

Максим Васиљевић
Ейсикой Зајадноамерички – Лос Анђелес
Православни бојословски факултет, Универзитет у Београду

Постоји ли биохемија слободе?

Abstract. Компаративна теолошко-медицинска аскетика у светлу нових истраживања. У студији се разматра могућност верифковања истиности теолошких исказа о слободи човека помоћу опсервационих ставова модерне медицине. Може ли савремена медицина (неуро- и молекуларна биологија) да са своје стране каже нешто о духовном процесу? Томе се јављавају препреке, будући да од свих људских карактеристика једино слобода, као трансцендентни порив и дар, не подлеже „објективној“ провери. Спасење (уцеловљење, интеграција, духовност) и истинопознање у теологији јесте акт који иницира сам Бог као субјект, а овај акт је плод слободе и љубави. Неугодан осећај поробљености и условљености који хемијска биолошка индивидуалност људске „природе“ предаје у наслеђе његовој личности стављен је под светло аскетског искуства Цркве. Духовност порађа етос као навику понашања и утиче на биолошки живот. Есхатон, као истинито стање постојања, на пресудан начин осветљава питање човековог биохемијског субстрата, видећи га као „закон природе“ који се не мења (људско тело као биохемијски механизам), али који епигенетски мења „тропос постојања“ на коренит начин. Овај мултидисциплинарни приступ биохемији слободе има педагогошке, мисиолошке, пастирске, биоетичке и друге импликације.

Кључне речи: биохемија, Црква, хумана физиологија, самољубље, терапија, аскетика, генетика, етос, Евхаристија, молекули, хормони, другост, есхатон, благодат, слобода, вольја, патристика

Умећто увода

Тема о којој говорим у овој студији од посебне је важности. Осећам да нисам у стању да је адекватно размотрим у овом сажетом представљању, премда се њоме бавим дужи низ година. Намера ми је да понудим извесне начелне претпоставке које ће, надам се, помоћи да се за неке следеће радове продубе питања. Истовремено осећам да ће начин њиховог приказивања

некима звучати мало необично. У основи ове теме је питање да ли постоје теолошке претпоставке медицинске терапије као и питање постоје ли претпоставке и могућности једне медицинске аскетике¹. Покушаји разумевања генетских основа неурохемијских процеса (још увек без коначних резултата) утичу на жељу модерног човека да открије основе хормонске селекције укуса, одевања, политичких опредељења, брига и преокупација и, коначно, религиозности. Гени и хормони², ти молекуларни преносници порука из жлезда у ћелије који као свој крајњи циљ имају обезбеђивање оптималне функције хомеостатских механизама, до сада, међутим, нису сагледавани у светлу антрополошког искуства Цркве, поготово не у вези са темљним појмом слободе³. На почетку трећег миленијума по Христу ми немамо ниједну интердисциплинарну медицинско-теолошку студију о једној тако суштинској и фасцинатној теми. Оно што најчешће имамо јесу спекулације, засноване на позитивним сазнањима, које стварају хипотезе и системе које би накнадно требало потврдити успешном терапијском праксом. Изворна свест Цркве да човек кроз однос са природом одржава хомеостазу, а да кроз евхаристијски и аскетски живот добија предокус Истине и натприродне сile (благодат Светога Духа) које ће га помагати у његовој активној борби за целовитост, против болести и греха, сада треба да се постави под ново, медицинско-теолошко, светло. Заједно са том несумњивом трансфузијом силâ, истичемо да Света Евхаристија као πρᾶξις (акт и радња) и као κοινωνία (заједница и заједничарење) космичких димензија, будући сабрање Будућега века, пружа откривање правог смисла физичкој и моралној живота. Може се стога рећи да је истиински здрав онај човек чији је пулс усклађен са Црквом, то јест са њеним евхаристијским животом.

Уколико горњем запажању о непостојању медицинске аскетике додамо податак да историја односа теологије и медицине од доба Просветитељства није повољна ни по једну ни по другу, схватићемо пред каквим се изазовом налазимо⁴. Резултат тога је безброј медицинских публикација без релевант-

¹ Неколико радова православних теолога компетентно осветљавају ову тему. Види, између осталих, Иринеј Буловић, „Душевне болести, страсти и врлине“, у зборнику *Република и душевни живот човека*, Београд 1994, 33–46. Атанасије Јевтић, *Православна аскетика*, Београд-Србиње-Ваљево, 2002; Јован Зизулас, „Приступ лечењу са гледишта православне теологије“, *Видослов* 6/1994, 21–32. Моје истраживање је делом зависило од сугестија и савета колега професора и студената због чега им остајем благодаран.

² „Хормон“ долази од речи δόμη која значи подстицај, нагон, стремљење. Ово одсликава чињеницу да присуство хормона делује као неки катализатор за остале хемијске промене на нивоу ћелије, потребне за раст, развој и енергију.

³ Упор. G. Gomez: “Free Will, the Self and the Brain”, *Behavioral Science and the Law*, 2007/25, 221–234.

⁴ „Постоји природан и поуздан савезник хришћанства који већина хришћана чак и не примећује. Тада савезник је – наука. Историја односа између Цркве и науке је трагична. За тај судар је, у великој мери, крива Црква. Док је Западна Црква настојала да науци наметне присилну контролу, која је довела до развоја антирелигиозне „научности“ и до позитивизма, православни Исток

них теолошких референци, као и стање у коме теолошке публикације, које претендују на истину живота у његовој свеукупности, дозвољавају себи озбиљан јаз између обсервиране (evidence-based) стварности и богословске реторике⁵. Но, услед таквог стања ствари, како за теологију тако и за медицину, многа питања остају без задовољавајућег одговора. Нпр. када смо ми одговорни за своје поступке, а када смо под утицајем биолошких сила које су ван наше контроле? Ово интригантно питање спада у научну област бихејвиоралне биологије⁶, једном пољу које истражује интеракције између мозга, свести, тела, и окружења, као и посебан утицај истих на то како се понашамо. Од љубави и залубљивања, преко интензитета нашег духовног живота, до степена наших агресивних импулса – то је истраживање о томе како нас наш церебрални систем (мождана грађа) чини индивидуама какве јесмо. То опет отвара питање да ли је човеков идентитет само у његовој биолошкој ипостаси. И ако јесте, да ли тако треба да буде? Коначно, да ли је могуће истиносност теолошких исказа православне аскетике проверити помоћу опсервационих ставова савремене медицине?

У години када се планетарно обележава двоструки Дарвинов јубилеј – двестогодишњица рођења и стопедесетогодишњица публиковања његовог чуvenог дела *Порекло врста* – покушаћу да одговорим на питање *Иссиоји ли биохемија слободе*, те да ли закони еволуције искључују трансцендентни узрок, то јест Личнога Бога и Његову најтешњу везу са светом и историјом.

I Начелно о биохемијској основи антропологије

Не осмељујући се да зађем у стручну област медицинске науке, дозволићу себи само неколико примедаба које имају за циљ да некако пренесу теорију у праксу у вези са оним што сам претходно начелно рекао из теолошког угла посматрања. Наиме, у овом огледу ћу размотрити неколико аспеката овог проблема, сагледаних из оптичког угла теологије и посебно светоотаčког предања, при чему ћу медицинској страни оставити да просуди у којој мери овај предлог може бити значајан за медицину.

За почетак бих поставио следећа питања:

а) Које су то фазе кроз које је однос теологије и медицине пролазио пре но што је достигао стање у коме се сада налазимо? Очигледно је потребно

је био настројен прилично контемплативно, монофизитски. Зашто да то не признамо? Исток није имао времена да се удоби у тај проблем. Осим тога, савремена наука се формирала на европском Западу, а не на византијском или словенском Истоку“ (J. Мајендорф, „Теологија и наука“, *Лοιος* 4/1992, 25–26).

⁵ Пример тога је игнорисање чињеница науке (открића палеонтологије, геологије, молекуларне и еволуционе биологије, палеоантропологије, зоологије и еколоџије и сл.) од стране теологије.

⁶ Вид. J. Becker, M. Breedlove, D. Crews, and M. McCarthy, *Behavioral Endocrinology*, MIT Press 2002, 2nd ed. Такође, T. J. Carew, *Behavioral Neurobiology: The Cellular Organization of Natural Behavior*, Sinauer, Sunderland, MA 2000.

макар и накратко вратити се у прошлост да би се разумело од каквог је значаја овај проблем за нас данас.

б) Какви закључци следе данас из изучавања историје овог односа, и какве могу бити теолошке претпоставке медицине? У којој мери може или не може бити додира, преплитања или подударања између теологије и медицине?

в) Какве закључке смо кадри да изведемо за нашу савремену ситуацију? Овде ће посебна пажња бити поклоњена неуробиологији и могућностима које се могу указати за пастирску праксу, васпитање, духовност, право, биоетику и сл.

Неком другом приликом ћу се детаљније осврнути на историјску позадину проблематике односа теологија-наука. Дисконтинуитет некада складнијих односа⁷ између теологије и медицине довео је до дихотомије у тим двема областима људског знања и стваралаштва. У мери у којој је то могуће нови напори треба да настоје да ускладе теолошку и научну слику човека⁸, повлачећи разлике и паралеле између, рецимо, свакодневног подвига борбе између страсти и врлине, радости и туге, јаве и снова, и научне слике атома, партикула и молекула, са задатком да се ове две слике света ускладе кроз прецизно бележење подударности. Оно што предстоји једном теологу је истраживање људске природе у њеној конкретној датости (хумана физиологија), али и мерење те људске природе у светлу личности Христове, како нам је та природа приказана у делима Отаца и угледних хришћанских писаца. Крајње занимљиво би било укрштање ставова савремених биолога о „статусу“ људске природе са природно-научним („физиолошким“) сазнањима патристике⁹.

Управо су б) и в) деликатне тачке за тачну интерпретацију овог односа, па ћу се овде забавити њима. Светоотачко наслеђе представља ризницу знања о човеку и људској природи која међутим увек потребује поновно ишчитавање у актуелним оквирима. Прави би допринос био уколико би се патристички текстови који су везани за настанак, развој, испољавање и лечење човекове психопатологије (као и болести уопште) представили у (ко)

⁷ Вид. Philip van der Eijk, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*, Cambridge: University Press 2005, посебно стр. 343–378. Неколико поглавља ове књиге нуде изузетан преглед општих тема суштинских за сваког заинтересованог за историју медицине и науке у старом свету.

⁸ Cp. W. Sellars, „Philosophy and the Scientific Image of Man”, *Science, Perception, and Reality*, London: Routledge and Kegan Paul, 1963. Такође, D. Bradnick, „Entropy, the Fall, and Tillich: A Multidisciplinary Approach to Original Sin”, *Theology and Science*, 7, 2009, 67–83. Теологија, са своје стране, треба да се окрене мултидисциплинарним проблемима. Како примећује Матулић („Teologija, evolucija i Darwin“, *Bogoslovska smotra*, 79/2009, 2, 203–206), овај сусрет треба да се одвија „у контексту партнерског дијалога природне зnanosti, филозофије и теологије с посебним нагласком на Божје стваратељско дјеловање у свијету динамичких и еволутивних процеса“.

⁹ У том смислу би ваљало интервјуисати подвижнике, хришћане, обичне људе, у циљу што бољег увида у неуробиолошке и физиолошке процесе *духовнoj* живота. Додуше, у томе треба бити пажљив јер понекад епитет „духовни“ носе и они који су често сушти антиподи том појму.

релацији са достигнућима савремене медицине, посебно психијатрије и неурологије. Анатомија, физиологија и патофизиолошки механизми везани за функционисање човековог тела, као и најновија открића и истраживања на пољу имунологије, ендокринологије и медицинске дијагностике, представљају битне одреднице једног таквог подухвата. А његов циљ би био да обнови виђење једног холистичког приступа светоотачким текстовима и савременој медицини. Тако, треба видети на који начин молекуларна биологија може рећи нешто релевантно, рецимо, о борби са страстима. У којој мери ендокринологија утиче на духовност? Постоји ли хормонална основа молитве, врлина, страсти? Установљена веза у неурологији¹⁰ између супер-ега (старог ја) и неурона, доводи до питања: постоји ли простор и за медицинску терапију самољубља? Какве ризике доноси таква терапија? И уопште, постоји ли, рецимо, молекул за оностррано? Кроз призму раног и потоњег хришћанског подвигништва покушаћу да одговорим на питање да ли су светитељи Цркве свој лични екстатични двиг слободе достизали кроз – несвесну или свесну – контролу (надзор) својих „ексцентричних“ молекула и „себичних гена“¹¹. Може ли се доћи до одговора у којој мери су они сами били под контролом ДНК, или су ипак епигенетски деловали на свој биохемијски субстратум? Има ли оправдања за једну „неуротеологију“? Вера Цркве, изражена речима Апостола Павла, да Бог „може још и неупоредиво више учинити од онога што ми иштемо или мислимо, по сили која дејствује у нама“ (Еф. 3, 20–21), јесте терапеутски кључ који указује на трансцендентност Божијег дејства у човеку. Међутим, дијагностика налаже да свестраније проучимо човекову сложеност, баш као што су то чинили Оци Цркве. Уочавајући мноштво димензија и динамизам манифестија човековог психичког живота – за оно време ипак довољно „модерног“ и прогресивног у односу на античке философе¹² а прилично „савремено“ за наше модерно доба¹³ – Оци су умели да кроз ово разликовање телесних, душевних и ду-

¹⁰ Вид. R. Sapolsky, *The Trouble with Testosterone and Other Essays on the Biology of the Human Predicament*, Touchstone 1998, стр. 24. Саполски предлаже теоријски модел који би унеколико разјаснио класичну фројдовску поставку теорије личности. Ц. Папец је први указао (1937) да су за доживљај и експресију емоција предодређена специфична моздана кола (тзв. Папецов круг).

¹¹ Појам „себични ген“, који је сковао Ричард Докинс (R. Dawkins, *The Selfish Gene*, 1976), не упућује на некакво самостално испољавање, него више доцарава слепу склоност гена (јединице наслеђа) да продуže опстанак у будућим нараштајима, при чему појмови „несебичност“ и „алtruизам“ указују на „несвесно сврховито понашање“. С друге стране модерни биолог Кларк развија тезу о неким ћелијама програмираним за смрт (*Sex and the Origins of Death*, Oxford University Press 1996). О теолошком значају ове тезе видети Ј. Зизиулас, *Communion and Otherness*, T&T Clark 2006, 58–60.

¹² Велики Аристотел је, рецимо, сматрао да је мозак суштински за рад срца, али да му се функција исцрпљује у хлађењу крви. Aristotle, *On Sleep and Sleeplessness*, Part Three, trans. J. I. Beare.

¹³ Погледај напр. Philip van der Eijk, „Nemesius of Emesa and early brain mapping“, *The Lancet*, Vol. 372, 9. авг. 2008, св. 9637, стр. 440–441. Немесија су пак читали и користили Максим Исповедник, Фотије Велики и многи други.

ховних видова људског бића и њима одговарајућих делатности пруже холистички поглед на целовитост човека.

Управо због тога у овом приступу потврђеном аскетском праксом и резултатима духовног руковођења на путу врлине, кроз праксу духовног лечења од страсти, узећу у обзир хуману физиологију. „Хумана физиологија се бави специфичним карактеристикама и механизмима који људско тело чине живим бићем. Чињеница да остајемо живи је скоро изван наше контроле, глад нас тера да тражимо храну, а страх заклон. Осећај хладноће нас тера да потражимо топлоту. Друге силе нас подстичу да тражимо друштво и да се размножавамо“¹⁴. Познати физиолог Гајтон, са аспекта медицине, примећује да је „људско биће [је] заправо автомат, а чињеница да осећамо, да имамо емоције и знање, део је те аутоматске животне секвенце; ове посебне особине дозвољавају нам да живимо под веома различитим условима“¹⁵. Претпоставка прослављеног британског биолога Докинса да смо ми, и све остале животиње, машине што су их створили наши гени¹⁶, још увек ужива дарвиновски углед. Па ипак, најновије студије као да противрече овом ставу тврдећи да ДНК не контролише нашу биологију него да је ДНК контролисан сигналима окoline изван ћелије, што је тема која спада у област тзв. епигенетике¹⁷. Како се са овим слаже „патристика“?

Гледано библијско-патристички, нашу конкретну биолошку датост у ствари обликују а) „пало“ стање природе (схваћене антрополошки и космолоски) која услед неминовног закона ентропије тежи хаосу и б) трансцендентни порив ка истинитом постојању које не (жели да) зна за смрт и пропадљивост. Стога чињенице искуства, као и најновије чињенице науке (биологије и психологије) не одобравају могућност да истину људског субјек-

¹⁴ Гајтон-Хал, *Медицинска физиологија*, Београд 2003, 2. Постоји свакако група философа науке који тврде да су наши ментални процеси потпуно објашњиви теминима неурохемије, што је став који иде руку под руку са тврђњом да ментална стања нису ништа друго до конкретна хемијска стања мозга, а ум и није ништа друго него мозак. То даље има за последицу да су сви избори и делатности такође фиксирани или детерминисани законима хемије (вид. и нашу напомену 96). У том случају изгледа да постоји један важан смишо у том да смо ми неспособни да деламо другачије него што у ствари деламо. Јер, деловати слободно (насупрот деловати вольно) претпоставља способност да се чини другачије од учињеног. Па ако тога нема, тада се пориче постојање изворне слободе. Вид. недавну студију на ову тему N. Murphy-W. S. Brown, *Did My Neurons Make Me Do It? Philosophical and Neurobiological Perspectives on Moral Responsibility and Free Will*, Oxford University Press, 2007.

¹⁵ Гајтон-Хал, 2.

¹⁶ Његова чувена књига *Себични јен*, која је 1976. године усталасала научну заједницу широм света, и дан-данас подгрева спорове. Сматра се да је од Дарвиновог времена ретко ко толико смељо искорачио у тумачењу селекције на нивоу јена као јединог механизма еволуције. Најновију критику овог тумачења износи Fern Elsdon-Baker, *The Selfish Genius: How Richard Dawkins Rewrote Darwin's Legacy*, Icon Books 2009.

¹⁷ О томе више В. Н. Lipton, *The Biology of Belief*, 2008. Види и најновије истраживање на ову тему: "Regulation of Histone Acetylation in the Nucleus by Sphingosine-1-Phosphate", *Science* vol. 32-5/2009, 1254–1257.

та осамосталимо (фиксирамо или објективишемо) на неки конкретни „номенат“ или на „средњи термин“ дуговечне еволуције неких стабилних ко-ефицијената који устројавају биолошку и психолошку индивидуалност¹⁸. Као биће које се драматично креће на амплитуди два начина постојања, човек је, по речима Св. Григорија Богослова, „обожујућа се животиња“ (ζῶν θεούμενον), са свим импликацијама које та синтагма повлачи¹⁹. Према томе, док медицинска наука приступа питању човека интроспективним кре-тањем и технолошки потпомогнутим загледањем у самог човека, дотле те-ологија о човеку дискутује као о „неодредивом бићу које се може схватити само ако се оно постави у светло његове способности да се односи према изван-људским (extra-human) стварностима“²⁰.

У светлу реченог, следеће теолошке теме се постављају као примарне на почетку овог истраживања. 1. Полазећи од библијских чињеница (тајна Христове личности, учење Апостола Павла и др.) треба најпре размотрити питање Крштења као „пакибитија“, промене биолошке ипостаси човеко-ве као и смисао Евхаристије. 2. Светоотачко наслеђе знања о човеку и људ-ској природи сагледати у целини, а посебно анализирати аскетске методе пустињских подвижника (Старечник, Лествичник, Сиријски Оци, Максим Исповедник, Филокалија и други релевантни писци источне и западне па-тристике). 3. Разликовање трију димензија душе: интелектуални, емотивни и жељно-вольни (λογιστικόν, θυμιτικόν, ἐπιθυμιτικόν) сагледати у вези са страстима и врлинама и у том светлу размотрити питање хормонално-моле-куларне условљености као и трансцендентну другост човека, чувајући ову другост кроз апофатички приступ (у коме се човекове перцепције релативи-зују да би коначан суд оставили Господу²¹). Према томе, ова студија је само

¹⁸ Упор. Х. Јанарас, *Философија из новој ујла*, Врњачка Бања 2000, стр. 290.

¹⁹ Човек је, вели Григорије Богослов, „животиња, живо биће, овде устројавано“, али „другде пре-сељавано“, и тиме, „стремљењем ка Богу обожавано“ (τῇ πρὸς Θεὸν νεύσει θεούμενον": Λόγος 38, 11; PG 36, 324b. Упор. П. Нелас, *Zāon Θεούμενον*, Αθήνα 1995 (српски превод: *Обожење у Хрисију*, „Хришћанска мисао“, Београд 2001).

²⁰ Ј. Зизиулас, *О људској способности и неспособности*, Београд 1998, 37.

²¹ Упор. најновије откриће да су емоције „рационалне и интелигентне“ код R. C. Solo-mon, *Passions-Philosophy and the Intelligence of Emotions*, The Teaching Company 2008. Упор. и М. Уљаревић-М. Нешић, „Улога поједињих структура мозга у перцепцији и експресији емоција“, *Годишњак за јсихолођу* 6–7, 2008, 41–62. Оште говорећи, апофатички став је драгоцен тамо где се намеће илузија „сигурног“ церебралног знања. Такав став је довео хришћанско богословље до тога да за тумачење догмата користи много више језик поезије и слика (упор. химнографију Цр-кве) него језик конвенционалне логике и схематизованих појмова. Конвенционална логика (да-нашњег) споразумевања, као и схематизовани појмови помоћу којих функционише та логика, врло лако пружају човеку илузију сигурног знања, које је он већ исцрпео чим га је стекао својим интелектом, односно запосео га у целовитости. С друге стране поезија, символима и сликама које користи, увек изражава и смисао између речи и с ону страну речи, смисао који углавном од-говара конкретном искуству живота, а мање мажданим (церебралним, рационалним) схватањима. Монашки отклон „гносеолошког апсолутизма“ има порекло у оном што се зове непосредна емпи-ријска духовност која се фокусира на основним, базичним најнепосреднијим животним увидима.

почетак покушаја да дођемо до генетске основе људских (психо-неуро-биолошких) манифестација релевантних за духовност и питање човекове слободе. Генеалогија страсти (при чему је страст синоним за а) психо-соматски поремећај и б) стање „против природе“²²), какву су дали оци подвижници, може се, сматрам, пратити методама молекуларне биологије, као и веза узрочности страсти и врлина. Св. Исак Сирин каже да се, као и страст, и врлине налазе у реципрочној вези узрочности: нека страст (или нека врлина) произилази из неке друге²³. Зато нема страсти која не произилази из неке друге или из оних које јој претходе, и која исто тако и сама не ствара неку другу страст. Према оцима, страсти су једна за другу или мајка или кћерка²⁴. (Верујем да таква једна студија може да баци светло на оно што се може сматрати претечом биофармакологије, то јест праћење исцелења човековог „природног“ стања и процеса у којима се „сластољубива наша нарав и неосетљиво срце... претварају у богољубље и чистоту“²⁵).

Очевидни разлог за овакав приступ је у неопходности комплементарног и мултидисциплинарног приступа. Основна замерка искључиво теолошком моделу је да се ради о „теологизму“, у коме се истовремено редукују и соматска и социјална димензија људског постојања. Како, међутим, примећују савремени православни теолози, хришћански живот у православном искуству се не схвата само као уско „морални“ или „духовни“ – насу-прот соматском и физиолошком – него као свеобухватна, комплексна чињеница, као стварност Богом даног живота у свим својим димензијама, од анималног и соматског, преко психичког и духовног до космичког. Цео ко-смос и човек су узајамно повезани на чудесан начин²⁶. Тај живот је схваћен и проживљен у православном искуству динамично, што у словенском језику изражава реч подвиг (а у грчком ἀγών, ἀσκησις и ἀθλησις)²⁷. Створен по слици савршенога Бога, човек незаустављиво хита ка своме Прото-

²² О овоме више код Ј. Зизиулас, „Приступ лечењу...“, стр. 25.

²³ Упор. *Пройовег* 46 и 68; код Атанасије Јевтић, *Аскетика*, стр. 99.

²⁴ Упор. Марко Подвижник, „О духовном закону“, *Доброљубље I*, у: А. Јевтић, *Аскетика*, стр. 100.

²⁵ *Лесијвица*, I.

²⁶ Упор. D. Bradnick, “Entropy, the Fall, and Tillich: A Multidisciplinary Approach to Original Sin”, *Theology and Science*, 7, 2009, 67–83.

²⁷ Еп. Атанасије (Јевтић) у занимљивој и на неки начин авангардној, већ наведеној, студији *Аскетика*, стр. 6, вели: „Тако Православље схвата хришћански живот као напор (entrainment), као телесно и духовно вежбање, као аскетску борбу. Тај подвиг, та борба, та аскеза (= подвижништво, ἀσκησις) је наравно пре свега схваћена у оквирима грешног, палог стања човека, у оквирима живота старог грешника, старог Адама, и његове борбе да се ослободи греха, страсти, ѡавола и смрти. Одатле долази негативна нијанса речи подвиг и аскеза: у овом случају аскеза је ослобађање од нечега. Али у православном схватању и опажању живота, тј. у православном теолошком предању, човек није само онај стари човек, Адам грешник – напротив ми пре свега видимо човека кроз Христа и у Христу, у којем је стари грешни Адам обновљен; он се вратио у стање свог исконског стварања, он је чак у Христу примио много више“.

типу, не успокојавајући се на хоризонтали природе, јер „бездан“ Божије љубави трајно призива „бездан“ људске слободе. Стога библијска визија и доживљај човека мора да буде полазиште и за разматрање биохемије слободе. Како је дивно видети кад нам „приступи човек и срце дубоко“, човек псаламских дубина коме Бог „испитује срце и бубреге“ (те тиме и свеукупну биохемију)!

Човек чији је моздани и нервни систем обликован еволуцијом, ограничен и ослобођен генима, запечаћен раним искуством, модулиран хормонима, и под најразноликијим другим утицајима, кадар је да произведе широк спектар понашања, од којих су нека аномална. Наше је питање да ли тренутни његов статус, то јест епистемолошка слика човека, детерминише телошку чињеницу богооткривења? Да ли је могуће когнитивним способностима продрети у интиму човековог сусрета са Богом и, евентуално, објаснити је биохемијским терминима? Верујем да ће одговор на ова питања показати јаснију слику компаративне теолошко-медицинске аскетике у свetu новијих научних истраживања.

II Биохемијска друјосӣ и/или оносӣрано-еӣисиленцијална друјосӣ?

Класично библијско-патристичко место о разлици између лика (слике, иконе, образа) и подобија-прилике („створимо човека по нашем образу и подобију“ – Пост. 1,26) индикативно је за теологију медицине. Наиме, заједно са својом телесном-соматском структуром, којом је везан за свет у коме живи, човек поседује и порив ка оностраним, што се повезује са „сликом Божијом“ у њему. И савремена философска антропологија увиђа трансцендентну димензију човека као несумњиву и утврђује њену везу са његовом слободом. Још у тренутку стварања човек је добио „икону“ (образ, слику), а подобије тек треба да постигне – оно је његово есхатолошко назначење које га већ сада у извесном смислу предодређује. Дакле, прва његова структура, психо-физичка²⁸ (свеукупна генетика, биохемија, неурологија, физиологија), указује на постојање једног бића које „природно“ одражава лик Божији (λόγος τῆς φύσεως), а „натприродно“ (дакле, средствима која му не пружа природа), тј. слободном вољом, постиже да буде биће слично Богу. Оно што треба да постигне вољом, модификујући свој „начин постојања“ (τρόπος ὑπάρχεως) јесте нешто што му је у постојање заложено у снази (ἐν δυνάμει =in potentia), и потребно је да га актуализује деловањем. Ово је врло значајно за човеков есхатолошки статус, у коме неће бити промењен „закон природе“, него начин њеног функционисања, према христолошком моделу после Вакрсења²⁹. Библијска повест о постању човека истиче да је

²⁸ Види доњу опаску о психосоматској реакцији на ситуацију стреса..

²⁹ О томе видети ниже. За сада само подсећамо да Христос по Вакрсењу, дакле у есхатоло-

Бог рекао не само „по слици“, него је додао „и по подобију“, чиме је стављено до знања да сам „лик“ не указује на комплетност, па тиме ни на идентитет, человека. Како вели Св. Василије Велики, „дајући нам снагу да личимо на Бога, Он нас је оставио слободним да будемо творци подобија с Богом, да бисмо добили награду за наш рад, да не бисмо били као они портрети настали из руке неког сликарa, инертни предмети... Уистину, обrazom (ликом) има разумно (λογικὸν) бићe, а постаје по подобију постајући хришћанин“³⁰.

Остављајући по страни друге детаље патристичког тумачења божанског образа и подобија, покушајмо сада да разумемо однос човековог соматског и „оностраног“ аспекта, то јест, покушајмо да ту интеракцију размотримо кроз медицинско-теолошку призму православне аскетске антропологије³¹. Најпре рецимо то да једна христоцентрична антропологија, у оквирима евхаристијско-подвижничког богословља, посматра человека као целовито психофизичко бићe, по речима Иринеја Буловића, „намењено богосличности, остваривој у границама које поставља историја, већ овде и сада, кроз сарадњу благодати Духа Светога и човекове слободе и љубави, а очекиваној као пуноћа добробитија и савршенства у Христу, после преласка овога века у будући Век, времена у вечност, историје у есхатон“³². Управо због богосличности, феномен човек је због слободе која га одређује³³ незамислив без стремљења ка трансценденцији, ка надилажењу дате му стварности (датог биолошког субстратума), што доводи до егзистенцијалног питања о Богу као неизбежном елементу питања човек. Древни духовни аутори, попут рецимо Лествичника или Марка Подвижника, нису никакви фантасти који о човеку фантазирају са параметрима вечности, него знаци реалног опипљивог човека, у свој његовој бедној празнини и пунотној величини, „а при том говоре увек искуствено, пастирски, очински са љубављу, у крајњој линији сотириолошки, нудећи и жељећи и себи и ближњима спасење као пуноћу живота“³⁴.

шком стању, заједничари са људима имајући физичко тело. Интересантно је да то непропадљиво тело прима храну и пиће у себе, а разлог је: даље заједничарење са природом и људима подобно људским предусловима комуницирања, а то је материјално-тварни контекст.

³⁰ Код Атанасије Јевтић, *Аскетика*, стр. 7. Реч *λοίος* за Оце Цркве значи много тога, и свакако много више него што сугерише реч „разуман“. Ипак реч *λογικός* происходећи од речи *λόγος*, има највише везе са Логосом, тј. Христом, Творцем и есхатолошким прототипом човека, по Апостолу Павлу (в. Кол. 1, 15–28; 3, 9–11). (Упор. Атанасије Ј., *Аскетика*, стр. 7, фуснота).

³¹ Основу православне аскетске антропологије представља управо то динамичко кретање (подвижништво, κίνησις) од образа до подобија, тај раст (αὔξησις, Кол. 2, 19), и пуноћа (πλήρωμα, πλήρωσις, Еф. 4, 13) човека по образу и по подобију Божијем.

³² Еп. Иринеј Буловић, „Душевне болести, страсти и врлине“, стр. 34.

³³ Вид. генерално W. Pannenberg, *Christian Anthropology*. Патристички је став да је у оквиру материјалне творевине једино човек слободан, и то је оно што га разликује од свих других животиња.

³⁴ Еп. Иринеј Буловић, Слово на промоцији књиге Владете Јеротића, *Учење Светој Јована*

Зашто је све ово релевантно за проблем биохемије слободе? Зато што интеракција психо-соматског и „оностраног“ аспекта јесте оно што сачињава пуни живот човека. Ево како ту нужну интеракцију медицине и духовности приказује у пракси један савремени нам старац.

„За свакога ко би ми долазио жалећи се на неки телесни бол, ја сам почињао да се молим Богу. То ме је, опет, подстицало на даље учење. Видећи благодатним видом болесни део тела, желео сам да сазнам и његов тачан научни назив, као и место које сви телесни органи, као, на пример, жуч, панкреас и други, заузимају у људском организму. Зато сам накуповао доста медицинских књига, књига из области анатомије, физиологије и сличних, не бих ли што више тога научио и научно се, како-тако, образовао. Једно време, штавише, похађао сам и предавања на медицинском факултету како бих се што више усавршио у познавању медицинских феномена“³⁵.

У горњем одељку видимо како се хумана физиологија третира од савременог старца кроз његов холистички приступ антропологији и савременој му медицини. Онај ко говори такве речи је, несумњиво, проучио физиологију хомеостатских механизама, размотривши контролне системе и механизме тела, а у његовим списима се очитују истраживања на пољу имунологије, неуроендокринологије и медицинске дијагностике што му је помогло да, оком духовника-медицинара, сагледа настанак, развој, испољавање и лечење човекове психопатологије. Све оне који су се навикли на упрошћену схематску поделу „душа-тело“ могу да зачуде старчеви увиди који сведоче о јакој вези између молекуларне биологије и борбе са страстима, о томе да постоји интеракција хормона и нервног система па према томе и утицај ендокринологије на духовност и обратно. Овај кратки осврт нам показује – премда старац Порфирије у новије време представља светли изузетак – да смо у подручју медицинских увида данас још увек на трагу холистичког приступа Отаца Цркве³⁶.

Лесићевчника и наше време, http://www.rastko.rs/filosofija/jerotic/drugi_o_jeroticu.html#_Toc490719491.

³⁵ Живој и юуке старца Порфирија Кавсокаливића, Беседа, Нови Сад 2005, 38.

³⁶ Холистичан је и по томе што иконичност човека повезује не уско са једним његовим делом, него понекад са душом понекад са духом, некад опет са умом, а некад са самовласношћу. Сви ти примери говоре о томе да Оци човека схватају не као просту природу, него као личност која поседује природу, и да се та личност не може свести на само један део човека, било да је то душа или дух, разум или слобода или неки други његов део. Човек је пре свега лично јединство, јединствена и уникатна личност, и зато Св. Јован Дамаскин каже: „Није сама душа, нити само тело названо личношћу (људском), већ је обоје названо ипостасју (ένυπόστατα), јер само оно што је створено и од једног и од другог јесте личност обадвога“ (PG 94, 616). Св. Григорије Палама каже то исто: „Не смети назвати човеком ни саму душу, ни само тело, него обоје заједно; јер Свето Писмо каже да је Бог створио управо таквог човека“ (PG 150, 1361). Пре ових Отаца, већ је Св. Иринеј говорио да образ Божији у човеку подразумева и човечију душу и човечије тело, које је такође створено по образу Божијем (*Contra Haer.* V, 6, 1). Када у црквеном опелу слушамо следеће о покојнику: „Плачем и ридам када... у гробу непомичну видим нашу лепоту створену по образу Божијем“, тада је јасно, по речима Атанасија Јевтића, „да Црква сматра да је и људско тело образ

Међутим, управо на овом месту искрсава питање *да ли нам биохемијски иденититет човека дојушића да његову ејзиситенцијалну друјосију сводимо само на биолошку идентитетас?*

Овде се дотичемо идентитета човека, то јест питања у којој мери је човек слика и подобије Бога, а колико сума хемијских елемената. Шта ту носи (ако уопште носи) превагу и да ли се могу посматрати раздвојено? Кроз синтетичко виђење проблема долазимо до следећих значајних увида. Упркос принципу *оиштоси* људске природе, свако људско тело поседује једну апсолутну биолошку друг(ачиј)ост. Она се изражава превасходно уникатним *обликом* (од физиономије, преко дужице ока до отисака прстију), али и *функционално* (на пример, људско тело *штити* кад год прихвати, при том никада га не асимилујући, једно пресађено ткиво или орган неког *страној* тела), као и *генетски* (у јединственом и непоновљивом карактеру који има хромозомски материјал – генетски код ДНК – конституанта телесности и душевности нашег субјекта)³⁷. Како у овом контексту примећују психијатри, било која животна ситуација се одражава симултано на тело и на психу. Ово се поготову изражено манифестије у граничним стањима, али и у оним мање акутним. Када се неко нађе у акутној опасности, у такозваној ситуацији стреса, ослобађа се читава група тзв. stress-related хормона, тако да низ промена погађа целокупног човека. На соматском нивоу то проузрокује мидријазу, хипертензију, тахикардију, хипергликемију и редистрибуцију крви, те се примећује проширење зеница, повећање крвног притиска, промене у раду срца, распореду крви, нивоу шећера. У домену психичког долази до хипертенацитета, хиповигилности, повећаног нивоа будности, па су промене приметне у поремећеној пажњи, доминира ефекат страха, ток мишљења постаје успоренији или убрзанији, поље свести се сужава.... Новија област психосоматике с правом настоји да нас ослободи картезијанског дуалитета тврђњом да је увек реч о *симултаној реакцији на извесне стињашње или унујрашије надражјаје*, која се одвија како у психичкој, тако и у соматској области³⁸. Свети Јован Дамаскин пише у сличном правцу:

„Јер пошто смо двојаки, саздани од душе и тела *ште нам душа није најама нејо покривена као завесом, немојуће нам је независно од телесног доји до духовних*

Божији; али ми се овде дотичемо христолошког поимања божанског образа у човеку“ (Аскетика, стр 21–22, и фуснота 9).

³⁷ Упор. Х. Јанарас, *Философија из новог уља*, 289. Као збир наследних чинилаца индивидуе, генотип се одређује у тренутку оплођења и остаје непромењен током целог живота.

³⁸ Свети Григорије Богослов јасно истиче, да „ма колико се ум трудио, немојан је да изађе из телесности“ (Беседа 28,44). Кант у *Критици чистоја ума* нешто врло слично говори. „Простор и време“ су наш апарат, инструмент поимања и опажања овога света, „референтни оквир“ који није заснован на искуству што води „трансценденталном идеализму“. На мети *Критике чистоја ума* је све умовање о свету које претендује да је „чисто“ то јест неокалјано чулним искуством. Кант напада чисти ум тврдећи да чисто умовање о свету мора увек да нас запетља у антиномије. Стога, *транице чулној искуствама су транице свеј смисленој умовања о свету*.

сīвари. Као што, дакле, преко чулне речи слушамо телесним ушима и поимамо духовне ствари, тако и преко телесног гледања (сазерцања) долазимо до духовног гледања (сазерцања). Христос је зато примио душу и тело, зато што тело и душу има сам човек. Зато је двојако и крштење, водом и Духом, и причешће и молитва и појање, све је двојако, телесно и духовно, па и светиљке и кандила³⁹.

Претходно речено нам сасвим сигурно не даје за право да вршимо платонско-онтолошки рез између соматског и духовног. Услед свих биолошких и психичких елемената, човекова егзистенцијална другост се не своди на функцију конкретних органа тела или органских „центара“, који су неумитно детерминисани својим биохемијским саставом. Ето дакле зашто биохемија, чак и у најконкретнијим својим аналитичким датостима, не престаје да буде једна наука чисто феноменолошка. Када констатује и описује првобитна органска једињења хемијских „елемената“ или најкомпликованијих функција, она свакако констатује ипостасну другост сваког бића⁴⁰, али не продире у тумачење *начина* егзистенцијалне другости, дакле тај лични „тропос постојања“ како он делује и пројављује се унутар конкретног биохемијског састава и кроз функције појединачних органа или органских „центара“. Како примећује Јанарас, људска личност се открива својим личним енергијама које могу бити биохемијске или психичке; али енергије не „покривају“ сву онтолошку стварност егзистенцијалне другости људског субјекта⁴¹. Овде лежи објективна „неухватљивост“ аутентичног духовног искуства слободе које измиче експерименту⁴². Биохемија се тиче оног базичног, бесловесног аспекта само-одређења људске природе, док онај словесни – *самовласносī* – није у њеној власти, него обратно. За разлику од Отаца Цркве, главни ток јелинске философије није уобичајавао коришћење појма „волја“ (појам θέλησις никада није имао терминолошки статус у јелинској философији). Отачки је став да једино када узмемо у обзир трансцендентни двиг и порив слободне личности, и потом разумемо важан аспект

³⁹ Слово ἥροῖνει κλεψῆνικα свеīих икона, III, 12..

⁴⁰ Св. Максим Исповедник пише да свако биће има ипостас, али да се она *истинито* остварује једино као слобода ка Христу. Упор. Ep. 15, PG 91, 549bc. Да ово не укида пастрристички појам личности у смислу слободе и трансценденције вид. J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, T&T Clark, 2006, стр. 24–25, посебно фн. 36.

⁴¹ *Философија из новој ујла*, стр. 291–292. Мањкавост Липтоновог приступа (*The Biology of Belief*, 2008, поглавље 4) је у томе што исцрпљује егзистенцијалну другост у енергијама (схаћеним у терминима квантне физике). Енергије по себи међутим нису одговор на онтолошко питање него лични однос субјекта са субјектом!

⁴² Дакле, биохемија и неуролошки процеси у организму (λόγος τῆς φύσεως) обухвата и људску вољу као „базични“ део људске природе, која се чак се може „мерити“ лабораторијски (процес одлучивања у човеку изазива психофизичке промене, вид. напомену 96), док слобода (самовласност) као трансцендентни порив, не подлеже биохемији и не може се мерити. Упор. студију C. Shantz, *Paul in Ecstasy. The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*, Cambridge 2009, где се Павлов екстатички двиг разматра кроз разнолике дисциплине, а посебно кроз неуронауку (neuroscience).

личнос^{ти}нх енергија, тек тада имамо једно философски (теолошки и медицински) задовољавајуће тумачење људске сложености.

Пређимо сада дакле на статус биохемије у заједници Цркве. Како се превазилази ентропија биохемије када се духовни живот сагледа у светлу подвижничког и евхаристијског опита? Погледајмо најпре овај први.

III Биохемија аскетској етоса

Чини се да не постоји погоднији аспект живота Цркве за разматрање овог питања од оног што је Црква историјски изразила кроз аскетски етос који негује монашка духовност. Овај етос, заснован на суворој борби за целовитост и здравље човековог бића, обележен је крсно-васкрсним подвигом целе личности. Једно од основних обележја подвижничке борбе јесте да монаси нису убице тела, него убице страсти (οὐχὶ σωματοκτόνοι, ἀλλὰ παθοκτόνοι⁴³), при чему убице не треба разумети *at litteram*. Један од савремених стараца подвижника овако сажима неуробиолошки „статус“ човека и даје смернице за његов преображај.

„Човек је тајна. Ми у себи носимо наслеђе многих векова. Носимо све оно добро којим су живели пророци, свети, мученици, апостоли, а пре свега Господ наш Иисус Христос. Али исто тако носимо и све оно зло које постоји у свету од Адама до данас. Све је у нама. Ту су истинки и све остало и све то тражи да буде задовољено. Ако те унутрашње пориве не задовољимо, они ће нам се једнога дана осветити – осим ако их не преусмеримо у другом правцу, навише, га Богу“⁴⁴.

Кажемо дакле да је човек обликован еволуцијом наслеђених и стечених образца понашања, што нас подстиче да поставимо следеће питање: какве обрасце понашања потребних за превладавање „себичних гена“ (егоизам) пружа духовност? Постоји ли такав један етос?

Несумњиво, и духовност порађа један *етос* као навику понашања. Глагол ἐθίζομαι (из чијег етимолошког корена долази низ појмова, од којих су етос, етика и сл.) значи: *навикавам* себе, своје психосоматско биће, док би у Цркви то било навикавање на „закон духа живота у Христу“ (Рим. 8,2). Ову тематику је готово најсажетије изнео Немесије Емески, који је у 4. веку писао да је „навика ѹоново задобијена ѹиррога“⁴⁵, али је разматрао и *шта је ѹто здраво што је у нашој власници и у односу на шта ми имамо слободну власничу (вольу)*⁴⁶, пошто знамо да нас је Бог саздао слободне и да је за то

⁴³ Герон^{ти}кон или Αἰοφῆγμαῖα Οὐαῖα; Ава Памво, § 183.

⁴⁴ Живој и ѹоуке старца Порфирија Кавсокаливиїа, 289.

⁴⁵ Глава 39, стр. 188. Овај спис се у српском преводу налази у књизи: *Господе, ко је човек? Православна анתרופологија и ѹајна личнос^{ти}и*, Београд, 2003, који и цитирајмо овде. Најновији енглески превод Philip van der Eijk и R. W. Sharples, *Nemesius On the Nature of Man*, Liverpool 2008. Вид. и Morani (ed.), *Nemesii Emeseni De Natura Hominis*, 114. 3–4.

⁴⁶ Глава 39, стр. 187.

свакако имао неки разлог. Тако овај писац констатује да ми не одлучујемо о ономе што се дешава *по природи*, као што је нпр. појава седе код шездесетогодишњака или појава браде код двадесетогодишњег младића⁴⁷. Он још додаје да „нико нас не подстиче да будемо гладни или жедни или да не летимо, јер те ствари не зависе од нас“⁴⁸. То су ствари које се збивају мимо човекове свести, воље и пристанка. Последица овог става би била да уколико човек не може да буде начело било каквог природног дејства онда он узалудно поседује способност одлучивања. Али, зашто би он уопште онда користио одлучивање ако не може да буде господар никаквог дела?⁴⁹ Трагајући за одговором на питање чему богодарована слобода, стижемо до следеће тврђње: у нашој власти су *енергије* које одговарају врлинама – према томе у нашој власти су и *врлине*. Сви су сагласни да је бављење врлинама и практиковање (упражњавање) истих у нашој власти. А у практиковању су и корени навика, пошто је „навика поново задобијена природа“. Не заустављајући се само на овој премиси, Немесије додаје следећу. Уколико је практиковање неке врлине почетак (корен) навике, и ако је практиковање у нашој власти, онда су и *дејствија* која одговарају тим навикама у нашој власти, будући да дејства одговарају навикама⁵⁰. Пороке (страсти) не чине способности (силе) него навике, а навике се задобијају избором⁵¹. Отуда следи да природна сила не чини да живимо неумерено или да говоримо лаж, него то чини избор.

Уз Немесијеву помоћ закључујемо: Онај који нам је дао силу није узорчник наше порочности него је то управо навика коју смо стекли, која је задобијена кроз нас и услед нас самих. И још: силе се од навике разликују по томе што су природне (урођене) док се навике задобијају. Силе се не могу усвојити уз помоћ учења, док се навике уобличавају кроз усвајање и обичај⁵². Према томе, преостало је да признаамо да је сам човек, који дејствује и чини, начело (почетак) својих сопствених дејстава и да има способност самоопредељења⁵³.

У овом духовном руковођењу на путу врлине ка истинској личности не преовлађује аутономни⁵⁴ или утилитарни приступ Богу, него се ради о благодатној последици једног трајног љубавног односа који постаје „друга природа“. Отуда ће Исак Сирин смело рећи да Христос од хришћана не

⁴⁷ Глава 34, стр. 179.

⁴⁸ Morani (ed.), Nemesii Emeseni *De Natura Hominis*, 114. 3–4.

⁴⁹ Глава 39, стр. 188.

⁵⁰ Глава 41, стр. 192.

⁵¹ Глава 41, стр. 192.

⁵² Глава 41, стр.192–193.

⁵³ Глава 39, стр.187.

⁵⁴ Ово је тачка око које се води расправа о томе да ли Немесије заступа човекову аутономност. Види о томе Philip van der Eijk и R. W. Sharples, *Nemesius On the Nature of Man*, 14–15.

тражи „извршавање заповести, већ усмеравање (διόρθωσις) душе“ (Проповед 37). „Усмеравање душе“, објашњава Св. Исак, „потребно је да би душа могла свом својом снагом волети Господа (уп. прву заповест о љубави Бога), али душа не може волети Бога онако као кад се излечи и поново постане савршено здрава, а здравље душе је немогуће без придржавања и извршавања заповести“⁵⁵. На том трагу један савремени нам теолог вели:

„Божије заповести су вршиоци нових благодатних дарова живота, и чак више: оне су, по речима Апостола Павла, „закон духа“ новог живота у Христу (Рим. 8, 2), или „правила“ новог створења у Христу, по речима истог Апостола (Гал. 5, 25 и 6,16). Свети Апостоли, Свети Мученици и велики Свети Подвижници су тако постојали и живели таквим животом. Али, управо су такви велики Светитељи увек говорили о потреби преумљења за све људе (уп. 1Јн. 1, 8–10 и остали), и управо о покајању после Светог Крштења. То је тако, зато што човек још увек живи у овом свету који почива на злу (уп. 1Јн. 5, 19), зато што човек као и цела творевина „уздише и пати до дана данашњег“ (Рим. 8, 22) и зато што смо, због многоbroјних искушења у овом животу, у борби с грехом и демонима, сви, или скоро сви ми, запрљали нашу белу одећу Крштења, тако да понор наше људске слабости мора у покајању непрестано призовати бездан божанског милосрђа. Зато се ми у Православној Цркви увек молимо: „Отвори нам врата покајања, о Даваоче живота,... Твојим милосрђем пуним сажаљења“⁵⁶.

Овом крштењском искуству, међутим, не треба придавати никакво магијско дејство. Умирање старога човека са свим његовим мудровањем, навикама и делима tame, значи трајно „погружавање“ његовог бића „у Христа“ и пре-бивање у миљеу Духа Светога, калемљењем на Лозу живота и напајање њеним животворним соковима. Покајање, μετάνοια, је свеобухватни чин, пошто се њиме побеђује човеково „телесно мудровање“ (Рим. 8,7) које је читав један неуролошки комплекс (*milieu interieur*), уско повезан са емоцијама које су интелигентне, а у најтешњој вези са нервним системом који је пак под снажним утицајем животне средине (*milieu exterieur*).

Премда ми простор то не допушта, на овом месту би, методолошки посматрано, неопходно било урачунати психијатријска истраживања упоређена са кључним mestima „теорије и практике“ отаchkog предања, као што су *Добротољубље*, *Старечник*, *Лестивица*, Писма Варсануфија и Јована, списи Максима Исповедника, Макарија Египатског, Исака Сиријског, Петра Дамаскина, Фотија Великог⁵⁷, Немесија Емеског⁵⁸, класичних западних писаца

⁵⁵ Свети Исак, *Посланица 4*, код А. Јевтић, *Аскетика*, стр. 74–75.

⁵⁶ А. Јевтић, *Аскетика*, стр. 75.

⁵⁷ Знања из медицине Св. Фотије је користио за бригу о болесницима, као и за справљање властитих лекова. Поредили су га са Галеном и Хипократом.

⁵⁸ Његов спис *О човековој природи* (на српском у књизи *Господе, ко је човек? Православна антропологија и људска личност*, Београд 2003, стр. 93–205), значајним делом третира физиологију, анатомију и оно што се данас назива експерименталном психологијом. Вид. поменути рад Philip van

на челу са Августином, новијих стараца (Порфирија, Пајсија, Софронија) и др. Иако нису били медицинари по струци задивљује са колико *медицинске* прецизности аутори таквих списка говоре о искуству борбе са страстима, искуству добра и лепоте и светости, искуству присуства лика Христовог у нама и међу нама. Погледајмо за тренутак само један аспект. Светоотачка листа или „*класификација*“ страсти или врлина, истиче, пре свега, узајамну и присну везу која постоји међу њима. Аргумент да су, на пример, телесне најпрост(а)чије страсти повезане са најтананијим и најдуховнијим (тако су, на пример, страст разврата и страст гордости међу собом дубоко повезане), завређује сваку пажњу да буде размотрен из медицинског угла.

Имајући то у виду, може ли се онда поставити питање о неуроендокринологији аскетског етоса? Медицински посматрано, истраживање треба почети од питања на који начин мозак регулише тело путем аутономног нервног система (ANS). Најпре би требало видети на који начин лимбички систем регулише тело ослобађањем хормона. После тога, ред долази на сагледавање појединих хормона и врсте утицаја који они имају. Рецимо, како мозак регулише хормоне и како хормони регулишу мозак (двосмеран утицај). На који начин хормони мењају хомеостатску функцију мозга. Кључна појента овог истраживања је одбацивање тезе да хормони „узрокују“ да се деси одређено понашање (на пример теза да тестостерон „узрокује“ агресију, или пак да одређени хормон „узрокује“ религиозност) и, уместо тога, објаснити како *интарракција* хормона и нервног система мења вероватноћу понашања у одређеним околостима⁵⁹.

Пређимо на још неке од текстова. Говорећи о хормоналним последицама живота у Христу, старац Порфирије вели:

„Када се предајемо Христу, наш духовни организам се смирује, а резултат тога је да сви наши органи и жлезде почињу да функционишу нормално. На све се шири благодатни утицај. Ми оздрављамо, престајемо да патимо. Чак и да имамо рак, ако све препустимо Богу, и ако се душа наша успокоји, божанска благодат може помоћу тог спокојства да утиче да ишчезне и рак и све остало“⁶⁰.

Настављајући започету мисао, старац још експлицитније говори о манифестовању духовности на биохемију људског организма.

der Eijk, “Nemesius of Emesa and early brain mapping”, објављен у угледном медицинском часопису *The Lancet*, Vol. 372, 9. авг. 2008, св. 9637, стр. 440–441.

⁵⁹ Стицање пунолетства у осамнастој години има своје биолошко упориште, пошто се у то време, мада има доста изузетака, завршава сазревање чеоних режњева мозга задужених за друштвено понашање. Фронтални гирузи и сулкуси сазревају до те године у просеку. У том узрасту слушамо од медицинских стручњака да су хормони ти који су задужени да „претварају“ децу у одрасле особе. Собзиром на њихову улогу у асоцијативним регијама кортекса, пре свега доминантну контролу свесних активних вољних радњи које су везане за социјалне активности (одговорност пред другима и законом) – овај период је законски санкционисан.

⁶⁰ Живої и йоуке стараца Порфирија Кавсокаливиїа, стр. 478.

„Ако хоћете да знате, и чир у stomaku ствара се од неурозе. Симптички систем, пошто трпи притисак, стеже се и разбољева, те се тако ствара чир. Једанпут, двапут, трипут; стезање, стезање, стезање; жалост, жалост, жалост; узнемиреност, узнемиреност – и хоп: чир! Чир или рак, зависи. Кад у души нашој постоји пометња и поремећај, они утичу на тело и наше здравље се нарушава“⁶¹.

Молитвена пажња према својим психичким и соматским стањима (еквивалент регулисању биолошких и психичких, па тиме и хормоналних функција), и јесте тежак задатак, али је вредан сваког труда. Он се огледа у контроли соматског аспекта. Зато, рецимо, Лествичник истиче да је недавање одушка ексцентричним соматским тежњама основни предуслов духовног здравља⁶².

Познато је да Исак Сирин има занимљиве увиде кад је реч о повезаности гносеологије и терапевтике. По њему, „телољубље – φιλοσωματία – је знак неверја“. Ево како га „преводи“ о. Јустин Поповић.

Вера ослобађа ум категорије чулности, трезни га постом, и богомислијем, и бдењем. Неуздрживост, пун stomak замућује ум, растура га и расејава у фантастичне мисли и страсне сласти. У сластољубивом телу не обитава богопознање. Из семена поста клија клас здравоумља, целоумља – τῆς σωφροσύνης – као што из ситости клија распуштеност и из презасићености – нечистота. Телесне помисли и пожуде стварају у човеку метежни пожар; лек од тога је – погрузити ум у море тајни Светога Писма. Без ослобођења од привржености стварима, душа се не може ослободити метежних помисли, нити може осетити мир у уму ако не умртви чула. Страсти помрачују мисли и ослабљују ум. Хаос у мислима долази од угађања stomaku⁶³.

Наведене речи говоре о томе да је *православна аскетика*, тај подвижнички благодатни живот у Светом Духу, тесно повезана са православним *гојмама* Цркве који имају *терапијско* дејство, према химнографији Цркве, док канони служе као *лекови* тиме што се баве заједништвом (причешће)⁶⁴. Без истините вере нема истинитог живота, тврде Оци. Једном започети процес рађања човека у Христу и његовог узрастања у Духу Светоме постаје светотројично ткање његове боголике природе намењене обожењу и бескрајном усавршавању у пуноћи живота вечнога.

⁶¹ *Исаио*, стр. 478–9.

⁶² Нико од младих не сме да слуша своје непријатеље, демоне, који саветују: „Немој иссрпљивати своје тело, да те не спопадну невоље и болести“. Нарочито у наше време, вели он, „тешко да ће се наћи неко ко би се решио да умртви своје тело“, „мада се понеко и лишава обилне и укусне хране“ (*Лествица*, Манастир Хиландар 2008, стр. 24).

⁶³ Јустин Поповић, „Гносеологија Светог Исаака Сирина“, *Луиј бојојознања*, Манастир Ђелије 1987, стр. 112.

⁶⁴ Упор. Атанасије Јевтић, *Аскетика*, стр. 9. За поједине светитеље се каже да „исцељују догматима“ (напр. Св. Јован Богослов), као што се вели и то да су канони *лекови*, премда то још није довољно богословски образложено.

Људско биће је неухватљива реалност која измиче властитој контроли, што је општечовечанско искуство. Медицина и аскетика се најпре подударају у констатацији да човек мора држати баланс-хомеостазу свог организма, с том разликом што последња држи да сврха тога није само властито добро него добро заједнице Светих. Овакво виђење је од суштинске важности за утемељење православне *социобиологије*, о чему нећу говорити овом приликом. Лествичник истиче да однос према телу тражи контролу, премда остаје питање каква је хормонална реакција на овако „сиров“ вид аскетизма. „Узани пут се препознаје по морењу stomaka, свеноћном стајању, ограниченом узимању воде, оскудевању у хлебу, очишћавајућем пићу срамоте, подсмеха, поруге и грђње, одсецању својих прохтева, трпљењу увреда, подношењу презира без роптања; препознаје се по томе – *ако се не срдиши када ће клеветају, ако се не љутиши када ће ионижавају, ако си смирен када ће осуђују*“⁶⁵.

Уколико погрешна функција хормона, њихова патологија, води ка појави страсти, онда би се теологија и медицина могле поклонити и на следећем кораку, а то је дијагноза да су *сираси*, ти „лоше програмирани хормони“, у ствари лажне субституције, шта више разорници или паразити човекових снага и могућности, које му је Бог дао да би Му могао тежити и учествовати у божанском животу. Спаситељ је управо и дошао да нас избави „од проклетства закона“, од закона „себичних гена“ и моћи греха, смрти и ђавола (уп. Гал. 3, 13; Јев. 2, 14–18) и дарује нам живот истинити.

Ето нас dakле пред чињеницама релевантним за однос теологије и науке. Без обзира шта ми мислили о томе да ли је људски пад произвео ентропију у космосу, па тиме и у биохемији, или важи *vice versa*, остаје чињеница да се и медицинари и теолози суочавају са врло комплексном темом. Принцип ентропије, првенствено коришћен у физици (термодинамика), постао је користан за објашњење понашања биолошких система, посебно еволутивних карактеристика (нпр. сви хомеостатски системи човека). Може ли се овај принцип изразити теолошким терминима? Рецимо за сада да он најпре потврђује теолошку чињеницу да у целокупном кретању творевине – биолошком и физичком – не може бити истине када се, у историји, ово кретање поистовећује са „растућим беспоретком у систему“, то јест са смрћу и пропадањем⁶⁶. *Senescence* (старење) је такође процес уведен еволуцијом у генетски састав једног организма тако да он може живети најздравије до

⁶⁵ Аспект „уипостазираних енергија“ које су препрезенти природе може бити један од начина за решење овог питања. Аскетском синеријом по благодати могуће је објаснити како хомеостатски системи функционишу и у стањима која превазилазе њихове опсеге, код појединих људи-светитеља!

⁶⁶ „Са овим основним разумевањем и применом ентропије, теолошко разумевање природног хаоса унутар творевине може бити истраживано, посебно у вези са Падом“ (D. Bradnick, „Entropy, the Fall, and Tillich: A Multidisciplinary Approach to Original Sin“, *Theology and Science*, 7, 2009, 71).

свог репродуктивног доба, да би потом умирао полагано и поступно⁶⁷. Овај неугодан осећај поробљености и условљености који хемијска биолошка индивидуалност људске „природе“ предаје у наслеђе његовој личности доволно је уочен и размотрен како у медицинској науци, тако и у светlostи аскетског искуства Цркве.

IV Физиологија духовности

Уверење да духовност, као и свака друга људска манифестација, има биохемијску основу тачно је условно, и то поглавито под призмом неуробиологије⁶⁸ и других пратећих дисциплина, првенствено природнонаучне теорије еволуције, али не и безусловно, дакле не и под призмом вере и теологије хришћанске Цркве. С обзиром да природнонаучна теорија еволуције целокупни феномен биолошког живота објашњава у складу с начелима природног случаја, мућајуће и одабира, те она као таква не претпоставља, нити је обавезна да претпостави, неки трансцендентни узрок, у смислу Божјег стваралачког деловања, тиме се само потврђује њен феноменолошки карактер (биолошки домен који не садржи холистичку слику).

Нека ми буде дозвољено да најпре пођем од физиолошке, неуробиохемијске основе хришћанске аскетике. За било који људски покрет, па тиме и за аскетски подвиг, потребна је не само психичка него и физиолошка кондиција, један енергетски ангажман, који се, као што је познато, одвија на нивоу просте ћелије. Како то изгледа?

„Мада се многобројне ћелије у телу често знатно разликују међу собом, све имају извесне сличне основне карактеристике. Тако се у свим ћелијама кисеоник спаја са производима разградње угљених хидрата, масти или протеина и ослобађа енергију неопходну за функцију ћелије. Надаље, општи ћелијски механизми који претварају хранљиве субстрате у енергију су, у основи, исти у свим ћелијама и све ћелије ослобађају крајње производе хемијских реакција у течност која их окружује“⁶⁹.

⁶⁷ О феномену старења (сенесценса) види и поменутој књизи биолога Кларка (*Sex and the Origins of Death*, Oxford University Press 1996, 79–104). Свака соматска ћелија поседује у себи самоуништавајући програм, „ген смрти“ који се у одређеном тренутку активира те ћелије заустављају деобу и врше самоубиство.

⁶⁸ За разлику од биохемије слободе, занимљиво је да постоји обиље референци на тему биохемије љубави. У том процесу, констатује се да је пожуда почетна полна жеља која подстиче размножавања, а стимулише ослобађање хормона као што су тестостерон и естроген, дејствујући само недељама и месецима. Привлачност је „романтично“ стање љубави за време ког се ослобађају хемикалије, укључујући допамин, фенилтиламин, норепинефрин и сератонин. Дејство ових хемијских процеса који путују крвотоком је слично симптомима стреса: повећан рад срца, влажни дланови, тешко дисање итд. За разлику од привлачности, близост подразумева дугорочни однос, моногамију и приврженост, који су повезани са окситоцином и вазопрезином; а то је период зреле љубави.

⁶⁹ Гајтон-Хал, *Медицинска физиологија*, 2.

Међутим, док је за физиолошку функцију довољна биохемијска синергија, дотле је *condition sine qua non* било ког духовног достигнућа резултат једне асиметричне синергије благодати и труда, о чему ће бити речи нешто ниже.

Да би класична патристичка *неуробиолошка* гледишта имала било какву важност за медицинску науку, верујем да је неопходно прво се осврнути на улогу и значај нервног система. Нервни систем се састоји од три основна дела, а то су *сензорни улазни geo*, *централни нервни систем* (или *интегративни geo*) и *моторни излазни geo*. Могли бисмо рећи да сваки од њих одговара трима аспектима психичког устројства човека о којима често говоре Оци: пожудни, умни и агресивни. Трајна брига и наднесеност над човеком довела је Оце до таквих увида који су и данас релевантни с медицинске тачке гледишта. На светоотачком хоризонту се итекако налазе темељна научна сазнања. Можемо тако, на пример, рећи да су *сензорни* рецептори, који примају информације о стању тела и околнине, они у корелацији са пожудним или вольним аспектом, или оним што Максим Исповедник зове „гномичка воља“⁷⁰. Даље, на соматском плану, рецептори који су смештени у целој кожи бивају надражени сваки пут када предмет дотакне кожу у било којој тачки. То се међутим рефлектује на психички део. Очи, као сензорни органи који дају визуалну слику околнине, „информишу“ кортекс (исто важи и за уши, које су такође сензорни органи). *Централни нервни систем* чине мозак и кичмена мождина, при чему је мозак тај који депонује информације, ствара мисли, амбиције и одређује реакције тела у одговору на сензације. Зар то није онај „орган“ (логистикон, или ум) на који Оци мисле када истичу потребу „контроле“ над сензацијама? Пошто је на одговарајући начин „прихватио чулни утисак“, кортекс шаље одговарајуће сигнале да се преносе моторним излазним делом нервног система, како би се извршила жељена функција. Ово важи за симпатички систем. Наравно, велики део нервног система је аутономан, па се и назива *аутономни систем*. „Он функционише на подсвесном нивоу и контролише многобројне функције унутрашњих органа, укључујући рад срца као пумпе, покрете гастроинтестиналног тракта и лучење жлезда“⁷¹. Пример човека који је имао највишу интелигенцију а имао сићушан мозак⁷². Па ипак, овај аспект нам даје за право да „брањимо“ и заступамо неухватљивост *теолошко-духовног* искуства у оквирима биохемије и неурологије.

⁷⁰ Овде (види ниже одељак *Биохемија и есхатон*) заступам гледиште да је учење Максима Исповедника о гномичкој вољи (која се јасно разликује од праве воље, слободе) теолошки кључ за разумевање биохемије и неуробиологије, као и његово незаобилазно учење о логосима бића који их управљају ка њиховом крајњем циљу.

⁷¹ Упор. Гајтон-Хал, *нав. дело*, 4.

⁷² Часопис *Science* ("Is Your Brain Really Necessary?", *Science Frontiers* No 15/1981) наводи такав пример. Вид. код Бруса Липтона, стр. 131.

Ми, наравно, не можемо говорити о високом степену поткрепљености овог налаза у патристици. И поред мноштва имплицитних места, она нам не даје експлицитне назнаке за ову везу, али неколико индиректних алузија нам дозвољавају, везујући их са сведочанством нпр. дела Максима Исповедника, да мало размишљамо о овој вези да бисмо боље разумели значење теме неуробиологије за наше властито доба. Покушајмо да их читамо симултано.

„Од онога што пројежда из ствари нешто се налази у души, нешто у телу, а нешто изван тела. У души [= кортекс] су знање и незнавање, заборавност и сећање, љубав и мржња, жалост и радост итд. У телу [= лимбички систем] су ужијавање и бол, осетљивост и неосетљивост, здравље и болест, живот и смрт и слично. Изван тела [= пројекције] су деца и бездетност, богатство и сиромаштво, слава и неславност итд. Нешто од тога људи сматрају добром, а друго злом. Међутим, ништа од тога није зло по својој замисли, већ постаје зло или добро у зависности од употребе“⁷³.

После овог увида, питамо се на који начин онда кортекст постиже спутавајућу привезаност, или програмирани „неправилни пријем“ (misperception), то јест, страст? Свети Максим пружа следећу слику.

„Ум прима страсне мисли на три [начина]: преко чула, преко састава тела и преко сећања. Ум се, дакле, покреће на страсне помисли преко чула на која делују ствари према којима имамо страст. Опет, он се покреће на страсне помисли или на устајање против промисла [Божијег] преко састава тела, који се мења услед неумерености у јелу, или под дејством демона, или због неке болести. Најзад, он се покреће на страсне помисли и кроз сећање које доноси мисли о стварима према којима смо имали страст“⁷⁴.

Погледајмо максимовску генеалогију страсти у светлу поменутих медицинских запажања. „Повод да у нама покрећу страсне помисли демони налазе у страстима које се гнезде у души. Потом они њима ратују против ума, наводећи га да се сагласи на грех. Пошто га победе, они га наводе у грех разумом. Када и у томе успеју, они га као заробљеника вуку на грех делом. Опустошивши, дакле, душу кроз помисли, демони се повлаче заједно са њима, те у уму остаје само идол греха, о коме говори Господ: *Када уљегати ћесобу ојускошења ђе сијоји на месију свејоме, ко чија да разуме* (Мт.24,15)“. Настављајући ову генијалну мисао, Максим вели: „Свето место и храм Божији јесте ум човечији. Опустошивши душу страсним помислима, демони су у њему поставили идол греха“⁷⁵. Пошто су се стра-

⁷³ Максим Исповедник, *О љубави*. II, 76. Овде треба поменути да кортекс региструје осећаје док се осећања региструју у неуроендокрином делу човечијег срца, јер асоцијативни центри кортекса упућују на пројекциона влакна која полазе из срца.

⁷⁴ *О љубави*, II, 74.

⁷⁵ *О љубави*, II, 31.

сти у gnездиле у души [навиком ексцитације учиниле рефлекс зависним] оне се стално „крећу“ [рекло би се: чекајући „инервацију“]. Тада ум [овде: фронтални кортекс], покренут од демона, тражи „везу“ са страстима, тако да бива наведен на грех разумом. Пошто се то деси, следи грех делом. Тако настаје „идол греха“ у нама. (Стога је нпр. старац Силуан Атонски⁷⁶ рекао да после првог греха на Светој Гори више никада није дозволио да ум подлегне некој од страсних помисли већ их је само „толерисао“).

Овој потресној Максимовој дијагнози, међутим, не изостаје ни одговарајућа терапија. У то ћемо се лако уверити ако се удубимо у следеће његово објашњење. За почетак Исповедник вели: „Онај ко одбаци мајку свих страсти, тј. самљубље, лако ће, уз Божију [помоћ] одстранити и остале, тј. гнев, тугу, злопамћење итд. Онај, пак, ко је савладан првом, и од других бива рањаван, макар и не хтео“⁷⁷. Докле год постоји самљубље, постојаће и пролаз за друге страсти. Па ипак, није свако опажање по себи опасно ни зло, уколико као предуслов постоји *иажња (будносӣ)*. „Посматрајући видљиве ствари, ум их преко чула поима у њиховој природи. Ни сам ум није зло, ни природно поимање, ни ствари, нити чула, с обзиром да су дела Божија“. Но, на питање, шта је зло, одговор гласи: „Очевидно, страст [која произлази] из природног поимања. Она може да се избегне при употреби појмова уколико ум бди“⁷⁸. Рекавши ово, Максим ће нам појаснити шта је то *страсӣ*. „Страст је неприродно кретање душе или због бесловесне љубави или због нерасудне мржње према некоме или према нечemu чулном. На пример, постоји бесловесна љубав према јелима, према жени, новцу или пролазној слави, или према чулним стварима или према нечemu што их пружа. И нерасудна мржња се односи на нешто од наведенога, или на онога ко омета приступ ка њима“⁷⁹. Дакле, нерасудљивост (неразборитост) и непажња ће пропустити сензације да ексцитирају и обузму цео вольни и пожудни део човека⁸⁰.

Како, међутим, једна страсна замисао може постати само гола помисао, па тиме и бестрасна, то јест лишена погрешне перцепције? Страсна замисао

⁷⁶ Archimandrite Sophrony, *Saint Silouan the Athonite*, St Vladimir's Seminary Press 1991, 22. „Његов први 'пад' у мислима, учинио га је трезвено опрезним до kraja његовог живота, а колико опрезним, може се закључити на основу чињенице да од оног дана када га је његов исповедник упутио да никада не задржава погрешне мисли, он ниједном у својих четрдесет и шест година монашког живота није допустио ни једну развратну слику“.

⁷⁷ *О љубави*, II, 8.

⁷⁸ *О љубави*, II, 15. Пажљиво читање једног другог примера из *Старечника* (старац Авраам, с.100) сведочи о томе да ниједна страст не бива искорењена у човековом историјском постојању.

⁷⁹ О томе сведочи пример са неким страстима. Рецимо, „демон блуда је снажан и силно напада оне који се боре са страшћу... Он најпре ум поткрада пријатношћу сласти, а затим кроз сећање приступа [човеку] кад се одмара распаљујући му тело и представљајући уму различите [срамне] облике, призывајући га на пристанак на грех. Уколико хоћеш да се у теби не задржавају такве [слике], пригрли пост, труд, бдење и добро безмолвије са упорном молитвом“ (*О љубави*, II, 16).

⁸⁰ *О љубави*, II, 19.

је „*ћомисао сложена од сијраси и мисли. Одвојмо сијраси од мисли и осићаће јола ћомисао. А одвајамо их љубављу духовном и уздржањем, ако хоћемо“*⁸¹.

Врло важан закључак горњег одељка гласи да одвајање страсти од мисли не бива иначе осим љубављу, уздржањем (тј. самосавлађивањем) и слободном вољом. Јер, како следи из ове анализе, природна кретања у човеку не могу произвести страст уколико то не жели човеково „ја“. Према томе, самољубље или супер-его јесте корен и узрочник свих проблема, и тиме каприциозних обрта страсти, пошто се он у палом стању показује као једно својеглаво сопствво (у психологији: *detached self*) који се једино бави „собом“. Као такав он је један *душевни* субјекат који било кога и било шта подвргава *свом суду*⁸² негујући притом варљиву представу свог идеализованог лика. За Максима Исповедника, способност хтења укључује и бесловесни и словесни аспект само-одређења (= самовласности) људске душе. Занимљиво за нашу тему, самољубље настаје у „вакууму“, по сведочењу Максимовом, односно „када страсти престану да дејствују или услед недостатка њихових узрока или услед лукавог одступања демона“⁸³.

Важно је знати да начин на који су истински подвижници разумевали победу над собом јесте смерно схватање и прихватање *сопствава* као највећег непријатеља, искрствено опитујући да оно рађа и храни индивидуализам. У том смислу, трагање за „рецептима“ за складно функционисање биохемијског састава у човеку може такође бити једно бављење сопством, што повлачи пребивање у индивидуализму и самодовољности која је препрека за човеков истински сусрет са Богом и ближњим. Савремена цивилизација на све могуће начине негује културу бављења собом (селфом) ради достизања среће и благостања.

Уколико сада ове, уистину елементарне, увиде применимо на неуробиологију човека који је ступио у заједницу Цркве, слика ће имати врло занимљив изглед.

V Биохемија у заједници Цркве: јревладавање „себичних јена“

Говорећи о биохемијским претпоставкама антропологије одмах желим да искључим заступање било какве индивидуалистичке и дуалистичке духов-

⁸¹ *O љубави*, III, 43. Једном другом приликом ћу пружити компаративну табелу (*tabella genealogica passiones*) која илуструје ове процесе са теолошког и медицинског становишта. Ту су сличности сасвим упадљиве и граниче се са подударношћу.

⁸² *Сијаречник*, даје пример монаха који је поступно одбацивао свакога, потом и свога старца а на крају и самога Господа. Ава Исак Тивејски, „Чувай се, пак, убудуће да не осуђујеш никога пре него што га Бог осуди“ (Ава Исак Тивејски, у *Сијаречник*, стр. 166). Ава Теодор из Ферме: „Нема такве врлине као што је не осуђивати“ (*Сијаречник*, стр. 401).

⁸³ *O љубави*, II, 40. Писцу ових редова је геронда Атанасије говорио да опасност наступа кад јој се најмање надамо, у вакууму.

ности. Уколико таква слика понекад у патристици изгледа преовлађујућа, као што је извесно случај, ствар се не сме разумети на такав начин као да се уводи приоритет „духовног“ над биолошко-соматским. Став који овде развијам гласи да *оносīтрани асīекī консīиūшиче човека који је исīтоворемено консīиūисан овосīтраним*. Соматско и духовно су у човеку узајамно зависни, коинцидирају, иако нису идентични, баш као што историјско постојање зависи од есхатолошког, истинитог. Уствари, мора се прихватити чињеница да је читава медицина психосоматска, јер у свакој болести делују соматски и психички чиниоци, а пошто је свака болест – болест неке личности, то оба чиниоца испреплетено обликују јединствени психофизички организам. Ако је психосоматско везаност за историју, шта је онда духовно-онострано? Па управо супротно томе: доприносом Светога Духа соматско се ослобађа негативних стега историје и властите патологије, али ће коначно ослобођење наступити тек у Есхатону. Међутим, та претпоставка, тај порив ка трансцендентности, дат је човеку у дару слободе као двигу који одговара на зов *одозīo*, на благодат Духа.

Да бисмо открили дубље корене овог коинцидирања соматског и духовног, морамо разумети да сва патристичка бављења соматским, када год негативно говоре о телу, не одбацују тело као *шакво*, него имају у виду ону његову особину која га чини „тврђавом индивидуализма“, оруђем *сойсīства*, па је оно у *штом* смислу проблематично (на пример, код Григорија Богослова⁸⁴). Свети Максим ће ово поклапање соматског и психичког показати кроз учење о вољи. „Само у складу са њом (вољом) ми природно Желимо (ἐφιέμεθα) да будемо и да живимо и да се крећемо и да мислимо (νοεῖν) и да говоримо и да осећамо (αἰσθάνεσθαι) и да учествујемо у храни, спавању и одмору, и да не болујемо, да не умремо, и једноставно, да потпуно поседујемо све што утврђује природу и да избегнемо све што је уништава“⁸⁵. Опет понављамо, функција *штприродне* воље да држи на окупу све атрибуте човековог бића је нешто што се више-мање догађа инстинктивно, тј. независно од човековог разума и било какве рационалне одлуке с његове стране⁸⁶. Исто важи, како смо видели код Немесија, и за жељу за самоочувањем, за жељу за узимањем хране, пића, избегавање смрти итд., што изгледа да обележава не само људску већ и животијску природу, и превасходно је инстинктивног карактера. Међутим, та инстинктивна жеља није релевантна за самоодређење. Ту улогу има словесна воља, тј. слобода, а карактеристика словесне воље (*νοερὰ*) јесте само-одређујуће (= самовласно) кретање (*αὐτεξούσιος κίνησις*).

⁸⁴ Напр. Григорије Богослов, *Λόγος* 43, 19; SCh 384, 162; PG 36:520D–521a. Ср. A. Theodorou, «Αἱ περὶ ἀνθρωπίνου σώματος ἀντιλήψεις τοῦ ἀγίου Γεργορίου Ναζιανζηνοῦ», ΕΕΘΣΑ 21 (1974) 83–122.

⁸⁵ Opusc. 16, 19. Вид код Д. Бартрелос, *Византијски Христијос*, Крагујевац 2008, стр. 128.

⁸⁶ Упор. Д. Бартрелос, *Византијски Христијос*, 128–129.

Ово питање је тако значајно да га не можемо заобићи, а одговор на њега се налази у Христологији.

За разлику од нас, ипостас Христова није ипостас биолошког постојања, него слободног, божанског, па је зато и могуће да он, имајући тело, буде Спаситељ света. Са Христом сазнајемо шта је то трансцендовано биолошко постојање. Његов „начин постојања“ је такве врсте да модификује захтеве „закона природе“, не укидајући тело ни његове нагоне, него усмеравајући исте ка истински Жељеном. Ко год се накалеми на ту ипостас („упостазира“ се) унутар Тела Његовог има прилику да своју биохемијску и психичку индивидуалност „погрузи“ у нови живот слободе и благодати. Пошто је Христос нераскидиво повезан са Светим Духом, а то би у павловској еклисиологији значило са *заједницом*, ово заједничарење доноси у резултату „заједници Светих“ који у историји доживљавају трагизам постојања, али га надилазе предукусом истине у Светој Евхаристији.

Заједница Цркве, Света Евхаристија, једина је прилика у историји у којој се индивидуализам исцељује на тако радикалан начин. У Евхаристији се „Тело Христово“, како у индивидуалном тако и у еклесијалном смислу, поистовећује са *сабрањем*, те није могуће никакво раздавање његових основних елемената⁸⁷. Отуда *сопириолошке* *йрејисијавке* *анйройолоџије* *није* *моћуће* *йронији* *изван* *Свете Евхарисије*. Ово представља револуцију у историји мисли, јер се људски субјект не посматра као одвојени субјект (*detached self*) него као „ја“ које воли и које је вољено од заједнице „Прворођенога међу многом браћом“ (Рим. 8, 29). Благодатне последице „пребивања у заједници“ (χοινωνεῖν) за човеков истинити живот су несумњиве⁸⁸. Љубав и слобода, та два кључка за истинску терапију, превазилазе сопствену патологију једино у

⁸⁷ Види Н. Кавасила: „Црква се означава (=присутна је) у Светим тајнама (Евхаристије) не као у симболима, него као удови у срцу, и као гране у корену дрвета и, као што рече Господ, као лозе у чокоту. Јер овде није само заједништво у имену, нити сличност по аналогији, него је истост (идентичност) ствари. Јер су ове тајне Тело и Кrv Христова, и оне су Цркви Христовој истинска храна и пиће... И када би неко могао видети Цркву Христову по томе самоме колико је с њиме сједињена и причешћује се Његовим Телом, видео би ништа друго него само оно Господње Тело... Очигледно је такође да све што се у овој свештеној служби забива заједничко је и живима и преминулима (тј. читавој заједници Светих)... Оно што чини сву радост и блаженство тамошњим светима (на небу), па било да то назовеш Рајем, или Аврамовим наручјем, или местом ослобођењим од сваког бола и жалости, и светлим и зеленим и освежавајућим, или пак и самим Царством – није ништа друго него ова Чаши и овај Хлеб (Евхаристије)... Зато је и Господ уживање Светих у Будућем веку назвао Вечером, да покаже да ништа више (= веће) тамо (у Царству) нема од Трпезе (Евхаристије)“. *Тумачење Лийурције* 38, 43, 45. PG 150, 452–3, 461–5.

⁸⁸ У спису *Дигахи* стоји: „Сваки дан тражи лице светих, да би налазио спокојство у речима њиховим“ (IV, 2; ср. и *Варн. Посл.* 19,10. Коментаришући овај одељак Атанасије Јевтић каже: „Свети су овде верници = хришћани као и ниже у X, 6, а и сходно Новом (Мт. 18,20) и Старом Завету (Сирах 6, 28–36) и Св. Поликарпу (Филип. 12,3) и Пасијију Јермином (Виђење 3,8)“. И Лествичник са Еклесијастом, даје врло значајну максиму, антидот индивидуализму: „Тешко усамљеноме јер нема никога од људи да га подигне када падне у униније, или поспаност, или лењост, или очајање (Екл.4,10). А где су два или три сабрана у име моје, онде сам и ја међу њима, рече Господ (Мт.18,20)“.

таквом сплету односа где љубав превазилази биолошку искључивост и нарцисоидност а слобода постаје слобода за другог⁸⁹. Следствено томе, будући да је на исцељење и живот вечни, Света Евхаристија елиминише нашу тежњу ка смрти, не допуштајући онтолошку спрегу бића и небића, живота и смрти која карактерише наше биохемијско постојање.

Оно што је важно додати као интересантно јесте да овакво духовно предање није развило „елитизам“. Како вели Св. Лествичник: „Бог је живот и спас свих који су обдарени слободом: верних и неверних, праведних и неправедних, побожних и безбожних, бестрасних и страсних, монаха и световњака, паметних и глупих, здравих и болесних, младих и старих, као што су за сваког без разлике – светлост, сунце, ваздух. *Бој не ћела ко је ко* (Рим. 2,11; уп. Еф. 6,9)“. И сама Евхаристија својом природом негира подељености које диктира природа, физиологија, социологија и сл.

У том смислу, ми видимо да се нова човекова еклесијална – трансцендирана биолошка – ипостас остварује *кенотички* (страдално) и *анафорички* (односно, отворено), остављајући Есхатону, том будућем истинитом стању постојања, да каже последњу реч. На питање: коју нам врсту искуства истињске личности даје еклесијална ипостас, одговор ће бити следећи. Постајући „члан“ једне заједнице односа – Цркве (која превазилази искључивости природне, социјалне, расне, полне и др. врсте), човек се учи *да воли с ону сијрану природе* (естетике, ероса, класе...), дакле да, такорећи, бива слободан од закона своје биолошке природе (индивидуализма). Једино где човек не може бити слободан јесте питање смрти⁹⁰. Докле год смрт не буде коначно савладана, дотле ће трајати и оболела биохемија.

VI Постоји ли, dakle, биохемија слободе?

Одговор на ово питање ће зависити од тога је ли антропологија о којој говоримо „отворена“ и „екстматична“. Поставком о сложеној структури човекове природе, условљеној хормонално-молекуларним особеностима, не можемо да доведемо у питање његову другачијост која остаје трансцендентна и, највећим делом, недетерминисана хемијском ипостасју. „*Нико не зна шта је у човеку до дух његов*“ (1Кор. 2,11), те стога сама природа трансцендентног односа са Богом није познатљива ником и нема никакве везе за самоочигледношћу. Аналогно проблему тзв. пробабилистичке апроксимације у теорији еволуције, где се многе еволуционистичке тврђење *не* заснивају на експериментално провереном доказу, него на разложним и утолико оправданим хипотетичким претпоставкама⁹¹, ни трансцендентни двиг слободе

⁸⁹ „И ако љубите оне који вас љубе, каква вам је хвала; јер и грешници то исто чине“ (Лк. 6, 32).

⁹⁰ Зашто је то тако, успео је да одговори Зизиулас у студији „Од маске до личности“, *Богословље 1–2*, 1985, стр 17–40.

⁹¹ На те претпоставке се потом надовезује „овакво“ или „онакво“ тумачење, које несумњиво

није експериментално проверљив. Једноставно, постоје границе природног сазнања и свака биохемија слободе јесте условна у својој датости.

Познато је да се савременим генетским инжењерингом човекова *личностна другосност* може свести на „хемијску другост“, засновану на хемијским низовима генетске информације која гради програмирање живих бића. Један православни приступ медицини искључује претензију да се, научно-технолошким складиштењем и хемијским програмирањем, проузрокују партикуларности и идентитети које је сачинио сам човек, аутономно од Бога. Наш приступ уствари треба да води ка једној „биохемијској еколо-гији“ кад је реч о генетском инжењерингу⁹², заобилазећи Сцилу научног материјализма (човек као комплексна комбинација молекула, биохемијско „складиште“) и Харибду теолошког спиритуализма (свођење човека само на душевне функције и морално понашање). Човек је *обосйтрано* биће, не само овострано нити само онострано. Следствено, непознавање неуробиолошких функција може бити крајње ризично за пастирску психотерапију, управо као што медицинска антропологија може угрозити разлику између човека и природе. Иако се темељна разлика између Личности (слобода) и Природе (непроменљиви закони) никада не сме угрозити, парадоксално је да модерна научна истраживања могу довести до виртуелног укидања ове разлике.

Пред теолозима се готово увек јавља тешко остварив циљ. Наиме, како предочити једну тако реалну а објективно неухватљиву чињеницу црквеног живота и преточити је у истинит исказ о њој, а да он буде релевантан за оне који је нису искусили?

Један од начина на који је библијска духовност, пре било каквих модерних биохемијских „објашњења“ духовности, одбила да истој припише само механичку улогу, био је увођење појма „благодати“⁹³. Благодат, тај ничим, па ни биохемијом, условљени дар, указује на Божије слободно, неизнуђено даривање себе при чему Он људску слободу потпуно и до краја поштује. Она је божанско деловање у нама без икакве присиле или нелагоде. То је лични зов, миловање наших најунутарњијих и најинтимнијих струна које за последицу има наше отварање за Његову посету, и наше обновљење у радости и весељу Женика. То је такво деловање које „*немоћи исцељује и негосподашке дойуњује*“ (молитва хиротоније). „Духовно“ (духовност) које из-

разоткрива метафизички поглед на свет. Епистемолошки натурализам који апсолутно искључује било какву трансценденталну интерпретацију еволуције јесте у ствари епистемолошки неконзистентан, јер априори ствара један метафизички став о коначном смислу и значењу настанка и развоја света и живота. Упор. Т. Матулић, 205. Докинсу се пак лако може приписати атеистички прозелитизам, што иначе није карактеристика научног метода и става.

⁹² Вид. Thomas Eisner "Chemical Ecology and Genetic Engineering", *Symposium on Tropical Biology and Agriculture*, St. Louis USA, 15. 7. 1985.

⁹³ О овом појму видети новозаветне речнике, затим Лампеов патристички речник и др.

вире из овог благодатног односа је стога драгоцен појам и концепт у теологији зато што указује на *над*-биохемијску стварност односа, на недетерминисаност сусретања и општења. Према томе, концепт благодати какав је развијен у источној патристици ослања се на замисао о апсолутно слободном, неизнуђеном и безусловном дару који, с друге стране, није сувишак за човекову природу, неки *donum supranaturalis*⁹⁴. Благодат не може да делује свемоћно над људском слободом (упор. θεαρχικὴ ἀσθένεια).

Учење Максима Исповедника о *їномичкој воли* (који је јасно разликује од праве воље, то јест слободе) јесте теолошки кључ за разумевање биохемије и неуробиологије, као и његово незаобилазно учење о *лојосима бића*, тим есхатолошким „навигаторима“ покрета који управља бића ка њиховом крајњем циљу⁹⁵. Гномичка воља (θέλημα γνωμικὸν) као слобода избора (“libertas minor” светог Августина) би се, рецимо, могла објаснити биохемијски будући да импликује дуалитет и двосмисленост на нивоу можданог стабла, где се ангажују одређене хемијске реакције које се дају регистровати. Слобода „за“, пак, јесте афирмација бића кроз заједничарење са Богом; тиме она не подлеже психосоматским процесима⁹⁶. Можда овај проблем најбоље решава Христологија где уистину постоји однос између животног, инстинктивног и словесног, само-одређујућег (= самовласног)

⁹⁴ „Људска природа не само да није опречна и супротна од благодати, већ, напротив, она претпоставља благодат и живи нормално само помоћу благодати. Божанска благодат није за њу нека врста „сувишке“ („*donum supranaturalis*“ схоластичара) с којим она може живети, али без које би такође могла да живи од своје „чисте природе“ („*natura pura*“). Напротив, за православну антропологију, божанска благодат је управо живот човекове душе и читаве његове природе, до те мере да, ако је лишена тог живота, душа умире, човек којем је ускраћен живот у благодати Светог Духа, постаје мртв, он је преобучен у одећу смртности, разврата и трулежности“ (Атанасије, *Аскетика*, стр. 45–46).

⁹⁵ Погл. целу *Амбијту 7* (Максимово тумачење 14. *Беседе* Григорија Богослова).

⁹⁶ Слобода, тачније осећај/стање слободе као *процеса волној одлучивања*, може се „мерити“, на два начина који одговарају двама главним испољавањима наших мисли и осећаја. То су а) електрични импулси нервног система, пре свега мозга, и б) ниво метаболизма, то јест потрошње и производње одређених молекула, која се може индиректно мерити. Електрична активност мозга се може посматрати кроз EEG или MRI технике на живом човеку (што до пре неку децензију није било могуће), а за метаболизам је најбољи показатељ PET, где се највише прати потрошња глукозе у одређеним деловима тела. Ова метода може да прати и неке друге молекуле. MRI такође показује како се одвија крвоток, што је опет показатељ активности. Ту је још битно знати да су електрична и хемијска испољавања наших активности у принципу иста ствар, а и међусобно су повезани: електрични пренос информацији је јачи и бржи, али и на почетку и на крају њега се налазе хемијски сигнали, неуротрансмитери и молекули, који унутар ћелије активирају разне метаболичке процесе, пре свега регулацију активности гена, што води повећању или смањењу синтезе битних метаболичких састојака, који се на крају могу измерити, и неки од којих се луче, па представљају импулсе за околину. То објашњава, како ми осећамо једне друге често много прецизније „интуицијом“ него „објективним логичким знањем“ (која се базира само на спољашњим чињеницама). За даље читање видети студије: Bernard J. Baars, “How brain reveals Mind. Neural Studies Support the Fundamental Role of Conscious Experience”, *Journal of Consciousness Studies*, No. 9–10/2003, 100–114; Dhamala et al., “Measurements of brain activity complexity for varying mental loads”, *Physical Review E*, 65/2002, 041917; J. Schwartz, Jeffrey M., *The Mind & The Brain: Neuroplasticity and the power of mental force*, Harper Collins Publishing, New York, 2002.

аспекта људске воље, а идеалан пример је Христова молитва Оцу у Гетсиманији. Како истиче Д. Бартрелос, „Христову одбојност према смрти, св. Максим види као израз његове људске воље. Али његова одлука да поштује вољу Очеву, одлука која се јасно тиче словесног, само-одређујућег (= самовласног) аспекта воље, виђена је, такође, као израз људске воље, и очигледно друго (= словесно) има силу да се успротиви првом (=инстинктивном)“⁹⁷.

Благодат, дакле, као лична Божија посета разбуђује слободу која сада, обновљена и облаготворена (и напојена) успева да се постави наспрам „воље плоти“, те апсолутизоване природне жеље супротстављене духовном животу, која је успела кроз освајање унутарњих простора да загосподари његовом слободом.

Имајући у виду такав значај личностне благодати, тих уипостазираних енергија Божијих, може се бити одређенији у формулисању одговора.

Сваки човек има *другост* која се тиче и његовог психичког и соматског аспекта (раније се знато за отисак прстију, а сада и очну биометрију⁹⁸, као и ДНК). Биће дакле да је човек и својим соматским видом постојања потпуно јединствен и уникатан, насупрот једном мишљењу које ту уникатност везује само за душу⁹⁹. С друге стране, човек, рецимо, са шимпанзом дели више од 98% својих гена. И док поједини сматрају да је разлика у томе што смо ми, људи, лингвистичка бића а шимпанзе нису, а други у томе што ми имамо слободу а они не, показује се да ДНК није то што нас детерминише! Дакле, готово све делимо, а опет *differentia specifica* је тако револуционарна и темељна!¹⁰⁰ Свети Оци су још раније констатовали да је једина разлика у *слободи* коју човек има. Како проницљиво открива Јанарас, новији одсек хронобиологије подухвата се да предодреди посебни временски ритам (biologic clock-timed rhythm) биолошких функција тела који има једну *периодичност јединствену и уникаћну у сваком појединцу* (биолошке функције сваке индивидуе следују један одвојен и посебан „часовник“). Али ако чак и саберемо из ове изузетне периодичности једну временски „константу“ биолошке другачијости субјекта, ова „константа“ неће представљати једно предметнуто *шића* ипостастног идентитета, него још један доказ другачијости динамичког периодичког забивања биолошких функција¹⁰¹.

Ипак, признање да је људска свест великим делом природно-биолошки продукт не потире истину да је Бог кадар да у људима „тангира“

⁹⁷ Византијски Христос, стр. 132.

⁹⁸ Постоји више окуларно заснованих биометријских техника, од којих су најпознатије рети-нално скенирање и ирис-препознавање.

⁹⁹ То је оно учење по коме је душа оно што опстаје а тело пропада, те према томе она носи не само аксиолошку него и онтолошку превагу. Зар чак ни соматска уникатност не игра никакву улогу код модерних православних „теолога о души“!?

¹⁰⁰ Како показује текст Н. McCabe, “Sense and Sensibility” у *God Still Matters*, 2002.

¹⁰¹ *Философија из новој ујла*, стр. 290.

егзистенцијалне струне које су с ону страну неуробиолошких процеса. Међутим, сада се поставља питање карактера тог Божијег деловања у човеку не само на психички аспект, него и на соматски. Шта се забива са индивидуалним генима, хормонима и неуротрансмитерима када Бог дотакне те наше егзистенцијалне струне? Када, рецимо, како вели Лествичник, „Исус... дође да одвали стену окорелости са срца и ослободи ум од веза грехова“, да ли се хормони „узнемире“, да ли се „обрадују“? То је интересантно питање, а тек колико је одговор. Судећи по једној реченици из дела Св. Максима, биће да се ради о деловању које ипак није везано за неурологију и биохемију, него је повезано са слободом коју Бог *нейварно* (на нестворен начин) „покреће“ и изазива: „Бог се креће тако што Он усађује унутарњи однос (*σχέσιν ἐνδιάθετον*) ероса и љубави у оне који су способни да га приме (*τοῖς δεκτικοῖς*). Он се креће природно привлачећи жељу оних који су ка Њему усмерени“¹⁰². Бог, судећи по овом одељку, у ствари једини на апсолутно слободан начин „покреће“ наш однос ка Њему; сваки други постојећи однос (било натурални, људски или „религијски“) представља неку врсту „претње“ нашој слободи, о чему сведоче брачни, пријатељски, друштвени и сл. односи. Једино узведен у овај божански однос људски субјект може постићи догађај слободног општења и богоуподобљења; у овом односу нису више генима усмеравани хормони и неуротрансмитери који контролишу наша тела и умове него овај трансцендентни однос и тропос контролише наша тела, наше умове и тиме наше животе¹⁰³. Философ Сартр је говорио да не утиче физиологија на емоције, него *vice versa*¹⁰⁴.

С обзиром на последњи увид, не чуди што је Максим Исповедник физиологију воље и њену улогу у превазилажењу раздељености и смрти могао да објасни примером са злопамћењем. Он вели да сећање на зло које нам је неко учинио, тиме што пребива у нашем уму полако комада „вољом природу“, будући да кроз злопамћење ступа у сукоб се неким ко је такође човек (дели исту природу са нама), за разлику од љубави према непријатељима која суштински води ка сједињењу слободне воље са логосом природе. Овом љубављу природа престаје да бунтује против себе саме због слободне воље што доводи до измирења са самим Богом¹⁰⁵. Једини прави

¹⁰² Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, PG 91:1260c. Стога је до нас да се трудимо, а Бог је тај који одлучује: Свети ава Агатон, када су га питали: „зар се и ти, оче, бојиш?“, одговорио је: „до сада сам се ја трудио по својим силама, али не знам да ли је Богу угодан мој труд; јер, друго је суд Божји а друго људски“ (Старечник, „Беседа“, Нови Сад 2008, стр. 85–86).

¹⁰³ Упор. В. Lipton, *The Biology of Belief*, xxvi. Упор. исказ: „Исусе победитељу, воздвигни ум мој на висину Твоју божанску, да умује умом Твојим а не безумљем греха и смрти“ (Еп. Николај Жички, *Акаџијист Иисусу Победишељу смрти*, ирмос 1, песма 2).

¹⁰⁴ R. Solomon, *Нав. дело*, у одељку “Are Emotions ‘in’ the Mind?”, 186–195.

¹⁰⁵ Јер, „ако се слободна воља сједини са логосом природе, онда онај који је остварио ово јединство неће бунтовати против Бога“ (PG 90, 901. Упор. Ј. Зизиулас, „Евхаристија и Царство Божије“, *Беседа* 6/2004, стр. 35).

илаз из зачараног круга биохемијске онтичности јесте њено повезивање са Христологијом и еклисиологијом, то јест са светотајинским животом Цркве.

VII Биохемија и есхатон

Рекавши да богочовечански однос и тропос у *крајњој анализи* детерминише човеков живот, желим рећи да коначну реч о овој теми нема историја него Будући век. Како биохемија изгледа под светлошћу есхатона, то јест у светлу истинитог будућег постојања? Да ли смо расположени да биохемијски статус човека истражујемо под призмом његовог будућег стања, а не просто у ономе што човек приказује као биолошко биће?

Есхатон, као истинито стање постојања, на пресудан начин осветљава питање човековог биохемијског субстрата, видећи га као „закон природе“ (*λόγος τῆς φύσεως*, генотип¹⁰⁶) који се *не мења* (људско тело као биохемијски механизам), али који – *ейтенетски* – мења „начин постојања“ на радикалан начин. За патристику уопште важи правило да су све богомдане сile (укључујући и оне наизглед негативне, као што су гнев и пожуда) позитивне, докле год су „по Богу“; чим то престану да буду, оне постају страсти, као нешто што има циљ у себи самима а не у Богу. Како истиче Н. Лудовикос, „када постану циљ саме себи, оне централну Жељу удаљују од најузвишенијег циља њене пуноће, постају сужавања, и као сужавања треба да опет буду преображене“¹⁰⁷. Есхатон ће показати – а православна патристика и аскетика о томе сведоче – да ништа постојеће није створено да се изгуби него да *измени* начин постојања. Тиме ће ерос постати истинска незаситива љубавна жудња, агресија (гнев) ће бити огњена ревност ка Истини, ум (разборитост) ће логосно сабирати све у једно¹⁰⁸, душа ће постати негостољубива према маловерју и неверју... Својим личним присуством Бог нас преображава сходно нашој жељи и пријемчивости, поштујући нашу другост и мењајући *начин* (хардвер остаје исти али се мења софтвер), тако да историја, људска природа и култура постају „купина која гори а не сагорева“.

До овог *τρόποςа* је могуће доћи само зато што постоји референтност човекове личности, њена *ућућеносћ* на изван-људски фактор и тиме

¹⁰⁶ Генотип је унутарње кодирана, наследна информација коју носе живи организми. Ова похрањена „информација се користи као „нацрт“ или сет инструкција за изградњу и одржавање живог створења. Ове инструкције се налазе у скоро свакој ћелији (интерни део), и записане су једним кодним језиком (генетски код), па се копирају у време деобе ћелија или репродукције те се преносе са једне на другу генерацију („наследно“).

¹⁰⁷ „Жеља у психоанализи и у теологији: Лакан и Максим Исповједник“, *Видослов* 34/2005, 51–68.

¹⁰⁸ „Дакле: треба да научим да волим на прави начин, да се на прави начин гневим, да се на прави начин љутим, да на прави начин спавам, да се на прави начин будим. Православан је неко ко зна да размишља, да једе, да спава, да пије, да умире, да се моли, љуби, све то на један начин који даје простора тој његовој најузвишенијој Жељи“. Н. Лудовикос, „Жеља у психоанализи и у теологији: Лакан и Максим Исповједник“, *Видослов* 34/2005, 66.

на једну нетварну онтологију, на Битије Божије. У историји ово није оварљиво без страдалности (πάθος). Наиме, будући да је човекова психофизичка структура у стању „палости“, то он неминовно пролази кроз Крст, кроз уску врату која воде у Царство. Избављење од „себичних гена“ и „нарцисоидних молекула“ које су светитељи постизали није могло да заобиђе марширујум, то јест кроз искрено прихваташање људске ограничености и немоћи. То је уједно била златна прилика да се у људском животу остави простор за деловање Духа Светога и Његове благодати. Сваки светитељ пре или касније спозна, кроз властито мукотрпно искуство, да наша борба против страсти и превазилажење пале биохемије не доводи до спасења, него да то чини Онај који гледа на наш труд (није до онога који жање, ни до онога који сеје, него до Господа). Доживљавајући своју немоћ кроз предокус дара Царства, подвижници су доживљавали љубав која „једина остаје“ (1Кор 13, 8.13).

Крштење и Евхаристија су две Тајне које је Црква понудила као одговор на питање превазилажења пале биохемије. Крштење је погружење човека у смрт са Христом, тј. стварно умирање старог човека и његових „метода познања“¹⁰⁹ и природних страсти, и вакрсавање са Христом новога човека, стално обнављанога и преображаванога по лицу Христа Богочовека, када се, по апостолу, стиче *нови ум*, „ум Христов“ (1Кор 2 16).

Евхаристија не даје само предокус него, а ово је можда још важније, и *предујам* есхатолошког здравља и исцељења! „Видесмо светлост истиниту, примисмо Духа Светога, пронађосмо веру истиниту...“ нису *licentia poetica*, речи које одишу песничком слободом, него плод дарованога општења које припада будућности, али које постаје залог исте¹¹⁰. Евхаристија – када је правилно савршавана – јесте место исцељења не због тога што тренутно пружа „олакшање“, него зато што је она даровани „лек бесмртности“ заједници и личностима који делује дугорочно, као предујам будућег здравља. Бивајући *месио* исцељења, она је *начин* да се од себељубља стигне до богольубља и братольубља.

Есхатолошка димензија овог проблема, на жалост, не може бити довољно сагледана у границама овог излагања. Тада задатак ћу покушати да извршим неки други пут.

¹⁰⁹ Св. Дијадох Фотички истиче да је „једно природна љубав душе, а друго је љубав која у души настаје од Духа Светога“. *Главе ђноситичке*, 34, код А. Јевтић, „Методологија богословља“, *Православна теологија* (зборник студија и чланака), Београд, 1995, стр. 210.

¹¹⁰ Стога је истину трагично лицемерје нашег времена, како примећује један млађи лингвичар, кад год после литургијског дијалога између свештеника и верника – дијалог чија је главна тема *причешће* – изостане причешће ових других. После читавог низа афирмавних одговора (од „Амин“ на „Узмите, једите...“, „Пијте од њега сви...; преко „Са страхом Божијим...приступите“ – „Благословен који долази“...; до „Примивши божанске...тајне“ – „Господе помилуј“ и „Благодаримо Ти“... – „Амин“), поставља се питање ко ту кога обмањује и шта је сврха тог дијалога, ако оно о чему се тај дијалог води (= причешће) на крају изостане?

VIII Импликације

Покушаћу сада да изнесем неколико импликација значајних за теологију.

1. *Педајашке йоследице*. У делима источних Отаца, васпитање се тиче етоса, то јест стварања животних навика човекове психе и соме, у његовом правилном одговору на сложени сплет космичких, друштвених и културних веза. Још од најранијег животног доба навикавање „младе“ биохемије на одређене ситуације, обрасце, ритуале, форме и сл. добија прави смисао кроз одазивање на глас призыва Божјега у гласу Христовом јеванђелско-евхаристијском, у Цркви Његовој, и то пре свега у срцу људском, оним унутрашњим духовним чулом којим су Апостоли и Мученици препознали извор живота и спасења у том непознатом и наизглед неупадљивом човеку који их је позвао да пођу за Њим.

2. *Импликације за њасаширску йраксу* Један свештеник, духовник, подвижник треба да познају барем оне основне неуро-био-хемијске видове човекове природе, да знају да су комплексне животне (посебно „теоријске“) радње резултат рада милиона неуротрансмитера. Уз то они превасходно треба да досежу до личног опита јеванђелске терапевтике. Спаситељева прича о сејању семена (Матеј, 13,10–23) и његово тумачење исте индикативни су за ову тему у контексту пастирства. „Зашто им говориш у причама?“, питају ученици Христа, на шта Он вели: „Вама је дано да знate тајне царства небеског, а њима није дано...“. Личностни увид у тајне Царства је дат пријатељима Женика, док за оне друге Он „говори у причама, јер гледајући не виде, и чујући не чују нити разумеју“. Изван личног сусрета, збива се оно што је пророк Исаја, рекао: „Ушима ћете чути, и нећете разумети; и очима ћете гледати, и нећете видети. Јер је одревенило срце ових људи, и ушима шешко чују, и очи су своје затворили да како не виде очима, и ушима не чују, и срцем не разумеју, и не обраће се да их исцелим“. И потом додаје Спаситељ онима који Га лично познаше: „А благо вашим очима што виде, и ушима вашим што чују... Затим следи битно образложение приче о сејачу, премда оно више говори о људској страни односа са својим трансцендентним узроком: „Свакоме који слуша реч о царству и не разуме, долази нечастиви и краде посејано у срцу његовом: то је око пута посејано“ (ст. 19). То значи да оно што је сам Бог заложио и поставио као „спој“ (или “click”) човек небригом губи. Тако се збива са оним који не разуме призив. „А на камену посејано то је који слуша реч и одмах с радости прими је, али нема корена у себи, него је непостојан, па кад буде до невоље или га потерају речи ради, одмах удари натраг (ст. 20–21). Шта се збива са онима који живе у бригама „светским“: „А посејано у трњу то је који слуша реч, но брига овог света и превара богатства загуше реч, и без рода остане (22). „А посејано на доброј земљи то је који слуша реч и разуме, који дакле и род рађа, и доноси један по сто, а један по шездесет, а један по тридесет“ (23).

3. Ка синтези персонално-енергиској присутића у теологији. Концепт уијосистазираних енергија јесте добра слика оног што се у животу дешава. Човекова природа је преко својих „енергија“ (емоције, свест, интелект и др.) у директном ангажману са светом, али од личности (τούπλος ψυχαρεῖσθαι) зависи карактер тог односа. Генотип човека се испољава (у) енергијама – осмех, радост, туга, гнев... – а енергије су испољавање личности. (Поремећаји биохемијски или психосоматски, могу бити последица генетике, окружења или васпитања). За разлику од усталеног мишљења, енергије по себи нису кључ за одгонетање антрополошког и космолошког питања. Постоји тенденција у протестантском свету да коришћењем енергија, то јест позитивним деловањем (обично мислима) човек може утицати не само на свој душевни него и биохемијски састав, што јасно говори о антропоцентричном приступу¹¹¹. Ако је и тачно да постоји биохемија слободне воље (одељак 2 и 3), ипак не треба сметнути са ума да је и биохемија у власти личности, да су и биохемијске пројаве и енергије личне, да указују на личну другост, откривају је и, наравно, не постоје без личности. Треба пак знати да у Христологији (а тиме и у другим областима теологије) није пресудно општење својства и енергија (*communicatio idiomatum*) него пре свега ипостасно јединство, у коме личност располаже енергијама природе.

4. Последице за мисионарство. Православна мисиологија ће из овог нагласити да Бог упућује позив сваком човеку без изузетка, куцајући на врата срца („ево, стојим на вратима и куцам; ако ко чује глас мој и отвори врата, ћу ћу к њему и вечераћу с њим, и он са мном“, Отк. 3, 20). Неко пре, неко после, али неизоставно свако у неком тренутку свог живота има прилике да отвори своја врата и сусретне се са Господом Христом. И док у чамцу свог живота крпи разне поцепане мреже својих планова, надања, ишчекивања, страхова и тескоба, одушевљења, свега што може да сачињава ткање нашег живота на земљи, једанпут ће на позив све то оставити ради Христа. Мисиологија управо полази од вере да такав сусрет доживљава свако људско биће, на начине толико различите, чудесне и тајанствене да их је немогуће побројати, описати а понејмање објаснити биохемијом.

5. Ризици. Могућности и ризици медицинске терапије људских страсти, особито оне највеће, која је *самољубље*. Јер, ако уистину постоји молекуларна основа страсти и врлина, које онда услове морамо да поставимо у случају молекуларног испитивања (screening) и дијагностике, а који би свели на минимум – премда не и елиминисали – ризике по људску личност? Треба знати, да је *Human Genome Project* још увек у фази испитивања. Проблем у одређивању наследних образаца понашања, од којих су многа патогена, лежи у њиховој полигеној основи.

¹¹¹ То је централна поента наведене књиге Бруса Липтона *The Biology of Belief* (2008).

Мултифакторијалност, која подразумева и различите степене генетских интеграција овде треба да представља један од фокуса интересовања. Од православних теолога, Јован Зизиулас је можда једини пружио листу услова на којима друштво мора инсистирати као на минимуму гаранције за очување личности. Ако бисмо, рецимо применили такву терапију, он поставља важна питања. Рецимо, „да ли ће сазнавање нечијих генетских недостатака поуздано довести до превентивне или излечења потенцијалне аномалије или смртне болести? Колико је велики ризик да ће неко бити остављен са информацијом о стању свога здравља без могућности да се наука ухвати у коштац са том ситуацијом?“¹¹². Широка збирка и коришћење таквих података изазива забринутости, јер ако секвенцирање читавих генома постане рутинска процедура, ко ће гарантовати приватност даровалца ДНК унутар тзв. „биобанака“? С друге стране, сматра се да ће они појединци који дарују генотип и фенотип информацију истраживачким базама података бити схваћени као „health information altruists“¹¹³.

6. Последице за људско право. Уколико бисмо генетском манипулатијом хормона и молекула успели да променимо „стање ствари“, јавили би се темељни изазови за слободу човека. Пре свега, радио би се о променама које су сами људи извели, што је изазов много озбиљнији, или чак потпуно неприхватљив, у поређењу са нужношћу која је личности наметнута од стране природе. Рецимо, примера ради, Бог није наметнуо бесмртност људском бићу, него га је оставио да слободно изабере, уколико жели, робовање природи, и тиме смртности¹¹⁴. Чак уколико наука понуди човеку бесмртност против његове воље, човек би као личност требало да буде слободан да је одбаци и определи се за смртност. Ово је управо оно што је Адам учинио и што је Бог у потпуности испоштовао¹¹⁵.

Свети Оци, говоре да „природа“ оставља људској слободи у наслеђе известан „неугодан осећај“ робовања, одводећи је коначно у смртност. Зизиулас поставља занимљиво питање: „Каква је разлика између робовања природи и робовања другим људима? Да ли је Личност у сваком случају роб природе, чак и без научних интервенција и манипулатија? Одговор на ово питање гласи да је људска личност, премда нерадо и не без фрустрација и протеста, прилагодила себе ограничењима која јој намеће природа. Робовање људима представља нешто потпуно неприхватљиво за личност“¹¹⁶.

¹¹² Ј. Зизиулас, „Личност човека и нова научна кретања“, *Видослов* 21/2000, стр. 51–52.

¹¹³ David Gurwitz et ali. “Children and Population Biobanks”, *Science* 14 August 2009, Vol. 325. no. 5942, pp. 818–819.

¹¹⁴ Друго је питање зашто је Бог упркос човековој слободи и избору живота мимо Живота (= Бога) дао човечанству другу прилику у Новом Адаму, тј. Христу.

¹¹⁵ Цела аргументација у овом пасусу припада Ј. Зизиуласу, „Личност човека и нова научна кретања“, *Видослов* 21/2000, стр. 50.

¹¹⁶ Зизиулас, *исишо*, стр. 49.

7. *Последице за биоетику.* Научна нестрпљивост у објашњавању сваког атома, молекула и хормона може лако постати дрскост која тајну живота лишава њене чаролије. Научно истраживање може да функционише плодотворно једино ако чудесним значењима, скривеним у дубинама биохемијског састава, не одузима тајновитост, и не приписује им оно што она не значе... Уколико наука прекорачи границу врстâ, људска личност (он или она) ће установљивати своју друг(ачиј)ост *vis-à-vis* природе не више на основу дате разноликости бића, него на основу једног скупа особености који је наука, грубом интервенцијом, сама сачинила.

Ово важи чак и у случају да језгро человека разумемо као нематеријални душа-ентитет, раздвојен од тела, или да га лоцирамо у физичким карактеристикама и процесима (стање мозга, памћење итд.). Будући, као што ћемо видети ниже, да је смисао спасења већ артикулисан откривањем личног Бога, то исти не може бити *провераван* научном епистемологијом. Генетско-хормонална основа человека јесте предуслов његовог *природног* функционисања, али једним делом може да утиче на његову *слободу*, тај конститутивни и трансцендентни аспект личности. Стога се јавља занимљиво питање да ли промене у карактеристикама личности, постигнуте путем генетског инжењеринга, могу довести до потпуног поништења слободе појединца да буде он или она, и коначно до кошмарса од стварања људских бића, чије се карактеристике и особености могу детерминисати вољом других.

IX Закључци

Ово би dakле требало да буду основни закључци које је могуће извући из изучавања древног предања а који се тичу неуролошких претпоставки аскетике. Резимирајмо их.

У студији сам настојао да документујем подударности, неподударности па и, понекад, комплементарност, често у виду поједињих примедаба, опажаја, запажања, описа па и предложених метода терапије, код древних аскетских аутора и код заступника савремених праваца у психијатрији и психотерапеутским школама. Уз то студија показује нешто много дубље и шире: колико је хришћанска, црквена и православна антропологија, у ствари, истинита и колико она пружа један прави и здрави оквир за такав спасоносни и терапеутски приступ сваком човеку. Трезвен, пажљив и саопшћајан приступ старца-духовнику својим послушницима, где су узете у обзир спољашње (енвиронменталне), унутрашње (психичке) и соматске (неуроендокрине) околности човековог стања уистину су показатељи правог приступа човеку, а то је брига за целокупно људско биће. Зашто је монах тог дана или момента био тако неосетљив до унизија (депресије), може се одговорити на више начина, али се хормонална основа не може

пренебрећи¹¹⁷. Како хормони доприносе да одређена особа буде више или мање сензитивна на одређени „окидач околине“, што проузрокује мозак да произведе то а не неко друго понашање? Хормони, еволуција, гени и понашање, свакако, не функционишу у вакууму него су изузетно осетљиви на природну и друштвену средину. Човекова природа је преко својих „енергија“ (емоције, свест, интелект и др.) у директном ангажману са светом, али од личности (τρόπος ὑπάρχεως) зависи карактер тог односа.

Уколико ове теолошке закључке треба превести на језике црквене терапевтике, јасно је да целовитост човека зависи од следећих услова:

а) Може се признати да постоји биохемија природне *воле*, али не и биохемија *слободе* будући да последња, на начин колико тајанствен толико и доживљајно реалан, измиче биохемији, поглавито услед Божијег спасоносног деловања и преображајног боравка у нама и међу нама¹¹⁸. б) У том смислу, не постоји безнадежни детерминизам који би слободу редуковао на нагонску и инстинктивну раван. в) Православна теологија треба да развија етос слободе и љубави еда би тако стварала такву *биоетничку културу* у којој би владала свест да нема праве слободе без трансценденције, нити потпуног исцељења изван Христа. Тајна човекове слободе остаје тајна, али је ипак откријена, премда – парадоксално – нема ништа са самоочигледношћу. Уосталом, заблуда је веровање да је задатак биологије да установи шта живо биће јесте; биологију занима шта смо у стању да кажемо о живом бићу. А наши искази су без изузетка ограничени.

На антрополошком плану, код теме слободе и љубави, увек ће лебдити питања: Колико је човек детерминисан својим генетским кодом? Да ли је његова слобода резултат пуких биохемијских процеса, како сугерише модерна биологија (неуробиологија)? Да ли ми функционишемо тако што се „увежбавамо“ и „усмеравамо“ кроз научене сугестије, било теистичким било атеистичким приступом? Колико је наша свест чисто природно-биолошки продукт?

У духу опаски савремене неуробиологије можемо констатовати да је за природно религиозног човека поглед на свет увек *селективан*. Тако он увек тражи свој унапред изабрани објект, одређени циљ, интерес пошто му је угао посматрања обезбеђен на основу биохемијских и неуробиолошких „навика“

¹¹⁷ Тако савремена наука констатује најтешњу везу између депресије, кортекса и лимбичког система. Саполски објашњава како на врло симплификованом новоу изгледу депресија. „Ваш кортекс се ухвати са тим апстрактним, тужним мислима и подстакне хипоталамус да се сагласи с њима, и то је као да вас је слон сурлом подухватио. Поједностављено, то је оболење сувише по-раслог кортекса који има могућност да регулише лимбичке и хипоталамусне регије (R. Sapolsky, *Why Zebras don't get Ulcers*, Holt/Owl 2004, стр. 286).

које су постале његови теоријски интереси, претпоставке и антиципације, његов референтни оквир и хоризонт очекивања. Међутим, није могуће *трансцендентини* аспект човека дешифровати преко математичких модела или хемијских елемената. Пошто је вера дар („тело и крв не открише ти то, него Отац мој“ – Мт 16,17) јасно је да је њен пут *другачији* од пута рецимо емоције страха или туге које се и могу хемијски „приказати“ и рашчланити. Парафразирајући Хајзенберга, када један неуробиолог научном формулом описује рецимо биохемију љубави, то није сâма љубав него љубав изложена његовом начину испитивања. Бог и Његово деловање никада неће бити *објективни предмет* неуробиологије, пошто је Он увек Субјект, Иницијатор и Покретач општења са човеком, и Он својим логосом „продире све до раздеобе душе и духа, и зглобова и сржи, и суди намере и помисли срца људских“ (Јевр. 4, 12). Та чињеница спречава да он буде и „констатован“ а камоли „овладан“ и зависан од било којих сазнајних способности и техника. За разлику од природних наука, у теологији се предмет испитивања *не може контролисати*, где би поновљени експерименти давали исте резултате, јер „Бог није мачка да вас огребе кад је повучете за реп“¹¹⁹. Када се Он јави, а то зависи *искључиво* од Његове воље или „каприца“, тада имамо и чињеницу богооткровења и само тада имамо могућност за емпиријску гносеологију, па опет зависну од Његове жеље да буде сазнат искључиво када Он то хоће, и само од онога кога Он хоће, и само у мери и на начин на који Он то хоће. Богооткривење и богопознање не омогућавају да формирамо релативно једноставне моделе који описују и предвиђају догађај на препознатљив начин. Нема тога научника који је било којим когнитивним способностима или техникама или дисциплинама непозван завирио у интиму богочовечанског односа. „Лични Бог у оиштењу са човеком као личношћу – то је алфа и омеја православној бојајознања“¹²⁰. Нема, такође, те емпиријске верификације којом се може проверити било које Божије својство, осим личног *односа*, сусрета и вере¹²¹ (као опита слободе), и та чињеница је ограничавајућа за теолошко испитивање.

Иако нам непрестано упућује свој љубавни, трансцендентни призив, Бог није обузет патосом насиљног даривања среће, него се „Дух за нас моли

¹¹⁹ Епископ Атанасије (Јевтић), „О апофатичком и катапатичком богословљу“, *Философија и шеолођија*, Врњачка Манастирска школа, Врњачка Манастир 2004, 181.

¹²⁰ В. Перешић, „Над Љубостињским стословом“, у *Свети Владика Николај Охридски и Жички*, Жича-Краљево 2003, 401–404.

¹²¹ „Божанствена сагледавања дају се човеку не онда кад он баш њих постави себи за циљ, већ када душа сиђе у ад покајања и заиста осети да је гора од сваке твари. Сагледавања која се постижу напором разума, нису права сагледавања, већ умишљена. Кад се ово умишљено прими као истинито, у души се ствара такво стање, које спречава саму могућност деловања благодати, тј. правог сагледавања“ (Архимандрит Софроније, *Старац Силуан*, изд. Хиландара 1998, 151). Карл Барт у вери види темелј богословља што је у складу са дугим предањем хришћанског Запада, и римокатоличког и реформаторског.

уздисајима неизрецивим“ (Рим. 8, 26) и једино Он поседује кључ за одгонетање тајне спасења, исцељења, смисла човековог постојања у историји.

Summary. Recent developments in the field of natural sciences shed a light on theological-medical approach to the human being. Modern medicine (neuro-molecular biology) from its own prospective can say a lot about ‘spiritual’ processes. Therefore, author of this study undertakes deliberation in possibility of verifying truthfulness of theological implications about man’s freedom through observations on premises of modern medicine. An unpleasant sense of enslavement and conditioning that chemical biological individuality of human “nature” gives to his personality in inheritance now is placed in the light of ascetical experience of the Church (mostly St. Maxim the Confessor and elder Porphyrius Kapsokalibite). In that field, it shows that out of all human characteristics, only freedom, as transcendent impetus and gift, does not submit to objective testing. Salvation (spirituality, integration) and truth-recognition in theology is an act that initiates God himself as subject, and this act is result of freedom and love. On the other side, spirituality gives birth to *ethos* as habit of conduct and also influences biological life. The eschaton, as a true state of existence, enlightens the question of man’s biochemical substratum in a decisive way, seeing it as “law of nature” that can’t be changed (human body as biochemical mechanism), but epigenetically changes “tropos of existence” in a thorough way. This multidiscipline approach in biochemistry of freedom has pedagogical, missiological, pastoral, bioethical and other implications. In the year when Darwin’s double jubilee is globally marked, author of this study negatively answers the questions is there a biochemistry of freedom and do evolution laws exclude the transcendent cause, i. e. Personal God and His closest relationship with world and history.

Baptism and Eucharist are two Mysteries that the Church offered as an answer to the question of overcoming fallen biochemistry. The Baptism is man’s immersion with death in Christ, i. e. real dying of old man and his “methods of knowing” and natural passions, and resurrection of new man with Christ. On the other hand, the Eucharist does not only give foretaste but an advance(earnest, indemnity) of the eschatological health and healing. Theologically, it could be admitted that there is the biochemistry of natural will, but not the biochemistry of freedom, since the latter escapes biochemistry in a mystical way but not less experientially realistic, especially because of God’s salvific activity and His transcendent dwelling in man and among men. In that sense, there is no hopeless determinism which would reduce freedom to an instinctive level. Orthodox theology should develop ethos of freedom and love in such a way as to establish a bioethical culture which would be ruled by a conscience that there is no real freedom without transcendence nor complete healing outside of Christ.