

Преузето са православног сајта: www.lazarica.org.yu

Митрополит Јован Зизјулас

ХРИСТОЛОГИЈА И ПОСТОЈАЊЕ

Дијалектика створенога-нестворенога

и халкидонски догмат

1. Уводне напомене

Догмати Цркве нису, и не треба их сматрати логичким дефиницијама које прихватамо без испитивања њиховог најдубљег егзистенцијалистичког смисла. У Православној Цркви догмати јесу живот, те стога треба да имају непосредан и одлучујући утицај на битије, да буду „откровенје“ Истине, односно, да буду указање на смртно, пролазно и ограничено стање битисања. Догмати имају вечну важност и ауторитет јер се односе управо на ове апсолутне егзистенцијалне истине, тј. на питања живота и смрти. Она догматика која не показује ни у чему егзистенцијални значај догмата и која покушава да их наметне као ауторитативне и неизмењиве само зато јер су то догмати - а о догматима се не дискутује - у великој је опасности да да за право онима који покушавају да богословљу прилепе етикету догматичности. Још већа опасност је у томе да се православно предање учини невезаним са животом данашњег човека, одвајајући тако догматику од практичног и литургијског живота Цркве. Насупрот томе, дужност

догматике је да покаже зашто и како су догмати повезани са нашим битисањем на начин који је значајан и одлучујући.

Имајући на уму ову основну претпоставку поставимо питање: Каква се значајна и одлучујућа егзистенцијалистичка питања крију иза халкидонског учења да су у личности Христовој божанска и човечанска природа, односно створено и нестворено, сједињене „нераздељиво“, али и „нееливено?“ Какав је смисао - или боље, какве су егзистенцијалне користи - ових појмова „створено“ и „нестворено“ (тварно и нетварно), те зашто за живота света ово двоје треба обавезно да је „нераздељиво“ и „несливено?“

Испитајмо најпре питање које се односи на појмове „створено“ и „нестворено“. Да бисмо схватили егзистенцијално значење - а према томе и нужност (условљеност) - ових појмова, потребно је да видимо како и зашто су се појавили у историји. У једном толико ограниченом тексту тешко је то учинити, мада без тога не можемо правилно оценити егзистенцијални значај Халкидона.

2. Појава дијалектике створенога-нестворенога

1. Када је Јеванђеље почело да се шири међу древним Грцима, а готово међу онима који су имали некакво философско образовање, први озбиљнији проблем који се појавио, био је проблем односа између Бога и света. За старогрчку мисао у целини свет је био вечан. Било је немогуће да буде говора о некаквом почетку света у апсолутном смислу тога појма, односно, у смислу у коме би то значило да биће света, тј. његова онтолошка суштина, има неки почетак (први покрет), односно да би требало да кажемо да је свет створен из ничега. Наравно, Платон у свом Тимеју говори о етварању (обликовању) света и о Богу који га ствара „по својој слободној вољи“. Колико је, међутим, слободан тај

Платонов демијург бог и колико је онтолошки апсолутно обликовање од стране тога Бога (у оном смислу који смо раније показали о онтолошком „почетку“ света), види се из чињенице да је тај бог, да би обликовао свет, користио „материјал“ који је претпостојао од вечности. Платонов бог демијург био је уствари украситељ (декоратор, козметичар). Даровао је свету (украсу, савршеном почетку) облик, хармонију, природне законе и све оно што сачињава тај свет, односно, једну хармоничну, јединствену и дивну свеукупност, али му није дао постојање у његовом апсолутном онтолошком смислу, пошто је нешто постојало и пре стварања (уобличавања): (вечна „материја“, па чак и простор)². На тај начин не може бити ни речи о „почетку“ света у правом смислу те речи. У мисли старог Грка никада није било места за „ништа“, односно за онтолошки апсолутно ништа, илити небиће. Оно што данас називамо „нихилизмом“ страшило је старог Грка, те је то аутоматски изгонио из своје мисли. Увек је постојало нешто (за разлику од ништа) макар и безоблично, као што свугде постоји нешто, и „све је пуно богова“. „Небиће“ је толико повезано с „бићем“ да губи своју апсолутност: Небиће већ из самога себе има могућност бића (битисања) те би се могло рећи да и оно „постоји“. Тако на неки начин све постоји вечно, а свет (поредак) је постојао одувек.

На исти начин древни Грк се гнушао хаоса, а дословно обожавао Лепо (Добро) које је у његовој мисли било испреплетано са поретком и хармонијом, тј. са светом (опет као украсом и савршеним поретком). Иза појма стварања (обликовања) крије се привлачност, љубав (ерос) која чини оно што је лепо (а самим тим и оно што је благо (добро), што је његов синоним); бог обликује јер се гнуша хаоса, тј. беспоретка; он је бог реда и красоте, бог украса (света), те зато у крајњој анализи и бог украситељ. Иако би у почетку, и потпуно кипотетички, Платонов бог могао и да не обликује свет (одатле може бити речи, у Тимеју на пример, о слободној вољи демијурга), он ипак у стварности не би био бог добро, само оно

Благо (Добро), уколико би хаос оставио безобличним и ако не би обликовао свет. Како у љубави тако и при обликовању, Добро (Лепо) поседује неодољиву привлачност, док оно што је „ружно“ (безобразно) изазива одбојност (врло је карактеристично то да изразом „безобразн“ називамо оно што је супротно добру, тј. да је то нешто без „образа“ (лика, изгледа) и без добре форме). Да неко љуби оно што је ружно (безобразно, безоблично), или још горе, оно што је грешно (погрешно), (оно што нарушава хармонију врлога света), то је толико бесмислено, као да неко избегава привлачност и љубав онога што је лепо и добро. Такву слободу Платонов бог нема, али је има Бог хришћана, који љуби грешнике и рђаве, можда и више него добре и врле³. Према томе, хришћански Бог не ствара зато јер љуби оно што је добро те хоће да свету дарује облик и лепоту. Ствара јер жели да постоји и нешто друго изван Њега самога, са ким ће водити дијалог и заједничарити и јер хоће да подари постојање нечему што раније уопште није постојало (то је стварање из ничега и из апсолутног ништавила). За хришћанског Бога, стварање је у својој суштини онтолошки чин, односно установљење једног новог постојања, док је за Платоновог Бога то у суштини естетски чин, односно, обликовање материје која постоји од раније.

Резултат тих претпоставки старогрчке мисли било је једна органска и нераскидива повезаност Бога и света. Да би доспео до бога, требало је да прођеш кроз изучавање света (Платон) као што је, да би доспео до Доброга (Лепога), обавезно требало да прођеш кроз познање чулне лепоте, напр. лепоте људскога тела Све то садржи у себи „логос“ који је истовремено и божанско и космолошко начело (Стоици). „Једно“, „ум“ и „биће“ представљају једно нераскидиво јединство закваљујући коме свет је добрр и вреди да живимо у њему (Неоплатоници). Ако макар и заједан тренутак апсолутно противпоставимо Бога свету, односно, ако однос бога и света учинимо, како кажемо дијалектичким, тада се све руши у души старога Грка Може се, наравно, баратати антитезама, а у старогрчкој

мисли се посебно допадала та игра, под условом ипак, да те антитезе не буду онтолошки апсолутне, односно, да неће дати „простор“ и „време“ за „небиће“. Тако су узлажење и силажење делови исте антитезе које користи предсократовски дух, али да би нагласио управо њихово јединство: у крајњој линији (онтолошки) реч је о истој ствари која од горе изгледа као силажење, а од доле узлажење. То није „дијалектички“ однос у његовом апсолутном онтолошком смислу. Ради се о узајамности, у којој је феноменолошка антитеза погружена у јединство бића.

При једном таквом гледању на ствари појмови „створено“ и „нестворено“ не само да не могу да се сматрају дијалектичким, него у потпуности губе свој смисао. Заиста, једао је „свет“, а друго је „твар“. Свет је појам који је историји даровао старогрчки дух, управо онтолошки повезујући бога и све што постоји, чинећи их тако једном хармоничном и божанственом целином - тј. једном светом.

Твар је појам који у хришћанским списима први пут сусрећемо код апостола Павла, где се и јасно претпоставља један апсолутни онтолошки почетак, односно нешто као један догађај који се дешава по први пут (видети посебно Колош. 1, 16-17). Према томе, погрешно користимо израз Космологија у хришћанском богословљу када мислимо на „твар“, или израз „свет“, када говоримо дијалектички о односу Бог-свет. „Свет“ без Бога престаје да буде „Свет“ (поредак) и постаје „несвет“ (беспоредак); (тима што је у својој основи била космолошка, старогрчка мисао је била превасходно теолошка). Да би свет био „свет“, то претпоставља нужност његове повезаности са богом, односно присуство бога у њему, док „твар“ (творевина) претпоставља један чин Божји који је привео у постојање нешто друго, нешто изван Њега самога, некакво „створење“ (творевину) које се не налази „у Њему“, него пред Њим. Тако шема „створено-нестворено“ није исто што и „бог-свет“. Ово прво нужно представља један апсолутно дијалектички однос, док ово друго то не дозвољава

2. Светоотачко богословље је произашло из окриља старогрчке мисли (Оци Цркве у првим вековима били су Грци, и по размишљању, и по образовању), те је стога показало нарочиту пријемчивост за питања која овде анализирамо. Старање да се очува дијалектички однос између створенога и нестворенога, представљало је скоро психозу код хришћанских теолога првих векова. Ако су цркви толико упорно претили гностицизам, аријанизам, а поврх њих и хришћанске јереси, то није било због другог него због тешкоћа које изазива ова тема. Од почетка је изричито наглашавано да у својој мисли Бога не треба онтолошки да повезујемо са светом. Божији епитет који се користи у том циљу је „нерођени“, односно, онај који нити је „рођен“ од неког другог (Теогонија), нити је „постао“ од неког другог (Тварославље, Творевинославље). Свет је, с друге стране, створен из „небића“ или из „ништавила“. Да би се нагласио апсолутни онтолошки „почетак света“ и да би се избегло свако случајно тумачење догме о стварању из ничега на платонистички начин, отачка терминологија (насупротив многим нашим савременим теолозима, чак и православнима), не прави разлику између $\sigma\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\sigma$ и $\alpha\iota\mu\epsilon\iota\upsilon\sigma$, у употреби тих израза. Овај текст нема намеру да анализира изворе, али је довољан да се подсети они који праве разлику између појединих молитава које су у употреби у божанственој Литургији, а писане су наравно, бираним отачким и философским речником. Тако унутар исте свете Литургије светог Јована Златоуста читамо: „Ти си све из небића привео у биће ...“ (Молитва трисвете песме), или: „Ти си нас из небића привео у биће...“ (Молитва узношења), или читамо: „...обиљем милости своје привео си све из небића у биће“ (Молитва главоприклоњења пред света причешће). Према томе, „ништавило“ из кога је свет приведен, је онтолошки апсолутно, односно нема никакве везе са бићем, и ни у ком погледу нема онтолошки садржај. Када света оци говоре о стварању из ничега, не подразумевају никакво украшавање универзума, или никакву продукцију света из неке безобличне масе, него из ништавила у његовом апсолутном смислу. Тако би се могло рећи да су грчки Оци били први који су у Грчку философију увели појам

ништавила као појам апсолута. Стари Грк би се сигурно запитао: Шта је то „ништа“ (ништавило)? Дао би њему неки онтолошки садржај (Платон то чи»и са небићем) задовољавајући на тај начин колико своју логику - небиће (није) треба на неки начин да „јесте“ (постоји као биће), другачије од онога што „не постоји“? - толико и своју онтологију (не постоји простор или време за „ништавило“ у једном свету који је истински „свет“ (савршени поредак)).

Зашто дакле грчки оци нису остали при старогрчкој онтологији, него су прешли на дијалектику створенога-нестворенога? Какви разлози су их подстакли на такав „заокрет“ или „преумљење“ (покајање) и „крштење“ грчкога духа, на ту корениту христијанизацију јелинизма? Разлози су истовремено били и историјски и егзистенцијални. Погледајмо их укратко.

3. Историјски посматрано, грчки оци су у себи морали да се боре са два узајамно бескомпромисна појма Бога који су водили у две опречне онтологије. Са једне стране био је бог старих Грка који је увек био везан за свет и потчињен бићу света и који је учинио биће апсолутном. Чак и онда када је одлазила „с ону страну суштине“, грчка мисао није раскидала онтолошко јединство бога и света. Са друге стране, Бог Библије, који је био толико независан од света да не само даје био замислив без односа са светом (ствар незамислива у древном јелинизму), него је чинио што год је хтео, слободан од свих логичких и етичких окова; један Баг, који до провокације дела по својој вољи, који милује „онога кога помилује“ и жали „онога на кога се сажали“ (Рим. 9, 15), и који не полаже рачуна никаквој Логици или Етици. (Какав је био библијски Баг, не треба гледати што смо га ми касније „оразумели“ (уразумели, сместили у оквире логике) и учинили „моралним“, (односно, што смо гајелинизирали)). У једном таквом схватању о Богу, биће није било оно што је имало одлучујућу улогу у онтологији, односно у апсолутном односу према истини постојања; такву улогу имало је слобода. Управо је појам слободе наметнуо појам ништавила у апсолутном смислу. Да, овај свет би апсолутно могло и да не

постоји. (Да ли би то рекао стари Грк?). То да нешто постоји, не подразумева се само по себи, него се дугује нечијој слободној вољи. Тај неко, а у случају библијске вере то је Баг, не зависи од бића света (нити од свога бића) јер дарује биће (јестество) ономе што „јесте" (постоји). Он је узрок не само света постојећег, него и бића - па чак и свог бића.

Токо доспевамо до егзистенцијалних разлога који су довели оце до дијалектике створеног-нествореног. Анализирајмо их укратко.

3. Егзистенцијални смисао дијалектике створенога-нестворенога

1. Постојање је производ слободе. То што је свет „створен" (тваран), односно што није вечан, него је радикално, тј. у апсолутном онтолошком смислу покренут из „ништавила", значи да је могао и да не постоји. То доводи до закључка да постојање света, као и наше постојање, није нужно, него је производ слободе. Када би свет био вечан, тада би он обавезно постојао и не бисмо се питали чак ни зашто постоји. Једино питање које би у једном таквом случају било природно, је питање зашто да постоји на овај или онај начин, или у овом или оном облику, односно научно питање о томе како функционишу разни закони који владају у свемиру. Постојање света у свом апсолутном смислу је за науку аксиом, претпоставка коју морамо нужно прихватити да бисмо ишли даље у истраживању света. Та онтолошка нужност се укида и нестаје онога трену када се уведе дијалектика створенога-нестворенога: то што је свет могао и да не постоји, значи да је постојање за нас дар слободе, односно благодат (милост у Хрвата). Стварање и благодат су тако равнозначни.

Такво посматрање света даје одмах један потпуно изузетан квалитет нашем животу. Прихватање да је твоје постојање дар, чини да твоје срце бива преплављено благодарношћу свакога трену док си свестан свога постојања

Тако сазнање о бићу, онтологија, бива евхаристијско у најдубљем смислу тога израза Оно што је у литургијском животу Цркве тако рано названо „Евхаристија“, било је од самог почетка повезано са дијалектиком створеног-нествореног. Карактеристично је да постоје древне ;, Литургије у којима се не изражава благодарност за дар доласка и искупитељског дела Исуса Христа (видите напр. „Катихезе“ светог Кирила Јерусалимског), али не постоје Литургијска Узношења (Анафора) које ; не садрже пре свега благодарност за постојање, тј. за чињеницу да постоји свет. То повлачи за собом један животни став, један етос, један вид човека који ништа од онога што има не сматра својим, који све то приноси неком другом, који је за све благодаран, који не мисли да ишта „заслужује“; повлачи за собом један етос и живот благодати, односно превазилажења свога „ја“, индивидуализма, сваког става „надмоћи“ или освајања; један етос човека који је готов „да дарује“, да даде своје целокупно постојање, да се одмери са Својом властитом смрћу и да принесе себеједној делатној пројави слободе, аналогно оној која је његово постојање привела у биће. Познање да је постојање дар слободе, а не „вечна“ и само по себи појмива „стварност“, не ослобађа те само интелектуално и философски од окова размишљања унутар обавезних аксиома и логичких „категија“, него те ослобађа од робовања своме властитом постојању, робовања којим те окува властита биолошка условљеност са оним што јој је прирођено. Чини те благодарним због дара бића, а да не биваш његов слуга, односно да га уважаваш, да можеш слободно да га дарујеш. То је етос мученика и преподобних, етос Цркве који је породила дијалектика створенога-нестворенога

2. Постојању трајно прети смрт. Ово је друга последица дијалектике створеног-нествореног, и исто толико значајна колико и претходна То што је свет „створен“, односно, што је „било кад га није било“, не значи само да је могао и да не постоји. То значи, такође, да може свакога трену да престане да постоји. Апсолутно ништавило, небиће које представља претпоставку твари, не укида се аутоматски постојањем, него га трајно

прожима и прониче. Природа створенога (тварнога) је смртна (свети Атанасије Велики). Не може бити говора ни о каквој „ентелехији“, било каквој сили или стремљењу, или кретњи, или замаку, који је Бог дао природи твари, да би јој тиме осигурао вечно постојање. Тај аристотелизам лошег квалитета, који су теолози често уводили при тумачењу отаца као што је свети Максим Исповедник, у својој суштини је негирање дијалектике створенога-нестворенога и издаја светоотачког духа, јер значи да оно што је створено (тварно) сада већ има (макар и од Бога дату) могућност да постоји из самог себе. Тако изгледа да се тварност превазилази кроз саму природу света, једним видом „створене (тварне) благодати“ о којој нам је толико погрешно говорила средњовековна западна теологија.

Не, природа твари не поседује у себи никакву силу којом може да преживи. Хајдегер ју је с правом називао „биће-за-смрт“. То што је неко створен аутоматски значи да је смртан, да подлеже, уствари, претњи потпуног и апсолутног уништења Претња смрти је претња ништавило, апсолутног ништавило, „небића“, односно повратка у стање од пре тварности, та претња је за твар стална и не превазилази се никаквом силом која је урођена њеној природи. По својој природи рађамо се мртви, биолошки умиремо од тренутка кад смо рођени, а целокупан свет као тварни пропада постојећи и постоји пропадајући; његов живот, као и наш није „живот истинити“. Тварно је по својој природи трагично: његово постојање је одређено парадоксом који усклађује два апсолутно узајамноискључујућа елемента: живот и смрт, биће и ништавило. А то због тога јер биће твари има једну почетну тачку, једни „почетак“. И све што постоји, а што чини биће твари предодређено је неким „почетком“. То је оно што неизбежно ствара растојања у односу међу бифлима, односно могућности истовременог сједињавања и разједињавања, апсолутног раекида, али и удаљености, апсолутне подељености свих бића, што је управо оно што називамо „смрт“. Простор и време који искључиво карактеришу тварно

(створено) нису ништа друго до израз тог парадокса: уз помоћ простора и времена сви ми општимом једни са другима, ткајући тако нити живота, али из разлога истог простора и времена раздвајамо се једни од других ножем смрти. Како ће створено пребродити ту своју трагедију, како ће победити смрт.

Дијалектика створенога-нестворенога априори искључује поједина решења која су предлагана у историји философије и теологије. На пример:

1. Није могуће рећи да се смрт превазилази захваљујући бесмртности душе, чак и ако претпоставимо да је та бесмртност дар човеку од Бога Све што тварноме даје сталну, односно „природну“ могућност постојања, уклања дијалектички однос створенога и нестворенога, и чини од створенога нешто „божанско“ по самој његовој природи, те води ка једној нужној бесмртности. Хришћанска теологија је много пута упадала у замке таквих „решења“ која не одговарају аутентичном духу светих отаца

2. Нити „етичко“, нити „правно“ решење не може да доведе до превазилажења смрти, тј. једно решење које је изродио западни прагматизам, а које је усвојио, православном предању страни, пијетизам новијих времена, који је толико претећи продро и на терен православља. То решење претпоставља да твар може да се поправи, да буде боља па чак и савршена, тј. да се „усаврши“, како се каже у језику пијетиста, негујући врлине и држећи природни и божански закон. Не, смрт се не побеђује ничим од свега тога; оно што се тиме побеђује је занимање проблемом смрти, односно, побеђује се свест о трагичности и о неприхватљивости смрти. Пијетизам изграђује људе који не бивају ганути и не гнушају се смрти, било због тога што прибегавају вери у бесмртност душе, да би се утешили и да би утешили друге, било зато што до таквог степена апсолутизују морал, да чак верују да се бесмртност стиче врлином.

Смрт је урођена тварности и не превазилази се никаквим настојањем или могућношћу саме твари (тварнога). Уз помоћ морала твар се поправља, али се не спасава од смрти. Док идеја о бесмртности душе, осим тога што постојање чини нужним, једноставно отупљује трагичност смрти тела, тог преваскодног облика тварности, које је под претњом да потоне у смртно непостојање. Колико год да се човек противи смрти (и авај, ако престане да се противи), толико ће тежити ка превазилажењу тварности далеко од Платона и од сваке врсте пијетизма. Дијалектика створеног-нествореног одржава ово противљење у људској свести јер постојање сматра даром достојним благодарности и сагласности, даром који, управо зато јер је благодат и слобода, има могућност сам по себи за вечно постојање. Свет је толико тваран да не може да живи сам по себи, али га Бог толико љуби да он мора да живи. Смрт, тај „последњи“ непријатељ постојања мора да буде побеђен.

4. Превазилажење дијалектике тварног-нетварног: Христолошко решење

1. Учење Васељенског сабора о личности Исуса Христа, као и целокупна светоотачка христологија, нема никаквог значаја уколико се не односи на проблем тварнога (твари) и превазилажење смрти. Ако се Христос тамо приказује као Спаситељ свега, то није зато јер је понудио неко морално начело или једно учење о човеку, то је зато јер он сам оваплоћује превазилажење смрти, јер у његовој личности твар (тварно) живи вечно. Како је то могуће? Халкидонски сабор користи два прилога који изгледају противуречни и који не значе ништа уколико се не сагледају у светлу дијалектике тварног-нетварног. Ти изрази су са једне стране „нераздељиво“, а са друге „несливено“. односно, у Христовој личности створено и нестворено (тварно и нетварно), сједињено је „нераздељиво“ наједан начин који недопушта поделе, али и несливено, односно, без губљења њикових особености, њихових посебних и властитих идентитета

Први од тих израза, „нераздељиво“, значи да између створенога и нестворенога не треба да постоји никакво растојање, никаква подељеност. Простор и време који, као што смо раније видели, утичу на природу на парадоксалан начин, истовремено је сједињујући и делећи, носећи истовремено и постојање и смрт, треба да буду носиоци само јединства, а не и раздељености. Смрт не може да буде побеђена уколико се не оствари то „нераздељиво“. Докле год је твар (тварно) аутономна и самопостоји (постоји само по себи), дотле јој прети смрт, пошто, као што смо видели, смрт дугује своје постојање могућности поделе и цепања свега постојећега због „начела“ (почетка) који руководи тварношћу. Другим речима, да би твар (тварно) живела, потребно је да се налази у трајном и нераздељивом односу са нечим нетварним, да би тако покривала растојање које неизбежно извире из тварности, и да трајно заједничари са нечим изван ње саме. Свако тварно биће које не излази из себе самога и не сједињује се нераздељиво са нечим другим, ишчезава и умире.

Али ако је то за шта се твар везује да би избегла смрт такође тварно, као што се дешава код биолошке љубави. Онда смрт није избегнута. Тако, везана једино за нешто што је нетварно, твар је у могућности да преживи. Зато је љубав која је управо излазак бића из самих себе превазилажења тварности и смрти, заправо суштински елемент решења проблема тварности и. Онај ко не љуби односно не сједињује се «нераздељиво» са нечим изван себе самога, тај умире. Него једино љубав, односно, „нераздељиво“ јединство са нетварним (нествореним) Богом обезбеђује бесмртност, пошто је све што Христос оваплоћује управо то слободно јединство створенога и нестворенога, као начин превазилажења смрти. Ако веза створенога-нестворенога није „нераздељиво“, онда се смрт не превазилази. Свако „растојање“ између Бога и човека повлачи за собом смрт, вели свети Јован Златоусти. Превазилажење смрти је претпоставка јединства створеног и нествореног. То је значење израза „нераздељиво“. Насупрот томе, израз „несливено“ значи да то јединство, и поред тога што

је апсолутно, не укида оно што називамо дијалектиком створеног-нествореног. Зашто је то тако? И како је у постојању замислив једнн такав парадокс? Прво, зашто је то тако. Из свега што је до сада овде написано, јасно је да однос створеног-нествореног треба увек да остане дијалектички, ако је реч о томе да је постојање дар слободе. Од момента када наступи ова дијалектика, свет и Бог се сједињују нераскидиво, са резултатом да постојање и Бога и света постаје производ нужности, а не слободе. Христологија не укида једну такву дијалектику. Личношћу Христовом не ствара се неко трајно и неизбежно јединство божанског и човечанског, створеног и нествореног. Израз „нераздељиво“ не значи нужност, тј. порицање дијалектике, односно слободе. „Несливеност“ осигурава дијалектику створеног-нествореног, односно слободу, као што „нераздељивост“ осигурава љубав, ако у језику постојања ова два израза нису друго но „термини“ који детерминишу смртно и ограничено знамење постојања: слободу и љубав. Без љубави, односно без изласка (екстазе) из самодовољности бића, у једином покрету сједињења са ‚другим‘, и коначно са истински другим (нествореним) - нема бесмртности. Али и без слободе, односно без одржања различитости, тј. посебности идентитета онога који љуби и љубљенога, опет није могућа бесмртност.

Тиме што је створено и нестворено сјединио несливено и нераздељиво, Христос је победио смрт победом која за постојање не представља нужну чињеницу, него једну могућност која се остварује слободом и љубављу. Та победа остварена је Његовим Васкрсењем без кога не може бити ни речи о спасењу, пошто је смрт проблем стварности. „Ако Христос није устао, узалуд је вера наша“, каже апостол Павле. Христос је „спаситељ света“ не зато што се жртвовао на крсту изглађујући тако грехе света, него зато што „васкрсе из мртвик, смрћу смрт уништи“. Запад (римокатолици и протестанти) који је на проблем света гледао као на етички проблем (преступање, заповести и казна), учинио је Крст (распеће) Христов центром своје вере и богослужења. Али Православље наставља да истиче

Васкрсење као центар свог целокупног живота, управо зато јер је схватило да проблем твари није етички него онтолошки, односно, да је то проблем постојања (а не лепоте, уобличености) света, тј. проблем смрти. Васкрсење Христово постало је могуће захваљујући „нераздељивом“ и „несливеном“ јединству створеног и нествореног, односно, захваљујући љубави која чини да створено-нестворено превазиђу своје границе и да се сједине „нераздељиво“, те због слободе која чини да створено и нестворено превазилазеби своје границе у томе сједињењу не изгубе своје посебности, него напротив да обезбеде ту посебност чувајући тако свој дијалектички однос.

2. Тако смо доспели до самога срца христологије. Христологија ће остати „догма“ без егзистенцијалног значаја, уколико се не преведе и не заживи еклисиолошки. Шта је то „;нераздељиво“ и „нестивено“ изван искуства Цркве? Једна „догма“, један логички (или боље „надлогички“ за оне који верују, а „нелогички“ (апсурдни) за оне који не верују) предлог. У најбољем случају може да буде прихваћено како то важи за Исуса Христа, који је био човек и Бог, али не и за свакога од нас. По свом еклисиолошком значењу та догма је већ један начин постојања. Када се Црква сабира евхаристијски, она открива велики христолошки парадокс: створено и нестворено се савршено сједињују, а да се при том не укидају њихове различитости. Управо онако као што сваки члан Цркве, ослобођен од условљености своје биолошке ипостаси, сједињује себе са осталим члановима везом неразориве заједнице из које проистиче различитост сваке личности, односно, њен истински идентитет. Тако слобода и љубав постају једно јединствено искуство. Нестаје свака противуречност између „нераздељиво“ и „нестивено“. У језику егзистенције догма већ постаје „схватљива“, иако остаје изнад разума и смисла у језику логике.

То искуство Цркве је једини начин да егзистенцијални смисао христологије постане стварност. Изван искуства Цркве љубав и слобода (оно што је „нераздељиво“ и „нестивено“) се раздвајају и узајамно искључују. Еротска

љубав у свом биолошком облику полази од физичке привлачности, односно од условљености, и завршава у биолошкој смрти, односно у губљењу различитости, тј. „сливености" (ништа није у већој мери „сливено", нити је више изгубило различитост, од тела које поново постаје земља и расејане кости). Сама еротска љубав у своме естетском облику (привлачност доброга и лепога), је исто тако љубав која укида слободу и различитост, „несливеност", пошто и она извире из привлачности доброга (дакле из условљености) и завршава у идеји доброг (а не у одређеној личности), да би се тако огледала са пропадљивошћу и безобразношћу (ружноћом) смрти, која укида различитост, тај једини идентитет љубљенога.

Ако се ослонимо на биолошку и естетску љубав, губимо коначну слободу и различитост, „несливеност" се утапа у „нераздељивост", тј. смрт све то брише. Ако бисмо, напротив, желели да спасемо „несливеност", односно своју слободу, опет на основу нашег биолошког постојања, тада губимо љубав, „несливеност" и, авај, опет скончавамо од смрти. Да бисмо сачували различитости, раздвајамо се од других у свом покушају да се ослободимо од другог који представља највећи изазов нашој слободи. Што више сједињујеш два бића, доспевши чак до „нераздељивости", толико је већа опасност да дође до сливања међу њима У нашем биолошком постојању, „нераздељиво" јединство се противи нашој различитости у односу према другима, односно „несливености", са последицом да своју слободу потражујемо у индивидуалности која нас раздваја од других, обећавајући нам тако извесност нашег идентитета. Али зар управо то раздвајање од других, ова „несливеност", није у својој коначној анализи смрт? Смрт није само распадање бића у једну сливену и јединствену „суштину", односно укидање несливености као што смо већ видели. Она је такође и крајње раздвајање бића међу собом, односно потврда

„несливености". „Несливеност" је исто толико смртоносна колико и „нераздељивост", уколико остају одвојене и ако се не идентификују апсолутно

међу собом. Слобода без љубави, као и љубав без слободе воде у смрт. А на несрећу то је суштинска одлика тварности.

Да би се избегла та „судбина“ твари, потребно је једно „ново рођење“, односно нови **начин** постојања, једна нова ипостас. Халкидонска христологија не инсистира без разлога на учењу о томе да је Христова ипостас вечни Син Свете Тројице, односно нестворени Бог, а не једна људска, тј. тварна личност. Кад би Христова ипостас била створена (тварна), онда би смрт била и Његова судбина, те према томе спасење од смрти било би немогуће. Исто то важи и за сваког човека: ако је наша ипостас, као што смо малочас показали, оно што смо примили биолошки рођењем, тада ће слобода и љубав (та два фактора постојања) остати раздвојени међу собом водећи тако у смрт. Само уколико стекнемо једну нову ипостас, односно, ако наш лични идентитет, тј. оно што нас чини посебним личностима извире из односа љубави која је слобода и из односа слободе која је љубав, само тада ће наша створена природа која је нераздељиво и несливена сједињена са Богом, бити избављена од судбине смрти. Црква нам Крштењем, а затим Евхаристијом пружа ту могућност дајући нам једн нови идентитет који извире из сплета односа⁴, не условљености, као што су они које ствара породица и заједница, него односа слободе.

За живот света, а и свакога од нас, као јединствене и непоновљиве личности, потребно је да се љубав и слобода, тј. оно што је „нераздељиво“ и „несливено“ у христологији потпуно идентификују. У нашем постојању то значи да треба да се „оцеркове“, да постану укус новог истинског живота у телу Цркве, у телу Евхаристије, где љубав извире из слободе, а слобода се изражава као љубав.

Преузето са православног сајта: www.lazarica.org.yu