начину мишљења. Овај парадокс је познат још откако је библијски британски учењак Р. Вилер Робинсон (R. Wheeler Robinson) сковао израз *υποβλημενη προσωπικη*. (11) У складу са овим, семитско се мишљење природно креће од "једног" до "мноштва" и *vice versa*, укључујући тиме у конкретно биће јединство мноштвеност и укључујући га на групно биће као на конкретно биће. Примери из Старог завета (као и из Новог) су многибројни. Вредно је помена да се сви односе на људска бића – не на ствари и животиње. У овом смислу, онтологија се држи становишта да утврђена референтна тачка, темељ бића што даје сигурност и истину, јесте конкретна личност а не општа идеја или природа.

Други пример се може наћи у отачком учењу о Богу. Овде морамо одредити да појам "отачки" пре свега подразумева Канадокијске оце. Јер пре њих питање Божјег бића, тј. божанско онтологије, није било постављено као питање *πο οσβι* (не у односу према свету, као што је то био случај још увек са Атанасијем, док су после тога, са Августиним, ствари узеле други ток). Шта је то што условљава да Божанско биће *јесте* и да *јесте* као *конкретно биће*? Аналогија са Адамом, која је била примењена на људско биће, а не *οὐσια (υπερκεινεν и υποκεινεν)* – исто тако је примењена на ово питање. Расправа о овом питању се у свим експлицитном облику може наћи у преписци између св. Василија и Аполинарија. (12) Василије пита Аполинарија да му објасни како се може издати говореније о "над-лежећој суштини" (*οὐσια υπερκεινεν* – алузија на платонизам) или о "под-лежећој суштини" (*οὐσια υποκεινεν* – вероватна алузија на аристотелизам) – у односу на Бога, конкретно, у односу на лица Свете Тројице. Питање се појавило зато што су, вели св. Василије, неки људи оптужени да су прихватили *homocousios* као принцип божанског постојања, било у смислу *υπερκεινεν*, било у смислу *υποκεινεν*, што би одговарало платоничком или аристотеловском начину схватања постојања људског бића. Аполинаријев одговор је изгледао као да је за Василија потпуно прихватљив и састојао се од следних битних теза: нема потребе за претпостављањем ни "под-лежеће суштине" ни "над-лежеће суштине" конкретног човског бића јер човско биће *не потиче од "опште суштине" (κοινη υλη)*, већ од личности Адамова, који је *αρχη и υποθεσις* (другим речима "узрок") нас и суштине човскове. (Сходно томе, он тврди да је у случају Бога неопходно такво претпостављање суштине, била она схваћена као "под-лежећа" или "над-лежећа", јер Бог је Отац (*Θεος ο Πατρ*) а не божанска *οὐσια, αρχη и υποθεσις* Божанског бића.)

Божје биће, Света Тројица, није условљено божанском суштином, већ *Οσβι*, тј. његовим конкретним бићем. Један је Бог Отац. Суштина је нешто заједничко свим трима личностима Тројице, али она није била онтолошки примарна све док је Августин није таквом учинио. Дакле, Кападокијци су развили онтологију Божанског бића примењујући пре библијско него грчко поимање бића. (13)

2. Ово сада може имати онтолошког смисла само ако су задовољени одређени услови. Ако је Адам као конкретно бијствујући, а не као људска природа, примарни узрочник људског бића, он мора бити у *константном саодношењу* са свим осталим људским бићима, и то не преко људске природе – јер би јој ово дано пресудан приоритет – већ директно, тј. као конкретно биће, које носи у себи *тоталитет* људске природе, а не бива њеним делом. (14)

Оци су приметили да ово не може бити случај са Адамом (15) јер смрт, условљена тварношћу, показује да конкретна бића могу само делимично представљати људску природу. Људскост *per se*, питањем, не може бити алтернатива за персоналну онтологију. Поучио је видети на који начин нам Божанство може пружити такву алтернативу.

У Богу је могућно да конкретно буде онтолошки утемељено због тога што је *саодношење са Њим постојано и нераскидиво*. Пошто су Отац, Син и Дух увек заједно, (16) Њихова конкретна бића су носиоци тоталитета Њихове природе и стога се овде супротности између једног и мноштва не могу појавити. Оно што би Адам *треба*ло да буде, Бог *већ* јесте.

То значи да нам, ако желимо конкретно да уградимо у онтологију, треба увођење *саодношења* у суштину саму, како бисмо тиме биће учинили саодношачким. (17) Настојећи да артикулишемо конкретну ствар, морамо је учинити делом саодношења, а не тек само *индивидуом*, као Аристотелово *тоде ти*. Ово је услов онтологије персоналности. Последица овакве онтологије ће бити:

Конкретно је уздигнуто до равни онтолошке примарности и појављује се као *биће само*, чији идентитет не зависи од квалитета што су преузети од природе и који су применљиви на свакаква друга бића, бивајући чисто саодношачно, при чему се конституише као онтолошки неуситњено јер је за свако друго бијствујуће његово *бити* немислииво мимо одношења са њим. Ово условљава стварност појављивања зајединце у којој ће свако бити афирмисан као непоновљив и као другите незаменљив – имајући при том онтолошку непоновљивост јер је сво биће које је овде у питању зависно од нераскидивог карактера његових саодношења. Аколи дефинишемо *љубав* онтолошким терминима (тј. као саодношење које твори апсолутне и непоновљиве идеитетет), овде морамо говорити о онтологији љубави као замени за онтологију суштине (*ousia*), тј. морамо љубави приписати улогу која је била приписивана суштини у класичној онтологији.

Општа последица овога је да се онтологија, докле год зависи једино и искључиво од суштине или природе, не може на прихватљив начин прилагодити питању конкретног. Што се Божјег бића тиче, то не представља никакав проблем (осим за теологе који Божјем бићу намећу суштину да би га учинили појмљивијим Човску, суоченом, бивајући тварним, са бићем као датом, тј. са примариошћу суштине (*ousia*) или природе). (18) Он је у онтолошком смислу слободан, тј. је конкретно, питањем, у овом случају онтолошки примарно. Но шта је са бићем човеком?

3. Људско биће, питајући се "Ко сам ја?", настоји да уздигне појединачно на равни онтолошке примарности. Ово је, како што смо већ видели, уграђено у само питање његовог бића. Поступајући тако, Човек настоји да буде Бог јер су претпоставке заснивања онтологије персоналности присутне једино у Богу. Да ли је то *Imago Dei* у Човеку? Верујем да јесте. Но, тварно биће не може остварити ову човекову тежњу за персоналном онтологијом. Ту се појављује *Христологија* као једини начин испуњења ове човекове жудње за персоналношћу. И то под следећим условима:

а) Ова Христологија је *одозго*, а не одоздо. Ако "одозго" подразумева Петварног – Бога – важно је држати се становишта да човек постиже свој персонални идентитет и онтологију своје конкретности искључиво утемељујући своје биће у саодносу Отац–Син, у којем природа није примарна одређица конкретног бића (захвалујући чињеници да им биће није "дато" – што значи да је "нетварно"). Халкидон је, штавише, пружио важну *онтолошку* потпору тврдећи како је ипостас Сина заправо јединствени темељ Христовог персоналног идентитета.

б) Ако је онтолошка примарност конкретног узета као претпоставка *sine qua non*, онда у Христологији темељна ствар није *communisio idiomatum*, већ ипостасно јединство. Човеку у Христу омогућава да досегне свој персонални идентитет то што су, онтолошки говорећи, обе

природе Христове у Његовој личности обједињене. У Христу опште постоји само у и кроз појединачно; појединачно је уздигнуто до онтолошке примарности. Христово "Ко" је Син. У Њему две природе дарују своје квалитете идентитету, а да тај идентитет, примарно онтолошки, не бива зависан од ових квалитета, тј. у смислу у којем су паша идентитети битно зависни – те су стога неспособни да учине онтологију "Ја" делатном. Идентитет не искључује природне квалитете – питање "Ко сам ја?" не тежи да искључи природне квалитете из "Ја"-идентитета – већ они квалитети, бивајући "у-инстанирани", постају зависни од инстанси јер је његово биће, тј. ипостас, од ових независно. Стога је узрок бића у конкретном а не у општем.

в) Човеку је, да би досегао овакву онтологију персоналиности, неопходно да заузме став слободе *vis-à-vis* своје сопствене природе. Ако нам биолошко рођење даје ипостас онтолошки зависан од природе, значи да бива неопходно "ново рођење" како би се дошло до искуства онтолошке персоналиности. Ово "ново рођење", које је у суштини Крштења, није ништа друго по задобијању идентитета зависног не од природних квалитета, већ од слободног узношења природе до ипостасног постојања истовесног оном какво се пројављује из односа Отац-Син. Ако Крштење дарива "синовство", онтолошко је значење овога да Човеков идентитет сада не бива више утемељен у односима везаним за природу, већ у истинском евидентном Отац-Син.

г) Ипакон, овај идентитет никад не може бити потпуно повесно остварен све док природа диктира своје законе Човеку, конкретно – у виду смрти. Кад смрт престане да буде "природна", човештво ће искусити истинску онтологију своје личности. У међувремену, он је призван да у себи сачува икону Божју колико год је то могуће, тежећи да се ослободи природне нужности, доживљавајући тако "светотатајински" своје ново биће као члан заједнице "новорођених" (у поменутом смислу) и примајући сехатолошку визију и поимање преображења света. Онтологија персоналиности са свим претпоставкама које су овде изнете не може бити изведена из повести или из природе. Ако ње заиста има и ако она није људска маштарија, то је једина "аналогија" или доказ да Бог постоји. Ако је нема, онда је наша вера у Бога неистинита. У том случају, онтологија није применљива на персоналиност. Остављени смо са жудњом за персоналним идентитетом која никада не може бити задовољена. Па и тада је вреди исповати по било коју цену јер без ње Човек престаје да буде човечан.

### III) ЗАКЉУЧЦИ ЗА ОНТОЛОГИЈУ ПЕРСОНАЛНОСТИ

Ко сам ја? Ово је битно људско питање које ниједна животиња не може поставити. То је питање *par excellence* што чини персоналношћу искључивим квалитетом људског бића у односу на сав остали животињски свет. Чак и када није свесно постављено (као што бива у нашој западној култури), оно условљава и даје тон гледиштима и активностима сваког конкретног човека, кад год он, за разлику од животиња, није задовољан датим бићем и кад год пожели да слободно афирмише свој сопствени идентитет, творечи тако свој властити свет (у уметности, у безрезервној љубави, у опраштању итд.).

Постављајући, питајући, овакво питање, човек угланом добија одговор *шта* он јесте, а не *ко* он јесте. Ово "шта" може попримити форму супстанцијалистичке или идеалистичке философије у којој персонална конкретност бива идентификована – а самим тим изгубљена – са идејама или идеалима што нуде одређују људско биће. Исто тако, оно може имати натуралистичку или биолошку форму у којој се умножавање људске врсте сматра мање-више идентичним са појавом личности. Са овим је повезан проблем сексуалности, данас наглашен у феминистичком покрету. Све чешће се помиње како жена у нашем свету све више осећа губитак идентитета. Питање "Ко сам ја?", кад га поставља жена, у нашој култури имплицира одговор детерминисан поном: "Ти си жена." По ово је одговор на питање "шта" а не "ко". (19) Како можемо доћи до чистог "ко"-одговора на ово питање?

Наша дискусија нам указује на следећа запажања:

а) Питање "ко" никад не може бити потпуно развојено од питања "шта" у оквиру наше тварне egzистенције. Ово условљава тежњу сваком покушају да се створи истинска онтологија личности. Штавише, оно увек мора бити сматрано одвојеним од питања "шта" да би људско биће остало истински човечно. Личност се не тиче квалитета или капацитета било које врсте биолошких, друштвених или моралних. Личност се тиче ипостаси, тј. погледом на функцију или на улогу, или чак на одређену свест о "себи" и о његовим психолошким искуствима, јер све ово може бити *класификовано* тако да представља квалитете заједничке за више по за једно биће, чиме се заправо губи његова апсолутна непоновљивост. Такви квалитети, по себи битни за личностни идентитет, постају онтолошки личностни само посредством ипостаси којој припадају: бивајући само *мојим*, квалитети постају личностни, а чинилац "ме" је тежиња за апсолутном непоновљивошћу која се не може обезбедити класификацијом квалитета који конституишу моје "шта", већ нечим другим.

б) Апсолутна непоновљивост се пројектује само кроз сопствену афирмацију, која слободно произилази из односа што својом нераскидивошћу конституише онтолошки темељ бића сваке личности. У том случају, није онтолошки битно "шта" нека јесте, него сама чињеница да он (или она) *јесте*, а не да *неко други јесте*. Постојање грчких отаца да избегну придавање ма какве позитивне одређнице ипостасима Тројине, настојањем да Отац није Син или Дух, а да Син једноставно значи да Он није Отац итд., указује на истинску онтологију ипостаси: да неко једноставно *јесте*, и да *јесте он сам* а не неко други, што је довољно да га у правом смислу одреди као биће. То добија несамерљив egzистенцијални значај када бива смештено у контекст обичног људског живота. У односу истинске љубави, што једино може бити одговарајући контекст искушавања онтологије личности, човек не препознаје – и не треба да препознаје – другога помоћу његових квалитета (физичких, друштвених, моралних итд.), већ треба да тог другог одбаци или прихвати на темељу онтолошке непоновљивости и незамењивости његовог удела у њиховом међусобном односу (од којег зависи и његов сопствени личностни идентитет). Што је више нечија љубав онтолошка и истински личностна, он ће мање препознавати нечију непоновљивост и незамењивост на темељу поменутих квалитета. (У том случају, пре би се могло рећи да он воли некога *управо* постојању или непостојању таквих квалитета, баш као што Бог воли грешника и у њему препознаје непоновљиву личност.) Онда не треба било уместо увести у нашу терминологију категорију *египћанског анофатизма*, толико неопходну нашој култури, којом би се нагласило да, као што су грчки оци говорили за божанске личности, не можемо придати *позитиван квалитативни садржај* ипостаси или личности јер би то условило губљење њене апсолутне непоновљивости и претворило њену личност у епитет који се може класификовати. Баш као што су Отац, Син и Дух препознатљиви само помоћу онога што Они једноставно јесу, исто тако и права онтологија личности захтева да појединачност личности избегне и пресавише сваку квалитативност *kataphasis*. Ово не смешта личност у раван неке магловите мистичности, баш као што то не чини ни одсуство позитивног садржаја у одређењима Тројице. Како у случају Бога, тако и у случају човека, личностни идентитет се препознаје и јасно и непоновљиво одређује, по то је једино могуће у *односу*, а не у каквој објективној онтологији у којој би овај идентитет био *изолован* и сам собом објашњив. Личностни идентитет је потпуно изгубљен ако је изолован јер је његов онтолошки услов управо саодносност.

Оваква ипостасна нуоћа као другост може се појавити само у односу који је онтолошки конституиран, што значи да односност није подређена бићу, већ је биће само. *Ипо-стасно* мора концидирати са *ек-статичким*.

## НАПОМЕНЕ

- (1) То је мање-више био смисао у којем су појам *онтологије* по први пут употребили у седамнаестом веку аутори попут Р. Гокленијуса (R. Goclenius), у *Lexicon philosophicum*, 1613, и још експлицитније Ј. Глауберг, у *Metaphysica de Ente*, 1656, који је дефинише као

део filozofije koja se bavi bihem kao bihem. Iсту је дефиницију непромењену поново употребио К. Волф (Ch. Wolff), у *Philosophia prima sive ontologia*, 1729, §§1 и 2, који је одговоран за увођење овог термина у filozofiju. Каип је у својој *Критици чистог ума* (нарочито у III поглављу) покушао да овом појму да дефинитивно значење, које ипак није превазишло. Хајдегер и савремени егзистенцијалисти исто тако су га користили, али са различитим значењем, у покушају да заузму критички став у односу на класичну filozofiju, док аутори као Е. Лсинас у наше време више се убичавају да му прилажу традиционалан метафизички значај.

- (2) То искључује сваку онтологију која имплицира преображај конкретних биствујућег, што води стварању другог појединачних бића, као у случају Платонове *метемпсихозе* или чак Аристотеловог умножавања врсте појављивањем различитих појединачних бића. У оба случаја појединачно није апсолутно у метафизичком смислу јер се подразумева да је свако конкретно биствујуће замисливо неким другим исто тако биствујућим. Овоме насупрот, персонално "Ја" или "ме" (или "он/она") подразумева да *никад* не може бити неко "Ја" различито од њега самога, које би га могло на неки начин замесити.
- (3) Платонове речи у *Законима* (X, 903 c-d) су индикативне: "Теби је, при том, непознато да све то настаје да би живот целине трајао у срци, као и то да целина није настала ради тебе, него да си ти настао ради ње" (превод А. Вилхара). Неоплатонизам, додајући онтолошки приоритет и неминовност "једном", а сматрајући да је "мноштво" деформација или "пад" бића, као тенденција ка не-бићу, потврђује чињеницу да је класична грчка мисао била у својој онтологији доследно монистичка, као што је исправно приметио К. Ј. де Вогел (C. J. de Vogel) у *Philosophia I, Studies in Greek Philosophy*, стр. 397-416.
- (4) Вид. Платон, *Тимеј*, 41d-42e, заједно са *Федон*, 249 В, и *Полит.*, 618 А, итд.
- (5) Вид. Аристотелу *De anima*, 2, 4. 415 А, 28-67. Упор. Е. Rohde, *Psyche*, 1925, стр. 511, и Н. А. Wolfson, "Immortality and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers", у К. Stendahl (ed.), *Immortality and Resurrection*, 1965, стр. 54-96.
- (6) D. M. Mackinnon, "Substance in Christology - a Cross bench view", у S. W. Sykes и J. P. Clayton (eds.), *Christ Faith and History*, Cambridge Studies in Christology, 1972, стр. 279-300.
- (7) Вид. Левинасову критику Хајдегера у *Totalité et Infinie. Essai sur l'Exteriorité*, 1974, стр. 15.
- (8) Више о томе у нашем "Human Capacity and Human Incapacity. A Theological Exploration of Personhood", у *The Scottish Journal of Theology*, 28 (1975), стр. 401-448, нарочито стр. 420f.
- (9) О независности идеја бића и нужности вид. Е. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 1932, стр. 45-66.
- (10) Вид. напомену 12.
- (11) Н. Wheeler-Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, 1936, стр. 49ff. Упор. А. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, 1942; J. de Fraine, *Adam et son lignage: Etudes sur la "personnalité corporative dans la Bible"*, 1959.
- (12) Вид. Василије Велики, *Писма*, 361. и 362. Ова писма чине део корпуса Василијевих посланица. Да нема разлога сумњати у њихову аутентичност показао је G. L. Prestige, *St. Basil the Great and Apollinarius of Laodicea*, 1956, као и други (R. W. Weyenborg, "De authenticitate et sensu quarundam epistolarum S. Basilii...", у *Antonianum* 33 (1958), стр. 197-240, 371-414 и 34 (1959), стр. 245-298). У сваком случају, идеје присутне у овим писмима се у потпуности поклапају са богословљем какво налазимо у осталим Василијевим писмима.
- (13) Они што пропуштају да запазе значај идеје "узрока" (*αἰτιον*), коју су увели Кападокијски отци у тројично богословље, такође пренићају значај овде наведених посланица. Све док се онтолошко *αρχη* у Богу дведвосмислено и јасно не смести у Личност - а ко би други

осим Оца могао бити та личност у Тројници – суштина остаје очигледно једина алтернатива таквом онтолошком *арху*. То би изложило *homoiosis* критикама које су условиле поменуто писмо св. Василија и самим тим учинило онтологију персоналног проблематичном, ако не чак и немогућном.

- (14) Упор. појам *perichoresis*, којим су Кападокијци (упор. Василије Велики, *Ер.*, 38, 8; Григорије Наз., *Ор.*, 31, 14) настојали да искажу јединство Тројице: свака личност собом носи цуну недељиву природу заједничку и другим личностима, што значи да је суштина заједничка личностима, а свака конкретна личност не носи њен део, него сваки део потпуно *коницира* у једној те истој природи, при чему свака конкретна личност носи њен *тогаитет*. То је питање *јединства идентитета* суштине (*ταυτότης φύσεως*: Дидим, *De Trin.*, 1, 16), не партиципирањем у суштини мисливој у самој себи, као у каквом "резервоару" Божанског бића. Василијева тенденција да говори о *ομοια φύσεως*, што је проузроковало да буде свргнут међу омиусијане – треба да се сагледа у светлу његовог настојања да *homoiosis* не буде схваћен као да подразумева деобу у Божанску природу. Ово је такође евидентно у поменутом 361. писму.
- (15) Поново вид. преписку Василија Великог и Амвонијарија. Упор. и Василије, *Ер.*, 38, 4 и Григорије Наз., *Ор.*, 31, 11.
- (16) Шта год да је једно лице Свете Тројице, то су и остала два. То је темељно отачко учење о идеји јединства Божјег *opera ad extra* (Атанасије, *Ad Serap.*, 1, 20; Василије Велики, *О Светом Духу*, 19, 49; Кирил Алекс., *In Ioan.*, 10).
- (17) Овај тип онтологије је био разрађен по први пут вероватно код св. Атанасија, у његовој борби са проблемима аријанства. О томе више у нашој књизи *Being as Communion*, 1985, стр. 84f.
- (18) Питање да ли је Божје биће утемељено у слободи или није, било је већ велико постављено у IV веку. Разликовањем воље од суштине и везивањем рађања Сина за Божју суштину а не за Његову вољу, Атанасије је изазвао оптужбу аријанца да је тиме имплицирао како рађање Сина није било слободно, већ нужно. Атанасије је одговорио (упор. *Contra Ar.*, 3, 66f) категорички поричући да је Отац родио Сина "нвољно" (*atheletos*). Кирил Александријски је понудно рекао нагласивши да су у бићу Божјем воља и суштина "са-принадни" (*syndromos*), но појанише су томе допринели Кападокијци, нарочито Григорије из Назијанза који се веома успешно носио са овим проблемом. У *Orat. theol.*, 3, 5-7, Григорије разлучује "вољу" (*theleisis*) и "онога који има вољу" (*ho theleon*). Значај оваквог становишта је за нас двојак: с једне стране, оно подразумева да се питање слободе тиче *персоналности*: Божје биће битно зависи од "Онога" који има вољу, од Оца, док нам, с друге стране, указује, како експлицитно каже Григорије, да *власитно Очево биће* била плод "Онога који има вољу" – Оца самог. Стога, сматрајући личност Оца за битну одредницу своје онтологије, *αἰών*, Кападокијски они су вероватно по први пут у повести философије увели слободу у појам бића.
- (19) Слично се тиче поистовећивања оног Човековог "ко" са, нпр., "припадник радничке класе", "бизнисмен" или ма којом другом професијом или друштвеним положајем. Чак и његово поистовећивање са "слом", "сидром" или "мислећим субјектом", јавке са категоријама обилато коришћеним у савременој дубинској психологији, он пре може бити сведен у оквире питања "шта" него "ко" он јесте, као што смо то овде и показали.

[Из књиге: *Persons, Divine and Human*, ed. by Christoph Schwöbel and Colin E. Gunton, T. & T. Clark, Edinburgh 1991]

[Превели са енглеског Петар Јевремовић и Дејан Михаиловић]