

*Никола Лудовикос*

## **ТРИЈАДОЛОШКЕ ОСНОВЕ И АНТРОПОЛОШКИ ЗНАЧАЈ ДУХОВНОСТИ СВ. АВГУСТИНА И ВИЗАНТИЈСКОГ „МИСТИЦИЗМА“**

**Т** рудићу се, да у овом чланку, истакнем најзначајнија разматрања о ономе што би могли назвати онтологијом мистицизма и духовног живота уопште, који у домену модерног православног богословља поприма све већи значај\*.

Почећемо нашу дискусију освртом на духовност св. Августина. Какву врсту онтологије она претпоставља? Познато је, да у Августиновом учењу, вера јесте повезана са индивидуалистичким поседовањем Бога као менталне спекулације, која је садржај вољног покрета којим ум тежи да достигне Божанску суштину (О светој Тројици 1, 1, 3). Ова „мистификација“ ума, по овом делу (10, XI, 18–11, VII, 12) се постиже његовом предајом вољи која обједињује душу. Овако, воља је схваћена као унутрашња доминација перфекције ума, његова „ентелехија“, што по аристотеловском термину значи његову дубоку суштину. Уско повезан са појавом присутности врховне истине као логичко-емотивног обележја унутар савести, ум тежи унио-мистици као сопственој савршености као употпуњењу сопствене „ентелехије“. То значи, да иако духовност овде представља изнимак учествовања у Целини, она је коначно призната као езотеријски логичко-емотивни знак поседовања Целине од стране индивидуалистичке душе. Тиме је мистично дубоко укорењено у менталном јер се прво налази у „ентелехији“ другог, у његовој тежњи за савршенством.

Онтолошка супериорност човека, овим, подразумева да је он душеван, да има душу у самоспознаји; да је у реалном животу саздан од промишљања односно мистичног употпуњења воље као мисли која садржи Бога. Онда кад човек мисли да поседује тело, једино у шта може бити сигуран јесте да он о томе *мисли*, каже св. Августин.

---

\* Семинар одржан у Центру за напредне религијске и теолошке студије (Ц.А.Р.Т.С.) при Богословском факултету на универзитету Кембриџ (октобар 1999.) и Богословском факултету Дурхам, Енглеска (новембар 1999.).

Док у неоплатонизму тело трпи стварну онтолошку елиминацију, оно у Августиновој мисли добија свој онтолошки идентитет као предмет духовног ауторитета Душе; то није исти саизраз људске целине као у грчкој патристичкој традицији, али изгледа да он губи своју онтолошку другачијост, јер реалним бићем доминира душа, која тежи за сопственим духовним или мистичним употпуњењем. Стварна природа душе се остварује у овој тежњи за доминацијом, док се недуховна природа тела или ума остварује кроз препуштање тој доминацији душе. Тако, Августин чак и у својој теорији знања, одбацује било какву могућност утицаја разума на душу. То је Е. Гилсон, назвао: „*le principe de l'interiorité de la pensée*“. Од разума се не може научити. Све већ постоји унутар душе, не зато што је она настала пре тела, како је то Платон мислио, већ зато што она има стварног „унутрашњег учитеља“ који је подучава у свему; а тај учитељ је наравно Сам Бог. Божанска просвећеност је исте природе као и душа док је човек као биће даровано умом просвећен Богом на природан начин.

Ово олакшава анагогију, узвођење човечанског ка божанском. Заправо, током првог периода Августиновог духовног развоја (до 391.) душа је истинско откровење Тројице, док Христос бива примером скромног и моралног начина живота. Психолошке особености људске душе се могу приписати и Лицима св. Тројице те тако имамо да је онтологија Тројичног Бога заснована на нашој физичкој самосвесности. Прва у овој психолошкој тријади (О св. Тројици VIII, IX-X) је она о љубави о ономе који љуби и који бива љубљен, али је она несавршена јер ју је могуће нарушити мржњом; за њом следи тројство које чине дух, његова самоспознаја и љубав према себи и она је савршенија. На овај начин човечији *cogito* постаје *cogito* Тројице. На послетку, епископ Хипоа говори о Тројству меморије, интелигенције и воље и налази да је она најпотпунија, апсолутно нарцисоидна по саморазмишљању, самољубљу и самосећању. Служећи се Плотинијем и Порфиријем, Августин најзад достиже платонску аналогију која спознаје Бога („славног нежењу“ по ироничним речима Оливијера де Роја) средствима Његове творевине и људском душом понајвише.

Наравно, као што сам поменуо, верујем да овај анагошки метод представља тек први корак Августинове тријадолошке онтологије. Ја не мислим да ју је он уопште напустио, мада у његовим каснијим радовима наилазимо на корак напред, који се по мени може схватити као даљи развој или усавршење. Не могу

овде у потпуности<sup>1</sup> да изложим аргументе али су неки важнији аспекти Августинове теологије јако блиски теологији кападокијских отаца, иако се савремени православни догматисти упорно труде да оспоре ову чињеницу. Као пример, помињем његову борбу против антропоморфизама у његовом делу *О свештој Тројици* (15, 15–23–24) или његову јасну поделу између „Дивинитас“ и „Деитас“, и његово уважавање Отаца, не као изворе суштине већ као „*principium deitatis*“ (4, XX, 29); или идентификацију ума са бићем и животом у Богу (6, X, 11). Такође наводим његово виђење божанске суштине као односне реалности (која је од највишег значаја за св. Атанасија и кападокијску теологију), (7, I, 1) као и његово често коришћење примера три људске личности (пријатеља рођака или комшије, како он каже) уместо једног затвореног духовног субјекта као давања модела независности и реалности три Божанске Личности а то је оно што кападокијци обично чине иако они не инсистирају на анагогији како то Августин повремено ради.

И после свега тога не мислим, као што нас је Г. Л. Престиж учио, да можемо говорити о есенцијализму западне тријадолошке теологије насупрот персонализму источне. Ако узмемо у обзир само случај августиновске тријадологије, по мени, можемо пре говорити о два типа персонализма и то истока и запада; у зависности од тога како они појединачно схватају појам сасуштаствености (хомоусије). Ја мислим да у августиновској теологији имамо теологију личне заједнице *суи генерис* утемељену на платиновском поимању сасуштаствености. Крај и последица овог анагошког метода, а у исто време и исправка и нов начин мишљења, јесте ова „волунтаристичка“ тринитарна онтологија која претпоставља тајну божанског тројства као трансценденталну субјектификацију Бога снагом Његове Воље. То значи да су Три Личности Један Бог јер су вољно одређене и обједињене једним јединим Циљем, једним највишим Умом. По мени, овде имамо директан утицај платиновске идентификације Ипостаси Бога са Његовом Вољом у новој хришћанској трансформацији. Ова Воља се код Августина преображава у суштину божанске Љубави, која је по њему суштина Његове апсолутне духовности (*О свештој тројици*, 15, VII, 27, 15, XX, 35–15, XXI, 41). Као Његова духовна суштина, божанска Воља/Љубав обједињују његову супстанцију и дају Трима Личностима њихову субјективност дарујући само један

<sup>1</sup> Овај чланак је опширно заснован на мојој књизи и Затворена духовност и значење Бића. Мистивизам моћи, истина природе и личност "Атхенс, Еллиника Граммата", 1999 (на грчком); у овој књизи се налази и детаљна библиографија.

врховни Смисао њиховој заједници. Она нема значење по себи (пер се) већ црпи свој онтолошки идентитет из трансценденталног поимања, које Воља/Љубав чине могућом. Може се рећи да ово учење представља философско објашњење тајне божанске заједнице, и јесте модел многих западних персонализама све до данас. Овакав персонализам захтева сталну одређеност личне заједнице конкретним историјским или институционалним Смилом, не налазећи тако суштину или значење заједнице унутар себе, већ увек изван не. Оваквим разматрањем, на западу, је готово немогуће потврдити припадност заједнице „првом философу“ мада постоји пуно теорија о унутрашњем субјективизму или социјалној димензији душе<sup>2</sup>. Оно што недостаје није модел Ја-Ти релационе структуре, већ значење заједнице унутар ње без губитка пуноће субјективности. Према источној патристичкој традицији, можемо увидети другу тринитарну онтологију како ћемо касније видети, где значење заједнице Личности јесте у њима као дубока трансформација било ког философског појма индивидуалне или субјективне суштине. Могу рећи да Циљ/Смисао овде припада личностима а не личности Њему.

Тако у Августиновској теологији примећујемо стварну теолошку онтологију Воље као највишег Смисла или Вредности а та највиша Воља, Смисао или Вредност јесу апсолутно духовни и божански а услед тога и апсолутно непобедиви. Овде имамо везу онто-теолошких и метафизичких вредности или боље, појаву онога што ја називам „мистицизмом снаге“, која је друго име за метафизику воље или снаге. Личност је, код Августина, онтолошки афирмисана као „ентелехија“ воље и снаге са смислом који Хајдегер приписује својој „ентелехији“ када говори о ничеовској онтологији (у његовом двотомном раду о Ничеу). Не поричем да Августин својом философијом припада Ничеу, али поричем да је Ниче несвесно августиновски. Мислим да непосредни метафизички модел Августиновог мистицизма, у оквиру његове тринитарне теологије и онтологије човечанске личности без теолошке потпоре, постаје на неки начин корен модерне онтологије воље и снаге.

Желео бих да подсетим да, по Ничеу, воља није просто психолошки производ; она је пре суштина душе. Воља значи снагу у смислу покретача доминације, она је средиште мисли која доминира. Коначно, воља је тежња за вишим. Овако, Ниче види одржање

---

<sup>2</sup> Погледати мој "Симболизам историјског трансцендентализма. Увод у појам заједничтва у романско-католичкој еклисиологији" ("Григориос Паламас", Вол.77, 1994, пп. 305-346).

бића у својој суштини. Не слажем се са Хајдегером, који каже, да је Ничеова првенствена инспирација у аристотелизму. Немогуће је превидети чињеницу, да у психологији аристотелизма, воља бива коначно контролисана мишљу, тако да се може пожелети само оно што се може замислити. Ниче, је више „хришћански“ у својој онтологији, што значи да као и Августин, сматра да воља подразумева мисао у мистичкој онтологији као репрезентативну доминацију, где она постаје снага исто као и апсолутна воља. Ова појава је чин воље *par excellence*, којим воља духовном доминацијом, постаје мистично употпуњење Бића као таквог.

По Августину, дефиниција духовног „боголиког“ субјекта јесте одлучна архетипска мисао, која управља телом, појавама и историјом „потчињавајући“ их односно дајући им њихов једини смисао, будући да је овај чин духовне доминације у самој суштини Бића, једина реална осмишљена духовност, коју можемо узети у обзир и која је тиме конститутивни чин бивствовања. У жељи да учиним потпуно јасним, поновићу да ја никако не поричем то да Августин свесно користи метафизички модел који Хајдегер налази код Ничеа. Августин је тај који чини могућим ову дугу еволуцију од себе до Ничеа, дајући тиме језгро западној метафизици док се у његовој мисли могу наћи многе теолошке, еклесијастичке и духовне тежње да се умање последице „динамичке“ онтологије. Требаће векови поступне секуларизације да се ово језгро потпуно разоткрије у Ничеовској тзв. „антиметафизичкој мисли“. У мојој књизи (поменутој у фусноти 1), укратко испитујем ову еволуцију посебно кроз радове Duns Scotus-a, Occam/Böhme-a, Leibniz-a, Shelling-a и наравно Shopenhauer-a. Böhme-ова мисао је нарочит кључ за разумевање тога како воља постаје (августиновским кориговањем центар суштине Једног и хришћанског, превазилажењем плотиновског волунтаризма) „оригиналнија“ од Бога; оригинал, прво биће „Урсеин“ како је Шелинг назива. Сам Шелинг нам показује како сопственост (Selbstheid) постаје појам идентичан са вољном раздвојеношћу од Целине као и од неизбежности њене смрти у тежњи да све постане „Sehnsucht“ чежња, јединствена непојмљива Жеља која управља Бићем. (Лајбниц ће нам показати како, на другој страни, ова августиновска духовност постаје философија историје). Ниче је природно следећи корак...

Тако можемо рећи да је Ниче опречан Августину али не и Платону. Августиновска онто-теологија воље, бивајући идеално језгро метафизичке вредности, чини коначно могућим хришћански „платонизам за људе“. Тако, ако ничеовски нихилизам тежи да анихилира

овај платонски небески свет вредности/идеја, то је стога што је августиновски мистички нихилизам први „анихилирао“, овом метафизиком снаге, другачијост читаве природе (физиса) творевине. Тиме је понуђен начин успостављања ничеовске метафизике: то је оно што се назива „хуманизацијом бића“. Хајдегер то приписује само Ничеовој мисли, али изгледа да можемо утврдити да „хуманизација бића“, јесте управо оно што повезује две супротне онтолошке форме – снагу воље као темељ духовних вредности и на другој страни, снагу воље као њихову девалуацију. Ако Ничеов суперчовек представља апсолутни субјективизам, укључујући читаву истину унутар себе као „изузетност“, тј. као уметност очувања материјалне и чувствене истине бића, Августин је први који поставља истину у субјективни унутрашњи свет. Особа постаје стварна „духовно“ подређујући себи творевину и историју, она поседује, захваљујући својој вољној репрезентативној снази, њихову истину, према диспозицији да се трансформишу у „кванту“ људске „духовне“ снаге. Тиме, августиновска онто-теологија (у њеној секундарној, Ничеовској па тиме и модерној трансформацији кроз уметност и философију) чини могућим модел „мистицизма моћи“ (онакав какав срећемо код савремених аутора какви су Konrad, Burgess, Buthows и Ballard, а са друге стране, у савременој политици или технологији) који је присутан елемент у западном концепту историје.

Августинова мисао има, наравно, многе аспекте и за сада нема потребе да наводимо позитиван утицај који је она имала на разне теме источне и западне теологије. Међутим, изгледа да његова духовност у тринитарним претпоставкама и антрополошким конвенцијама, које чине корен касније метафизике воље и моћи, не може да нам пружи онтологију Бића. Биће је хипертеза духовног а духовно је обично оно што влада а не оно што се мења. Очигледно, ограничење Оваплоћења на морално поље као суштинске одлике августиновске теологије и значајног дела западне теологије, доводи нас (услед извесне елиминације својих онтологичких димензија) до неке врсте „монофизитског“ приступа онтологији. Он се појављује у разним облицима западне теологије (од етичког легализма до дијалектичког одбацивања вредности и пуноће људске природе) али, поврх тога, у делу моје књиге који се односи на поменуто, покушавам да испитам услове под којима августиновски критеријум духовности постаје уобичајен, не само за запад већ и за исток. Тако, данас имамо чак и у домену православне теологије, несвесно тумачење исихазма где је недостатак онтологије бића очигледан а у предности су „духовни излети“.

И, ако постоји византијски писац који је претрпео највише „августиновских“ тумачења до данас, то је св. Симеон Нови Богослов. Он је, по мени, начинио теолошке претпоставке и исправке, које би стручњаци назвали „првом византијском ренесансом“; он формира теолошки појам субјективизма и теорију теолошког знања, засновану на темељима православног исихазма. Он, такође потпуно премашује, пратећи традицију св. Максима Исповедника, евагријско-оригенски спиритуализам који је био изазов за исток и за ефективни езотеријски интелектуални мистицизам карактеристичан за Грчку. Уједињење оригенских и августиновских идеја почиње у 12-ом, а кулминира од 13-ог до 15-ог века, са августиновским интерпретацијама ареопагистичких текстова. Оно што је за мене суштинско у овом процесу, јесте идентификација појма екстазе са мистицизмом моћи о коме смо раније говорили. Ово је врло деликатно питање и за тренутак ћу прекинути његово детаљније испитивање.

Оно што је од суштинског значаја за богословље св. Симеона јесте веома другачија употреба воље у његовом раду. Следећи мисао св. Максима (на коју ћемо се касније вратити), св. Симеон сматра вољу односно реалношћу (псалом 3) а не само индивидуалном тежњом ка логичко-емотивној духовној употпуњености. Интелектуални мистицизам бива напуштен у корист саучествовања; појам „срца“, овде се користи да покаже – што је случај и са богословљем св. Максима – управо ову односну и саучесничку суштину воље која је, како ћемо касније видети, у традицији грчких отаца подразумевана као сасуштаственост (хомоусија). Ова католичанска релација заједништва укључује не само душу или дух већ и читаву материјалну и нематеријалну творевину (иако се у грчкој патристичкој традицији сва створења, па и душе анђела, сматрају потпуно материјалним). Воља је овде, тежња да се онтолошки распростре чињеница Оваплоћења као смештање читаве творевине у Тело Христово у онтолошком не и моралном смислу; то је оно што је на еклисиолошком нивоу изражено Светом Евхаристијом<sup>3</sup>. Ова егзистенцијална идентификација моралног са онтолошким јесте од непроцењивог значаја.

Тако је ова врста воље, срж еклисијастичке духовности или боље речено, јесте надилажење духовности ако то подразумева

---

<sup>3</sup> Теологија св. Максима Исповедника, темељно објашњава овај онтолошки значај Евхаристије. Верујем, да је ова доктрина о логосу (садржајном принципу) бића довољно објашњена само и његовом теологијом Евхаристије и обратно. Тако се из Евхаристије развила реална онтологија заједничарења. (О овоме погледати моју књиву "Евхаристијска онтологија" Атина, Домос, 1992) То је есхатолошка онтологија и – што може бии на неки начин јако чудно западном хришћанству - онтологија историјског бића у исто време.

спречавање да се нематеријална творевина схвати као „духовна“. У теологији св. Максима (као и код св. Симеона) створено биће било оно материјално или не, се може мењати милошћу Божијом и људском вољом у сарадњи; може свој „начин постојања“ променити и постати „духовно“ по божанској вољи (логосу) свог бића без тежње за материјалним. Ово је циљ аскетског начина живљења, заснованог на Светим Тајнама, које представљају управо такве божанске тежње за сталном трансформацијом створеног бића (његовог начина постојања) на начин на који васкрсло тело Христа постоји. Ова тежња за заједништвом прихвата божанску Вољу каква је у основи Светих Тајни; вољу за сасуштаством коју св. Симеон Нови Богослов назива савршеном свезом, која је суштински критеријум достизања новог еклесијастичког начина постојања. То је разлог због кога је жеља за хомоусијом тесно повезана са покајањем. Овде, покајање не значи само измену самоспознаје већ значајно остварење сасуштаствености, то јест борбе да се понесе терет ближњег и да се за њега нађе место у нама самима. *Мешаноја* (преумљење), код св. Симеона и св. Максима, значи осећај да нисам стварно „биће“ ако немам читаву творевину у себи. Чак је, и виђење Бога код св. Симеона резултат заједничарске кенотичке иницијације у овој тајни бића као у сапостојању. То није победа супер верника који поседовањем Бога природно надањује своју индивидуалну природу и духовно доминира творевином; нити је то само духовно „језгро“, како то неки савремени теолози виде, већ је то *мешаноја*, кеносис, пражњење као аналогичка иницијација кенотичком начину постојања самога Христа, који собом обједињује целокупну заједницу свог еклесијастичког Тела. Воља, тиме усваја онтолошки садржај Светих Тајни, посебно Евхаристије која творевини отвара пут сједињења, хомоусије, „онакво какво се налази у светој Тројици“, по речима св. Максима Исповедника. Тако, поимање Бога значи доживљену еклесијологију.

Због тога је св. Симеон, замољен од својих неистомишљеника да објасни значење израза св. Павла „неизрециве речи“ о садржини Царства небескога, дао потпуно чудан одговор: „Ове неизрециве речи су за нас Тело и Крв нашег Господа Исуса Христа које сваки дан једемо и пијемо“. На то је парадоксално додао: „Изван њих не може се наћи ништа макар трагали и по читавом свемиру“. То је и разлог што аскетски живот, за св. Симеона имплицира потпуну онтологију самог бића. Ум (нус) је апсолутни и вечно отеловљен. Постојање Бога јесте чињеница, која се не тиче само логичке душе већ и чула (вида, слуха, додира, укуса,

мириса) која се трансформишу у Духу. Стварни живот није у духовним заносима, већ у католичанском поимању Бога, прожимању менталног и чувственог; суштинског и егзистенцијалног, у Христу. Св. Григорије Палама, бранитељ исихазма, пар векова касније, чини велики допринос онтологији и антропологији *живоша у Христѹ* (овај термин су користили византијски писци, док је термин *мистицизам* потпуно погрешан за разумевање православног духовног живота). Тај допринос се догодио када је св. Григорије реаговао против онтолошке дистинкције између суштине и природе постојања, коју је Плотин морао да изврши да би објаснио поимање Једног. У Платиновом раду налазимо на дистинкцију (и дубоку узнемиреност која за њом следи) између постојећег бића као мањка стварног постојања и контемплационог бића које том контемплацијом задобија небески живот. Стварно постојање, стварна људска сопственост, по дефиницији јесте елиминација бића – лажно постојање. Морамо у потпуности прихватити ову онтолошку двојност, односно оставити по страни наше физичко постојање да би контемплацијом пронашли нашу трансценденталну суштину, где душа попут Једног бива „изнад суштине“. Духовност, овде представља жртвовање човека у циљу задобијања вечности. Тако, имамо на претек „мистичног“ живота, али не и стварних бића да у њему учествују. У том смислу, по мени, тзв. „византијски мистицизам“ није заправо мистицизам, није чак ни духовност иако га неки православни теолози виде тако. Борећи се против неоплатонизма, св. Палама појми дистинкцију између природе и постојања као могућност слободног употпуњења читаве људске природе у Христу, као постојање у Духу где су сви елементи бића и творевине потпуно прихваћени у циљу да би сачували Тело Христово. Као код св. Максима, постојање и овде подразумева излажење не из природе (како неки савремени православни теолози и егзистенцијални философи схватају личност, попут Х. Јанараса) већ прелазак природе бића у природу Духа Светога. Неоплатоничко поимање Једног, по Палами, не подразумева сједињење, како то Варлаам види. Ово виђење је, по њему, имагинарно јер је само интелектуално односно без тела; док је уздизање исихаста ка Богу стварно, јер се дешава по милости Духа Светога који собом узноси „сваку врсту творевине да би икона (слика) Бога била потпуна“. Тиме, не само дух већ и све силе душе и тела учествују у Богу; сведи нису само промислитељи о Богу већ и сами учесници у Њему читавом својом природом. Ово потпуно стварно емпиријско а не метафизичко сједињење са божанским, јесте

право значење теологије природних ипостасних нестворених енергија Тројичног Бога. Нестворене енергије омогућују Богу да буде не само трансцедентан већ и иманентан, заиста присутан у творевини. На овај начин мистицизам или духовност постају не метафизичка већ емпиријска есхатолошка онтологија читаве људске природе.

На крају, али не по својој важности постављам питање о тријадолошкој теологији која се претпоставља за такву духовност, ако је и даље можемо тако називати. Нема времена за детаљну расправу о изворима или аргументима које излажем у својој књизи „Затворена духовност и значење бића“. Укратко, мислим да савремена православна теологија под утицајем писаца попут Т. de Regnon-а или G. L. Prestige-а, покушава да оствари онтологију личности на њеној онтолошкој преваги над природом док је западна теологија окренута супротном циљу. Покушао сам да покажем да уопште нема недостатка персонализма у коренима западне теологије, већ је споран њен могући основ у онтологији воље за моћи. У контексту православне теологије данас, желим да суштински разграничим онтологију личности од онога што ја називам „онтологизацијом личности“. Ово потоње се, уз помоћ Хајдегера и Сартра, дешава код неких теолога који поистовећују суштину бића само са његовим начином постојања, а тај начин са личности. Личност, тиме, значи излазак из природе (као код Сартра). Тако, имамо имагинарно (или нарцисоидно по психоаналитичком термину) разумевање личности које игнорише изузетно позитиван патристички поглед на природу као егзистенционалан, дијалошки, динамички догађај; разумевање које нам не може пружити онтологију бића (не смемо занемарити могућност постојања другачијих основа онтологије моћи). Према грчкој патристичкој традицији, природа је по свом начину постојања дијалошки и есхатолошки производ логичког бића и Божије милости. Ово место је од врхунског значаја за мисао св. Максима и посебно његово учење о нествореном Логосу створених бића. Тим нествореним Логосом, створена природа се окреће божанској вољи и божанској љубави, коју божански Логос рефлектује и позива творевину назад себи; овај Логос бића постаје и егзистенцијални начин успостављања узјамног сапостојања као остварења јединства тројичног Бога у Његовој творевини, у Христу, у Његовој Цркви.

Можемо нагласити да ово *Јединство Бога* јесте темељ нове онтологије у грчкој патристичкој традицији, јер је она као онтологија Тројице повезана са појмом хомоусије као радикалне

трансформације философског појма суштине. Оно што недостаје плотинској онтологији *τ̄ρι ἱ̄римαρνε ἰ̄οσῑασι* је управо сасуштаственост. Последишно, ове *τ̄ρι ἰ̄οσῑασι* не могу бити независне и потпуне личности јер морамо да додамо њихове суштине да би имали целовито Биће. Бити реално биће, у Грчкој патристичкој тринитарној традицији значи поседовање божанске суштине. Грчки Оци под појмом хомоусије не подразумевају вољно јединство, већ користе израз *ἱ̄ерихореза* – заједнички живот Три Личности, односно саживљење природе *φ̄ιζῑσα*; динамичко заједништво; начин постојања сваке особе кроз друге у узајамном слободном *ἰ̄οσεδω̄ᾱν̄у*. Ако је ова вечна *кенотичка* хомоусија основ тринитарне теологије, њено достигнуће у односу на Бога, на творевину јесте пресудна борба хришћанина и његове мистичне духовности као члана Цркве Христове. Ова духовност представља онтологију реалног, конкретног природног бића, које постаје католичанско тј. оно које читавој творевини налази место у себи, оно које постаје средиште свих створења борећи се против демонског зла онтолошке сепарације, следећи кенотички начин постојања какав је Христос имао. У том случају, суштина боголиког човечанског бића није у његовој души или уму, вољи или разуму, чулима или његовом телу. Суштина је у свима њима заједно сједињеним са Богом у Христу, уз посебан додатак: како св. Максим разматра: пуна субјективност собом повлачи могућност кенотичке перихорезе свих створења у себе. Ово није само проста интерсубјективност као код Buber-а, Levin-а и најпосле Paul Ricoeur-а, који покушавају да укључе појам *дрӯгачӣјос̄ӣи* у стварност личности. Код ових писаца, како сам Рикер примећује при критици Левина<sup>4</sup>, нарцисоидни, затворени индивидуализам није сасвим превазиђен, док је код св. Максима, на пример тајна пријемчивости за друге у нас егзистенцијална хомоусија, што претпоставља тајну крста, жртву љубави према себи. Ово би, укратко, било значење личности у егзистенцијалном изразу православне теологије.

Укратко смо испитали само неке значајне писце опште хришћанске традиције; св. Августина, св. Максима Исповедника, св. Симеона Новог Богослова. Палама је једини који на тренутак припада само источној православној Цркви. Дубоко сам убеђен да се вредносни августиновски спиритуализам као и његова тринитарна

<sup>4</sup> Paul Ricoeur, *Soi même comme un autre* (Seuil, Paris 1990), p. 387: cette prétention exprime une volonté de fermeture, plus un état de separation, que fait que l'altérité devra s'égaliser à l'exteriorité radicale.

теологија, могу тек претпоставити а можда и кориговати на допунски начин од стране саме западне традиције и њених писаца, који могу да превазиђу јаз између источног и западног хришћанства. На извештан начин, Августинов суштински значај надилази окви-ре његове теолошке терминологије и чини његову теологију великим духовним достигнућем које заслужује поштовање. Међутим, увек постоји обавеза да се буде свестан разлика међу традицијама – нарочито ако се тежи њиховом измирењу.

Превела  
Мирослава Миливојевић