

Павле Евдокимов

ТАЈНА ЧОВЕКОВЕ ЛИЧНОСТИ*

Када се каже: људско лице, личност, лик, појединац и особа или чак лични предмет, налазимо се међу обичним појмовима, али, морамо признати, и сред очигледне збрке око израза који означава потпуно различите стварности.

„Лице” је израз који се често употребљава у штампи где он служи као нека врста алиби-а, као тајно признање немоћи, у недостатку јасног продирања у целокупну, дубоку и тајанствену стварност човекове личности. Колективизација, коју натура све наметљивија техничка и индустријска цивилизација, надире, и разне „културне револуције” прете да се све претвори у једну „кретенску једнообразност” према добро погођеном изразу Олдоса Хакслија. А Габриел Марсел у својој књизи **ЉУДИ ПРОТИВ ЉУДСКОГ** упозорава на исту опасност. Збрка која је настала око ових појмова само прикрива нестајање најдрагоценије вредности из човековог бића и тражи највећи напор да се овај појам личности најтачније одреди.

†
† †

Историјски развој појма „лице” веома је сложен. Исконски човек живи у срцу једне недељиве стварности и има удела у свему. На почетку класичне антике, реч „личност” била је Грцима непозната. Тек настајањем градског живота човек почиње да бива свестан своје посебности у односу према боговима, према другима и према самој себи. Према Платону, изнад свега лебди Неумитност и Судбина, неизменив и безличан поредак. Тек са појавом моралног осећања развијају се „лични” напори око самоусавршавања Сократове изреке „Познај самога себе” и Платонове идеје о Добру.

Грчка реч *προσωπον* или латинска *persona* првобитно су означавале позоришну образину, затим улогу, било улогу коју глумац игра на позорници, било ону коју појединац игра у друштву, улогу којом желимо друге да убедимо да смо ми то или пак улогу

* Из *Contacts*, (1969/68. pp 272—289) превела са француског Јелисавета Вујковић.

коју нам други намећу и желе да нас убеди да смо то ми. Човек подешава своју образину и игра свој наметнути лик који други узимају за прави. То је садржина Пиранделових драма: носећи много разних маски као што су: *pater familias*, господар или потчињени, „наги краљ“ из Андерсенове бајке, — човек губи своје сопствено лице; на крају ове игре човек се поистовети са својом маском испод које зјапи празнина, очигледна одсутност, нестајање стварног човека, „човека по суштини“. Стоици истичу танане разлике и обогаћују овај појам наглашавајући обавезу посебног поштовања према сваком члану људске заједнице. Али то је још увек све површно и не задире у тајну човекове личности.

Тек појавом хришћанства долази дубоки преокрет. У ствари, по Еванђељу, сваки човек се сматра као „јединит“¹, јер је створен „по лику Божијем“. Боетије, почетком VI. века даје знамениту одредбу коју усвајају сви велики учитељи Средњеовековног Запада: *substantia individua rationalis naturae*, личност је „суштина појединца који има разумну природу“, то је биће које постоји у самом себи, а не другде, појединац обдарен разумом. Ова формула садржи опасност да прикаже човекову личност као неку монаду која се само бројчано разликује од других, а која је појмовно ближа неодређеном појединцу, и, у том случају, не превазилази знатно мерила класичне онтологије општег и посебног. Ришар де Сен-Виктор правилно је указао на непотпуност Боетијеве формуле: суштина одговара на питање *quid* (шта) док личност одговара на питање *quis* (ко) и њој увек дајемо сопствено име које њу означава.

Појавом Ренесансе појам „личност“ губи своју повезаност са религијом. Декарт поистовећује свест и личност, а то поистовећење је кобно јер отвара пут једном разваплоћеном индивидуализму. Немачки идеализам покушава да у чисту свест врати све што је ова успут изгубила и заједно са Кантом подвлачи јединиту (уникалну) вредност човекове личности у апстрактном царству идеалних вредности.

Позитивистички рационализам 19. века изазива снажан отпор Кјеркегора. Кјеркегор је порицао надмоћ умујуће свести над доживљајем пуног људског живота, порицао је првенство идеје постојања над стварним животом. То је значило да по својој важности у средиште долази унутарњи живот, међулични однос и повратак метафизичком извору човекове личности.

Између два рата апстрактни идеализам и обрукани индивидуализам превазиђени су стварањем једног персонализма с наменом који су покренули у Француској Бастид, Гастон Берже и Пол Рикер, а у Немачкој Вилијам Штерн и Макс Шелер. У Француској, Емануел Муније, Мадиње, Габриел Марсел, Жан Лакроа, Морис Недонсел доприносе стварању снажне струје „философског персонализма“. Међутим, иако је философија веома корисна због њене прецизности, она сама никада није успела да унесе довољно светлости: касније ћемо видети у чему је овај њен недостатак. Ово њихово стварање је богато и сложено и оно се ни у ком случају не може свести на неко-

¹ *unique* = јединит, а *uni* = јединствен, уједињен (Пр. пр.).

лико формула нити систематизовати. Њихово заједничко стремљење омогућава увид у дубинску стварност где личност никада није средство, предмет, него увек једно човеково Ја, дакле циљ за себе; она је управо то што довршава једну људску егзистенцију и даје јој коначни смисао. Мало по страни стоји „заједничарски персонализам” великог руског мислиоца Николе Бердјајева, по страни зато јер он превазилази философију и дубоко задире у богословске проблеме.

Пре или касније, сваки човек поставља суштинско питање: „ко сам ја у ствари?” Познате су ми моје реакције, моји обичаји и обрзине које навлачим на лице према приликама и средини у којој се налазим, али то је привид који ниуколико не изражава моје дубље биће, оно истинитије. Један „лик” то је биће које чини саставни део своје друштвене средине али не открива своју праву унутрину. Како прозрети у дубину моје личности, видети је у правој светлости, како проникнути до тајанственог средишта свога Ја лишеног свих привида.

Ако кажем: „Ја сам ја, и нема других као ја”, то је само свест о себи, свест о својој јединитости: то је деловање моје личности, њено прво показивање, али то још није њена потпуна стварност. Јер таква свест, премда доиста драгоцену, крије у себи опасност да склизне у индивидуализам затворене монаде, у солипсизам једног Макса Штирнера: постојим само ја, јединит, а све остало је само сан и варка. Међутим искуство сваког тренутка ми потврђује да сам окружен другим „ја”, другим свестима, и њихово непобитно постојање говори ми да моја личност зависи од мојих односа са „лицима” међу којима се налазим. Овде се види колико је личност укореењена у живот заједнице, и то целе васељене. Ово је веома значајно искуство, јер оно, по најкраћем поступку, спречава да се личност поистовети са свешћу о самој себи или само са својим разумом.

Свакодневни односи међу појединцима или „лицима” одвијају се на нижем степену присности, готово безимено, површински, као да су ствари. Насупрот томе, односи између „личности” уздигнути су на виши степен присности где сваки он може да постане ти, и такав однос пружа радост правог сусрета и истинског једномислија, рекао бих свадбеног јединства. То је излажење из себе према другоме, превазилажење свога ја, које, као у некој екстази, осећа да има исту суштину са заједницом. То је неутолива жеђ за унапређењем и процватом другог човека, јер никада не волимо одређене особине вољеног бића, већ његово присно „јединито Ја”, што претпоставља потпуну узајамност и завршава се тиме да наше ми стоји на висини јединитих, непоновивих личности. Ако је истина, — а то је опште искуство и осведочење —, да ја постојим само кроз другога, онда то значи да се љубав ствара само кроз личности и да ње другачије не може ни бити.

Па и љубав која није обострана увек очекује чудо, изводи из самоће, мења саму суштину ствари, отвара очи за виђење Божанског пламена свуда. Ко воли тај се отвара, превазилази своја ограничења, доживљава заједничко ми чак ако љубав није узајамна и налази тако сопствену истину. Велики француски философ Лавел управо

указује на то да други није никада препрека за мене, није никада ограничење јер, савлађујући их давањем себе на дар, ја у томе налазим живи и непресушни извор сопствене личности.

Док је за Сартра поглед другогачу мучење, за хришћане је други отскочна даска за откривање мене самога, његов поглед одражава и одгонета мене самог. На тај начин личност је вишеструка стварност, мада остаје јединита у сваком погледу, истоветна самој себи. Иза привида, иза појава, човек живо осећа своје сопствено нумерално тајанство. Феноменолошка философија нам открива да на крају крајева, преко последње „феноменолошке редукције“, човек превазилази хусерловски свет суштина, свет платонистичких идеја и основних кантовских начела и сучава се са Апсолутом, као архетипским местом опште усклађености и причести.

Пре него што пређемо на светоотачко богословље, треба да темељније испитамо неке основне философске поставке „дубинске психологије“. Ова, нарочито са Јунгом, превазилази оквире искључиво научне и психолошке. Јунг усваја погледе светих Отаца Цркве: тамо где је реч немоћна, он иде даље служећи се светоотачким методом симбола и митологема.

Према дубинској психологији, човек је космичко биће које носи у себи сву прошлост; он има свој лични узраст али такође носи у себи и целу историју човечанства од његовог најранијег настанка. Он никада није пасиван у односу на прошлост и садашњост, него их сажима и довршава према своме одраслом узрасту и у складу са свешћу о одговорности за судбину свих људи. Од крви и меса, човек зависи од свог физичког и психичког устројства, али такође од устројства појединачне и колективне свести и подсвести, и најзад од надсвести. Он је телесан чак и у свом духу, а духован и у своме телу. Управо у овој раскошној сложености „јединито ја“ открива читаву једну мрежу друштвених и заједничарских односа и дубоко доживљава њихово посредовање у изграђивању свога „ја“ и своје личности. Човек св дух ту налази погодну климу за свој процват, прилику за испољавање својих одлука и својих увек слободних и личних мишљења, као и свој нарочити задатак да буде сам свој, да се постави стваралачки.

Појединац (индивидуа) значи недељивост, он је атом у смислу Демокрита. Индивидуација издваја из општег и заједничког и обликује једну монаду са свим оним што њу разликује од друге монаде. То је природна и биолошка категорија. Појединац настаје кроз биолошки процес врсте. Он се рађа и умире. По овој логици, он се губи у штирнеровском солипсизму или у распадању личности, као у делима Пруста.

Насупрот томе, личност је духовна категорија изнад природе и биологије. По Бердјајеву, појединац је саставни део врсте, свемира, друштва, али врста, свемир, друштво јесу део личности. Управо у томе смислу се у Еванђељу каже да је човекова личност драгоценија од свих саставних делова овога света и зато „Онај који сачува свој живот или своју душу (у смислу појединца) изгубиће је, а онај који је намерно изгуби наћи ће живот (у смислу личности)“.

Појединац је самом себи циљ и у себе се затвара, док личност има циљеве који је превазилазе, она се определила за верност која, по Еванђељу, вреди више од свега осталог. Изнад јаловог солипсизма појединаца поставља се личност као „јединита”, отворена према свему и свакоме.

Појединац је усредсређен на душу и на биолошко и душевно **Ја**. Међутим личност је усредсређена на дух и на **Ја** које је бескрајно дубље од емпиријског **Ја**. Ово личносно **ја**, према Јунгу, јесте тајна и измиче свакој одредби; оно је недоступно свакој психологији која не надмашује душевно, која не досеже до пнеуматологије. У ствари, „сазнајно ја” познаје своја сопствена испољавања, али то средиште сазнања никада не може видети себе. Чувена сократовска изрека „Познај самога себе” добија свој дубљи смисао у хришћанској аскези и зато свети Исак Сиријански може да каже: „Онај који је видео самога себе већи је од онога који је видео ангеле”. А ово значи да на том степену самопосматрања, сазнање уступа место харизматичкој визији, откривењу које једино ту може да излије своју светлост. У Платоновој „пећини”, човек види сенке онога света, али међу тим сенкама он никада не види своје сопствено ја: гледалац, вели Платон, никада не види на позорници своје скривено и тајанствено ја.

Указујући на унутарње устројство људскога бића Јунг упозорава да се овде треба клонити сваког упрошћавања. Моја свест, као и **Ја** моје свести откривају ми дубину самог себе и зато се **ја** никада не сме сводити на уске границе свести. Они се никада не могу поистоветити као што то чини Декарт. Суштинско **ја** уздиже се изнад сопствених испољавања, изнад својих споредних дејстава. Свесно **ја**, ego cogitans, дух или разумна душа или Платонов *нус* — не означавају још последњу дубину човека. Моја свест је окружена хаосом потсвести и озарењима и продорима надсвести, трансцендентног. Дубље него тело, него душа па и дух, налази се „човеково непоновиво **ја**”, његово нуменално срце, оно што се назива **ЈАСТВО**, *Selbst*, *autós*, *ipseitas*. Остварити свој непоновиви лик је крајњи и стваралачки задатак човека и, према Јунгу, ово достижу само они који су примили благодат. Рађање Јаства, откриће Јаства је „стваралачки преображај”, „метаморфоза” у пуном смислу речи. Јаство је надмоћније од свеснога ја, јер оно обухвата свеукупност свеснога и несвеснога, индивидуалног и колективног, личног и заједничарског; оно је истовремено средиште и обим круга. Оно је изнад наших способности расуђивања и истраживања, средиште које зрачи из једног суштински тајанственог сазвежђа. То је један гранични појам као Кантова „ствар по себи”, један трансцендентан постулат који налази своје духовно и мистичко оправдање у очигледности доживљаја, али се не може научно доказати, нити логички објаснити. Јунг га назива „средишни огањ”, слика која подсећа на библијски појам срца и Царства Божијег које се, по Еванђељу, налази унутра у човеку. Он се враћа на Тертулијанове речи: „*Anima naturaliter christiana est*” (Душа је природно хришћанска) и додаје: „постигавши своје Јаство, човек остварује у себи Христову присутност”: охристовљена, трансцендентна сварност постаје у њему натприродно природна. И тако, ду-

боко значење хришћанске тајне крштења, вели Јунг, јесте да уздигне човека на виши степен духовности изнад овога света. Јаство као слобода и стварање, превазилази сав поредак овога света јер његови извори нису од овога света, и зато је, тврди Јунг, та висина недо-стижна за науку и за класичну психологију.

Разумети човека, значи разумети једно релативно биће у његовом односу према Нечему што то није, то јест, према Апсолуту. Када човек каже „ја сам”, он личи на Онога који је рекао: „Ја сам онај који јесам”. Протестантски тумач Библије А. Лакот у своме делу **Настајање Бога** насупрот идеји једног статичног, непроменивог и безосећајног Бога противставља визију о Богу који учествује у животу човечанства. Он преводи Божију изреку: „Ја сам Онај који јесам” из вечног у временско: „Ја постојим са оним с којим постојим”, што значи: Бог постаје Бог и у времену дајући Себе човеку. После феноменолошке редукције, човек се налази у присуству свога Јаства које зависи од Апсолута и то од Апсолута који не зависи ни од чега другог сем од себе самога. Као што је рекао блажени Августин: „Ја познајем Бога и своју душу и ништа више”.

Сва ова претходна философска размишљања уводе нас у светоотачку мисао која даје ненадмашну завршну обраду овог проблема.

Светоотачка антропологија је изразито персоналистичка, лич-носна. Оно што чини човека различитим од свега осталог у свемиру, то је чињеница да је он створен „по лику Божјем”. Библијски појам „лика” прошао је кроз многе промене. Грчки превод **Књиге Постања** од стране Седамдесеторице преводилаца, **Књига Премудрости** писана на грчком, омогућавају да се у развијању ове теме назре утицај Божијега Промисла са увођењем грчког језика у религиозну књижевност јудејства. Гледајући у дубину Предања, ту видимо као неку унутарњу неопходност Откривења уочи појаве хришћанства. Неуклопив у категорије апстрактног јудејства, недоступан за протестантску егзегезу када се она поводи за јудејством, овај појам Откривења постаје јасан само у Предању светих Отаца. Тај појам означава постепени пут развоја који је Бог изабрао да се потпуно покаже свима, Јеврејима као и Грцима, кроз тај савршени лик невидивог Бога у појави Логоса, Христа.

Имајући за исходиште овај архетипски врхунац пунине Божанске Личности свети Оци размишљају о човековој личности створеној по лику Божјем. Свест о јединитости свога ја, моћ да се оно супротстави свему ономе што није ја, најбоље отсликава суштинску особину божанског Апсолута. Ова свест не долази одоздо, она се никако не може извести из природе она, долази одозго, од божанског надихнивања. Свети Григорије Богослов употребљава веома смеле речи: „Бог, вели он, у тренутку стварања, удахнуо је у човека искру свог невидивог божанства”. То значи, човек је од земље али он такође има и „делић Божанства”. Наравно, богословски контекст ових Григоријевих речи ниуколико не тврди да је човек по својој природи нестворен, него речи Григорија Богослова означавају удеоништво у обожујућој енергији услед тајанствене сличности између Бога и човека која настаје из чињенице да је човек створен по лику Бога. Овај лик толико много значи за човека да по Макарију Египатском, сло-

бода, као знак сличности са Богом, има превагу над исквареношћу од грехопада, та слобода је сачувана чак и у најгушћој тами греха: „Ти си слободан као цар самодржац, па можеш или да хулиш Бога и да пропаднеш, или да владаш заједно са Богом у царству небеском”. Демонизовани човек сурвава се у богохулење као неки бог, али он још увек има у себи стварно божанску моћ слободног самоопределивања.

Сажимајући учење светих Отаца, као раскошну лепезу дубоких значења, можемо рећи да се суштина лика Божијег у човеку огледа у првенству духовнога, у жећи за Бесконачним и Апсолутним: „Постоји само један начин сазнања, а то је неуморна чежња ка ономе што је с оне стране познатог”, каже Григорије Нисијски и одмах говори о „епектази” (продужавању), о ономе бескрајном стремљењу лика Божијег у нама ка архетипском Пралику, „вечно траженом”.

Призивање Бога од стране боголиког човека извире из скривене дубине познате у Библији као „срце”, из метафизичког начела човековог бића. Мистика срца одиграла је велику улогу у духовности православног Истока. Према исихастичкој мудрој изреци „Од јутра стави свој ум у своје срце и тамо другуј са Богом”. „Ући у себе, и наћи тамо Бога, ангеле, царство небеско”. Срце зрачи и прожима целога човека, али његово дно остаје скривено. „Ко може познати срце? пита пророк Јеремија (17, 9—10) и одмах додаје: „Господ испитује срце и искушава бубреге”. Боден, Јунгов ученик, примећује да „срце и бубрези” означавају свеукупност свеснога и несвеснога у човековој унутрини. „Духовни човек пак све разгледа, а њега самог нико не разгледа”, каже, са своје стране, свети Павле (I Кор. 2, 15). Ова истинска повеља царског достојанства означава да Јаство превазилази своја сопствена испољавања и недоступно је за сва средства истраживања. На прагу неизрецивог, свака анализа застане од немоћи, и уступа место интуитивном описивању, као једино могућем на тој равни.

Тако, према светим Оцима, тајна човекове личности одражава тајну Божију. Свети Григорије Нисијски додаје уз ово суштинску допуну: „Наша духовна природа постоји према лику Творца, она је слична Ономе који је изнад ње; у несазнативости себе саме, она носи белегу неприступне тајновитости”. Ми овде додирујемо оно што је суштинско у светоотачком исказу: Бог обитава у „неприступној светлости”, али и човек такође открива у себи сопствену неприступну дубину. Свети Петар говори о „скривеном човеку срца”, то јест о средишту своје целине, свога људскога **Ја**. Скривени Бог иде у корак са скривеним човеком, апофатичка теологија слаже се са апофатичком антропологијом. То је узрок недовољности сваке философије која се, на крају крајева, обраћа теологији.

„Тамо где је ваше благо, тамо је и срце ваше” каже се у Еванђељу. Човек се обликује према садржини свога срца, према својим жељама, у складу са својим еросом и предметом своје љубави. „Наш Господ дао нам је љубав као израз нашег људског лица”, вели Григорије Нисијски. Свети Серафим назива срце „Божјим олтарем”, местом Његове присутности, Његове парусије. Ту управо **Ја** прима Господа Бога свог, како то сјајно каже Јунг: човеково **Ја** је као

пехар спреман да прими божанску благодат". Срце има у себи исконску тежњу која као магнетска игла увек стреми ка Истоку, а то је име Христа у литургији. „Створио си нас, Господе, за себе, и само у Теби срце наше наћиће свој мир”, каже блажени Августин а такође и свети Максим. „Бог је усадио у људско срце жељу за Богом”, да би затим Григорије Нисијски на свој начин формулисао једно од Имена Божјих: „Ти си Онај кога љуби душа моја”. Али „срце” у Библији означава много шири појам који изискује подробније објашњење које овог пута извире из догмата.

Свети Оци описују тајанство човека у светлости догмата о Светој Тројици. Појам личности постаје одређен најпре на светотројичном нивоу па тек касније, после Халкидонског васеленског сабора, тај појам прелази у христологију и у антропологију. Али, пре свега, треба разумети светоотачку методологију. Свети Оци говоре о Божанским Личностима Свете Тројице, међутим не усвајају при томе философски начин појимања. Они се држе савета Григорија Богослова: „Треба богословствовати угледајући се на рибаре-апостоле, а не на Аристотела”, ни на Платона, Хегела или Хајдегера. Светоотачке поставке су надлогичке и мада у дискурсивном облику, то су шифровани знакови и симболи божанске узвишености.

Свака Божанска Личност је трајно давање себе другим двома Личностима у кругу Свете Тројице. Свака је окренута ка Другој Личности, а то значи са-битисати: Личност је ту за три-јединствено општење, Она је суштински вечна кроз то вечно општење. Строго узев, само у Богу постоји Личност (Ипостас). Човек, који је „по лику Божијем” има носталгију да постане „личност” и он то не може другачије остварити сем да постане сродан своме Пралику, потпуно устремљен ка Божанској Личности.

Али кроз Ваплоћење Христово „стварање човека по лику Бога” добија своју праву вредност. Светлост Христа „савршеног Човека” обасјава исконски облик човекове личности онакве какву ју је Бог желео у своме првобитном нацрту боголикости, а њу Христос открива и завршава у самом Себи, као и у богочовечанској целини.

Кападокијски свети Оци, после Никејског Сабора, на коме је проглашено начело божанског јединосуштија, израз „Ипостас” — Личност — описују као нешто потпуно различито од суштине или природе Бога. Међутим ова разлика ниуколико не одговара разлици између појединца и врсте, између посебног и општег. **Ипостас** се одређује својим међуличним односима: Отац, Син, Дух Свети, али она је такође јединит начин усвајања природе као и учествовања у заједничком Божанском животу, који је један за сву Тројицу, али Божанска Ипостас такође превазилази ове односе између Тројице; свака Божанска Личност је јединита по себи. Тајанство Три-Јединог Бога види се кроз непојмиву усклађеност јединства и различитости, с једне стране, и кроз надразумно поклапање јединитости трију Личности и Њиховог јединосуштија, с друге стране.

Овај догматски појам о непоновивој јединитости сваке личности која се не може свести на опште или појединачне атрибуте човекове природе садржи сазнање о томе да је сваки појединац такође јединито биће, једна **личност**. Овај појам измиче сваком рационал-

ном дефинисању и може да се схвати само интуицијом или кроз мистичко откривење. Премудрост Божја, вели Григорије Нисијски, „ограничила је свако биће његовим сопственим мерама дајући му свој посебан ритам у сазвучју са целим свемиром. Ако прекорачи ове мере, човек се губи”. Међу овим „мерама” које сачињавају антрополошку онтологију, личност има свој начин постојања које прожима и чини да цело човеково биће буде личносно, јединито. Та човекова целина је сажета и „оличена” у његовој личности која је стожер повезивања свих човекових делатности, исто онако као што се две природе у Христу прожимају тако се дух ваплоти и продуховљава тело и душу а душа покреће тело. Човек у целини може да постане „дух” или „тело”. Требало би ићи још даље у испитивању садржине овог догмата ради још бољег понирања у дубинске и суштинске тајне човекове личности.

Одредба Васеленског Сабора у Халкидону гласи: „Две природе сједињене су у једној и истој особи и ипостаси Сина”. У овој одредби употребљена су два појма **просопон** и **ипостас** и ова разлика није случајна, чак је веома значајна. Свеза „и” означава блискост смисла и у исто време извесну разлику. Престиц у својој књизи **Бог у светоотачкој мисли**, истиче следећу разлику: „**просопон**” није метафизички израз и означава тек појединца, док је „**ипостас**” појам метафизички. **Просопон** је појам за психолошки аспект бића окренутог према сопственом унутарњем свету, према самосвести и, као такав, он пролази кроз разна доба самопознања и кроз различите степене усвајање људске природе чији је он носилац. Насупрот томе, **ипостас** описује човека као једно отворено биће које превазилази свој сопствени свет у стремљењу ка Богу. Управо овај други ипостасни аспект је одлучујући да би се у човековој личности видела дубина боголикости која је условљена њеном исконском сличношћу са Богом.

Личност је несводива на особу и на природу, а с друге стране, она није нешто што се просто придодаје трострукој целини тело-душа-дух-, него је то она духовна и психо-соматска целина која жели да се удене у своје **Ја**, као своје начело, као своју **метафизичку** потку, а то је прави смисао речи *huro-stasis*. Ипостас означава превазилажење самога себе, чисто људскога; личност у том смислу настаје у превазилажењу себе, и то је управо онај аспект који изражава појам „ипостас”, који је пресудан за судбину целокупног човековог бића.

Сва тајна човекове личности као ипстаси састоји се у том чину његове устремљености ка Богу: „У Њему живимо, крећемо се и јесмо” (Дел. Апост. 17 : 23). Човек свакако обликује своју личност посредством односа са другим човеком, али он успева да постигне сву истину и сву пунину свог бића тек ако продре у дубину оне замисли коју је Бог имао о њему, када успостави лични однос Ја-Ти са Богом. На овим дубинама, чисто људско је превазиђено и наше најдубље ја, оно **ипостасно**, више не припада само нама, ми га добијамо у одеждама благодати која даје нашој личности печат савршенства.

Сваки човек има у себи макар зачетак личности, има унутарњи стожер око којег се све врти и који образује свест о себи; то је **просопон** као општечовечанска појава разумног створења. Међутим,

на дубљој равни, иако су сви позвани, мало је изабраних који успеју да потпуно развију себе, да постану личност, ипостас. Ипостас у пуној свести досеже ону узвишену тачку човекове боголикости, одакле се јасно опажа присутност Бога и где почиње општење са Њим. Она открива боголико устројство човека према архетипском лику Христа: у будућем веку, каже св. Јован „бићемо слични са Њим” (I Јов. 3 : 2).

Ова боголикоост је садржана у заметку још приликом стварања човека по лику Божјем. Од мере свог остварења на делу зависи да ли ће **просопон** проклијати и расцветати се у **ипостас**, да ли ће човек превазићи границе своје природе и постати христовско биће, испуњено Речју, као што би и требало да се кроз велико посвећење у крштењу и миропомазању човек поново изваја, као живи кип, према своме Пралику-Христу.

Ипак, треба рећи да ту постоји разлика. У Христу, Богочовеку, прожимање и општење Божанске и човечанске природе је највеће и јединито, јер место општења и спајања је само Божанска Ипостас Логоса која „уипостасује” човечанску природу у свој њеној пуној заједно са њеном људском свешћу — могло би се рећи са **просопонском** свешћу. Међутим, код човека који је по лику Христовом, то место општења са Богом је човекова личност и она благодарећи том општењу постаје **створена** ипостас. Док је у боголикој људској природи Бог у Личности Христовој присутан **ипостасно**, дотле је Бог присутан у човековој ипостаси само **енергетски**. Ако се у Христу човекова свест утапа у Божанску свест, код човека, међутим, Божанска свест уклапа се у његову људску свест и ту се остварује њена боголикоост: „Не живим више ја, него живи Христос у мени” каже Св. Павле. И према томе искуству он описује циљ свога пастирског рада: „да се Христос уобличи у вама” (Гал. 4 : 19).

„Човек је, вели свети Василије Велики, створење коме је заповеђено да постане Бог”, другим речима, да постане **обожена личност**, што управо значи да постане **ипостас**. Свети Максим Исповедник изричито тврди: „лице (просопон) је позвано да постане личност (ипостас): да кроз љубав сједини створену природу са нествореном природом... стицањем благодати”. Тако појам **ипостас** постаје јасан: то је личност обоженог бића, његов лични начин боголиког постојања.

Свети Павле поставља мучно питање: „какву заједницу има светлост и тама?... Какав удео има верник са неверником... Како се слаже црква Божија са идолима” (2. Кор. 6, 14—16). Тврдња је јасна, она указује на онтолошку разлику по природи, између крштеног верника и некрштеног неверника, разлику коју не треба замагљивати, јер она задире у сам склоп човековог бића: човек може да буде или природно-просопонски или пак боголико-ипостасни. Указавши на ову разлику, ми не изричемо никакав суд над неким конкретним бићем. Стање некрштеног суди једино Бог и не треба заборавити речи светога Августина о онима који се налазе унутар Цркве и онима који су ван ње а чији садањи положај може да буде обрнут на Суду Божијем.

Наш став следује светом Павлу и има само један циљ: да објасни онтолошки статус сваког верника полазећи од над-суштинског разграничења између старог, природног човека, и „новог створења”. Међутим овде свака феноменолошка анализа прелази у „трансфеноменологију”, досежући до онога што је с оне стране непосредно појмивог и што је тајна светости.

Сажето речено, могли бисмо закључити рекавши да је појединац или особа биолошке и социолошке категорије која припада природи, врсти, биологији. Појединац је део природне целине и одваја се од ње само кроз индивидуалистичко противљење. У природном стању, **просопон** је исто што и појединац, он је само потенцијални извор личности и предпоставља промену појединца у личност, **просопона** у **ипостас**.

†
† †

На крају, хтео бих да избегнем сваки неспоразум. Ја никако не инсистирам на овој терминологији. **Просопон**, **ипостас**, ови изрази су се безброј пута мењали у току векова! Ја их употребљавам искључиво као оруђе. Они имају пре вредност конвенционалних ознака него одређених појмова, да би се обележиле надпојмовне стварности. Појам је полазна тачка ка ванпојмовном знању. Тако ипостас означава пре свега да је она несводива на обичну раван природе и на појединачна бића која су само разумна. Ипостас није „нешто” лично него „неко” који превазилази своју природу мада је стално поседује, „неко” који постоји само као превазилажење себе, као излажење из себе самога ка трансцендентном, исто као што у Богу свака Божанска Ипостас постоји кроз однос према Другој Ипостаси. По учењу светог Григорија Паламе, постојање ипостаснога Бога излази на површину као важније од несазнативе суштине или природе Божанства. Исто тако, у човеку изнад његове природе стоји његова егзистенцијална личност. Чин постојања на граници двају еона — небеског и земаљског, божанског и човечанског, у своме непрестаном превазилажењу самога себе — достиже и ствара сам корен личности, ипостасног бића. Овај степен постојања надмашује природну онтологију јер „човек је створен по лику Божијем” што га у потпуности ставља у јединит и посебан однос према Богу.

Лик Божији, човек га одражава у оној мери у којој је његова природа прожета обожујућом благодаћу. Дух Свети је Онај који изговара у нама име Господње и чини да у Христу видимо „лик невидивога Бога”. Људска ипостас је, према светом Максиму, „истоветност по благодати” и она добија своју богословску вредност само у области нестворених енергија Духа Светога. Теологија личности гради се искључиво на догматима.

Човек може да досегне „подобје” или **сличност са Богом** и то је онда остварена ипостас једног обоженог бића, али он може да се заустави на пола пута и чак може да постане „неподобје”, или **неличност** а то је онда само појединац, особа или **просопон** једног природног бића.

Појединац о коме се каже да има јарко обележени карактер није друго до посебна мешавина природних елемената са неким изразитим цртама и, упркос овим последњим, он даје типичан утисак „нечег већ познатог“. Међутим светитељ поражава јединитим лицем у целом свету, својом светлошћу увек личном и то у апсолутном смислу јер је та светлост богочовечанска. Он иако никада раније није био виђен, али сусрет са њим, чак и у пролазу, довољан је да посведочи да је Бог близу.

Summary

Paul Evdokimov

THE MYSTERY OF THE HUMAN PERSON

An **individual** means an indivisible reality, he is an atom in the Democritean sense. That is a natural and biological category. On the contrary, the **person** is a spiritual category above nature and biology. According to Berdyaev, the individual is an integral part of a given species, as well as of society and cosmos but the species and cosmos are a part of the person. The Socratic dictum »Know thyself« has received a deeper meaning in the Christian ascetical life and so St. Isak of Syria could say: »Man who has seen himself is greater than the one who has seen the angels«. Deeper than his body, his soul or even his spirit, is to be found the unique **ego**, his noumenal heart, which is called selfhood, **Selbst, autos, ipseitas**. To realize his unique personhood is the final goal of men, and according to Jung, this realization can be achieved only by those who have received the grace of God.

The selfhood, as well as the freedom and creativity transcends the order of this world because its sources are not from this world and therefore that spiritual altitude is unreachable for the classical psychology. The anthropology of the Holy Fathers is explicitly personalistic.

The personhood, according to St. Macarius of Egypt, through its freedom is similar to God. The primacy of the spiritual, the thirst for the Infinite and Absolute characterizes the awoken human person. The biblical mysticism of the heart has played a greater role in the Orthodox spirituality. According to the hesychast tradition, one should put his own mind into his own heart and therein unite with God. By entering one's own heart, man will find God, angels and the Kingdom of Heaven there.

On the treshold of the ineffable each analytical method becomes impotent and only the intuition is capable of approaching the mystery there.

The Holy Fathers describe the mystery of human person in the light of the dogma of the Holy Trinity. St. Basil the Great says that man is a creature to whom it has been ordered to become God, to become a deified person, which means to become a created **hypostasis**.

Man can acquire the »resemblance« with God and that means to be a »hypostasis« of one deified man, but some stop on the half-way and even become completely unsimilar to God, which means to remain an individual or a **prosopon** of a merely natural non-transfigured creature.

When we encounter a real saint, we feel through him that God is close to us.