

## ЛИЧНОСТ И ПРИРОДА\*

### Теолошко размишљање о људским правима

#### Увод

1. Обично се каже да су 'људска права' само други, новији израз за оно што се раније називало човековим 'природним правима'. Стога изгледа готово саморазумљиво рећи да ова права припадају човеку самим тим што је он људско биће, тј. да је људска природа и нужан и довољан услов за њихово поседовање. Тако се чини да је захтев за пружањем одговора на неизбежно питање о 'извору права' (1) испуњен без много муке. У том случају највећи проблем се налази тек у другом кораку — како *остварити* сва та права која су неotuђива од људске природе? Ни најмање не желећи да оспоравом важност, неопходност и неодложност сваког напора предузетог у том правцу, у овом тексту ја се ипак нећу бавити тиме, него ћу се, уместо тога, позабавити теоријским разматањем тзв. 'људских права', и то из угла православне теологије.

Речено је да се под 'људским правима' подразумевају она права која човек има по самој својој природи. Међутим, није само по себи јасно шта то у ствари значи. Постоји, додуше, један вид одговора на ову нејасноћу који би је отклонио релативно лако. Да су та права 'природна' значило би, у овом случају, то да она човеку припадају по његовој природи, а не, рецимо, по томе што је он члан друштва и државе. 'Природно' овде, дакле, значи оно што стоји наспрот 'државном' или 'правном'. Отуда, пошто је држава не-природна творевина, и пошто тзв. 'људска права' не почивају на државно-правном уређењу, него се често потврђују тек наспрот њему(2), онда су таква права, будући да афирмишу оно што једна не-природна институција брани, по логици ствари — природна. Ако реч 'природна'

\* Овај текст је рађен за Конференцију „Christian and Marxist Views on Human Rights: An American — Hungarian — Yugoslav Dialogue“ одржану у Вашингтону (САД) од 29. септембра до 5. октобра 1989. г.

(1) Gustav Radbruch, *Rechtphilosophie* (Stuttgart: K. F. Koehler Verlag, 1973), I, 4.

(2) Види *New Catholic Encyclopedia* (New York: McGraw-Hill, 1967), јединице 'Human Rights' (T. Payzs), 'Right and Rights' (H. Johnston); види такође *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi* (ed. Karl Rahner, Freiburg-im-Breisgau: Burns & Oates, 1975), јединица 'Rights of Man' (José María Díez-Alegría); види такође Vojislav Koštunica, 'Politički sistemi i osnovna prava', *Theoria* 1-2, Beograd, 1987, стр. 53-62. Где пише: „Идеја о природним правима требало је да изрази став да појединци имају одређена права према државној власти, као и то да се та права не изводе из правног поретка, већ из саме људске приро-

треба да значи само то, онда је релативно лако прихватити да „...људска права... постоје пре државе“ (3) и да та права, тиме што су за представнике државних власти „забрањене зоне“ (4), „чувају достојанство човека од државе и друштва...“ (5).

Међутим, баш када се чини да је све јасно, јавља се оно што је са философско-теолошке тачке гледишта најзанимљивије. А то је питање: *Постоје ли права која јесу људска, а ипак нису ни законска ни природна*. Људска, а ипак не од људске природе — може ли то бити? Православни одговор је да — може. Нису, дакле, сва 'људска права' — 'природна права'. Размотримо ову 'необичност' мало подробније.

## Теорија

2. *Човек има право да постане бој*. То је његово прво и највише право. Право човека да постане бог *јесте људско*, а ипак *није природно* право. На чему, онда, ово право почива? Где је његов извор?

Право човека да постане бог темељи се на човековој *могућности да превазиђе своју природу*, а ова могућност почива на томе (а) што Бог превазилази Своју природу, и (б) што је човек слика Божија. Размотримо прву тачку.

(а) Шта уопште значи рећи да Бог превазилази Своју Сопствену природу? Значи ли то да Он излази изван Себе, и, даље, на чему се уопште заснива ова Његова способност себепревазилажења? Да бисмо могли да одговоримо на ова питања морамо се вратити у прве векове Хришћанства у којима је Црква учинила напор да, између осталог, формулише своје веровање у Бога који је, *prima facie* парадоксално, у исто време и један и три. Изгледа да је Тертулијан био први који је о Богу говорио као о „једном суштеству, а три лица“ (*una substantia, tres personae*) (6). У Богу се, дакле, може, ако не одвојити а оно разликовати суштество или природа од лица или личности (Оца, Сина и Светога Духа). Међутим, када се ова синтаagma преведе на грчки, онда се јављају следећи проблеми. Ако се реч *persona* преведе дословно речју *πρόσωπον*, онда такав превод повлачи за собом уверење да се ту ради о такве три Божије личности које су без онтолошке тежине и које су само три привремене *υπολει* једнога Бога, будући да реч *πρόσωπον* (као и *προσωπότης*) означава *маску* коју су глумци користили у позоришту (а то је, такође, било и првобитно значење латинске речи *persona*). С друге стране, дослован превод латинске речи *substantia* био је *ὕποστασις*, што је имало онтолошку те-

де. Другим речима, природна права стоје наспрот правном поретку: из правног поретка за појединца као поданика произлазе дужности, а тек је изван правног поретка појединац од природе обдарен одређеним правима у односу на државну власт. Зато су природна права сматрана правима човека, људским правима, а не грађанским и политичким правима у данашњем смислу речи“.

(3) Paul Mikat, 'Church and State' (јединица у Ранеровој *Encyclopedia of Theology*) види фусно-ту 2), стр. 234.

(4) Karl Loewenstein, *Political Power and the Governmental Process* (Chicago: University of Chicago Press, 1965), стр. 315.

(5) José María Díez-Alegría, *op. cit.* стр. 1473.

жину, али је у овој синтагми само још више учвршћивало уверење да је хришћански Бог налик на оно биће о коме је говорио Савелије: Бог је једно биће у трима привременим или наизменичним *улојама*. Дослован грчки превод овог израза (  $\mu\lambda\alpha\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma, \tau\rho\iota\alpha\ \pi\rho\omicron\sigma\omega\mu\alpha.$  ) наводио би Источне Хришћане на помисао да је савелијанизам узео маха и на Западу, и стога су се они у почетку односили према овој синтагми са резервом.

Да термин  $\pi\rho\omicron\sigma\omega\mu\iota\omicron\nu$  не би звучао савелијснаки, тј. да не би означаво само *маскуили улоју*, него да бидобио на онтолошкој тежини, Истични Оци (пре свега Кападокијци: св. Василије Велики, св. Григорије Богослов, св. Григорије Ниски и св. Амфилохије Иконијски) су овај термин изједначили са термином  $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$  који је одувек значавао неко стварно (насупротив ефемерном) и самостално (насупротив акциденталном) Биће. Испоставило се, међутим, да и ово решење има своје недостатке: у грчкој философији и у раној хришћанској теологији термин  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  је био близак (и скоро истовестан) са термином  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  који је код Платона био синоним за самостално постојеће идеје, а код Аристотела је  $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$  означавала темељну стварност без које, као без  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$   $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ , не би могла постојати ни једна од осталих категорија. Дакле, и  $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$  и  $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$  означавали су оно што може постојати самостално и што има онтолошку тежину.

Међутим, рећи „једна  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  , три  $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$  “ било би бесмислено, те су стога Кападокијци почели да употребљавају израз „једна  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  , три  $\delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ “. Али ако ове термине схватимо као синониме (што су на Истоку, углавном и чинили), онда ни овај израз није много смисленији од оног првог. Због тога су Кападокијски Оци схватили термин  $\mu\lambda\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  као неку врсту општости (слично Аристотеловој  $\tau\rho\epsilon\iota\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$  али ипак не у потпуности идентичну са њом)(7). Тако су сада и Божија суштина или природа и Његове три личности добиле на онтолошкој тежини у изразу „  $\tau\rho\iota\alpha\ \pi\rho\omicron\sigma\omega\mu\alpha$  или  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  “ и звучале су стварно, самостално и објективно(8). Сада се можемо вратити нашој главној теми разматрајући у каквом су међусобном односу божанска  $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$  и три божанске  $\omicron\upsilon\ \tau\omicron\pi\eta, \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$

Према св. Јовану Дамаскину Бог је бесконачно удаљен од целокупне творевине (па отуда и од човека) „не простором, него природом“ (

(6) *Adversus Praxean* 11-12 (*Patrologia Latina* 2, 167 CD).

(7) Д. Аллен с правом пише: „Петар, Андреј и Павле имају заједничку природу као људи — они су (од) исте *ousia* — али они нису сједињени на такав начин да сачињавају *једног човека*. Отац, Син и Свети Дух имају заједничку природу као Бог — исту *ousia* — али они нису *Шри Бога*. Они су *један бој*. Стога *ousia* Оца, Сина и Светога духа није друго биће, то јест, род или врста“. (Diogenes Allen, *Philosophy for Understanding Theology* (London: SCM Press, 1985), стр. 99.

(8) О овом проблему види G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London: SPCK, 1952), стр. 157-196; John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 1. поглавље 'Personhood and Being', посебно I. 'From Mask to Person: The Birth of an Ontology of Personhood', стр. 27-49; *Idem*, 'The Contribution of Cappadocia to Christian thought' у *Sinasos in Cappadocia* (London: Agra Publications, 1985), стр. 23-37; Christos Yannaras, *The Freedom of Morality* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1984), Прво поглавље 'The Mask of Morality and the Ethos of the Person', стр. 13-27.

(9). Због тога, према св. Атанасију Великом, ништа од створеног „својом суштином ни најмање не наликује свом Творцу, него је изван Њега“ (10). Стога је св. Макарије Египатски у праву када тврди да „њихове природе немају ничег заједничког“ (11). Бог је, дакле, у односу на Своју творевину апсолутна другост.

Отуда, када би Бог био одређен (ограничен, заробљен, подвлашћен) својом суштином/природом која је апсолутно различита од свега другог (и која му каже: Бог си и ништа друго до Бог), онда Он никада не би могао постати нешто што Бог није (тј. човек). Али ако се сада присетимо оне разлике између Божије суштине/природе с једне, и Његових трију личности с друге стране, онда ћемо оно што нас овде највише интересује наћи у чињеници да ранохришћански теолози (посебно Кападокијци) нису 'утемељење' Божије или Његовог 'raison d'être' видели у Његовој природи = суштини, него у Његовом *личном начину постојања*, и то пре свега у личности Бога Оца који је извор других двеју божанских личности. Ј. Д. Зизиулас с правом каже: „Кападокијски Оци су, по први пут у историји, убиће Бога увели појам *узрока* (*αἰτιον*) и значајно га приписали не једној природи Бога, већ *личности*, Оцу. Брижљиво и постојано правећи разлику између природе Божије и Бога као Оца, они су учили да *оно што узрокује да Бог постоји јесте личност Оца*, а не једна божанска природа или суштина. На тај начин они су личности дали онтолошко првенство над суштином, и поступајући тако они су ослободили егзистенцију од нужности“ (12). Према томе, у Богу личност не почива на суштини, него суштина почива на личности. Због тога је велики бранитељ исихаста, св. Григорије Палама, могао рећи: „Није Сушти / = Онај који јесте / из суштине, него је суштина из Суштог / = Онога који јесте / (13). Ако се тако може рећи, Бог Себи слободно даје Своју суштину/природу. И баш зато што је она у његовој власти, Он је може превазићи, може изаћи из ње и (нпр.) постати човек (14) — у овоме је тајна Богочовека Христа. Да личност (читај: слобода) у Богу није изнад Његове природе (читај: нужности), Бог никада не би могао постати *Бого-човек* (15), тј. не би могао изаћи из Своје природе/суштине и постати нешто што Он по Својој природи није, тј. прави и потпуни човек. Али, Божија личност је изнад Његове природе зато што личност подразумева слободу (а слобода апсолутне личности апсолутна је слобода, тј. способна за један такав несхватљив чин).

(б) Размотримо сада и другу тачку — да је човек *слика* Божија, и упитајмо се чиме је то човек слика Божија. Свакако не својом природом/суштином, јер као што смо већ видели, човек је баш својом природом бесконачно удаљен, бесконачно различит од Бога. Стога је човек слика Божија својом *личношћу*. Другим

(9) *Die fide orthodoxa* I, 13 (*Patrologia Graeca* 94, 853 C).

(10) *Orationes contra Arianos*, or. 1, n 20 (*Patrologia Graeca* 26, 53).

(11) *Homiliae spirituales*, hom. 49 (*Patrologia Graeca* 34, 816 B).

(12) 'The Contribution of Cappadocia to Christian Thought', стр. 32. О Богу Оцу као о *узроку* види, на пример, 38. писмо св. Василија Великог (*Patrologia Graeca*, 32).

(13) *Les Triades pour la défense des saints hésychastes* (ed. John Meyendorff, Louvain: Spicilegium sacrum Lovaniense, 29-30, 1959), 3, 2, 12.

(14) Због првенства Своје личности над Својом природом, Бог *то може*, а због Своје 'мањичке' љубави према човеку Он *то што може заиста и хоће*, тј. *чини*.

(15) А када Бог не би био *Љубав*, Он никада не би остварио ову Своју могућност.

речима, тиме што је слика Божија човек је личност. Човеков начин постојања ( τρόπος ύπαρξεως ) као личности даје му могућност да превазиђе ограничења која му намеће његова природа (која му каже: човек си и само човек).

Да је до човекове природе (која код човека, за разлику од Бога, претходи личности), човек би (њоме) био осуђен да довека остане само човек, а то значи (својом природом и оним што она подразумева) ограничено и смртно биће. Другим речима, да је само до човекове *природе*, човек не би имао право на бесмртност. Али будући да је он слика Бога у коме личност има првенство над природом, онда и човекова личност такође, иако га нема онтолошки, *може ипак загодити* ово првенство личног (= божанског) начина постојања над природом онога што постоји. Речима Отаца древне Цркве, човек може од слике ( εικόν ) Божије постати подобје ( εμοιωσις ) Божије, тј. може постати бог (ако и не природом, а онда Божијом обожавајућом благодаћу). Човеково подвижништво се и састоји у ослобађању себе, уз помоћ Божије благодати, од нужности (= законá) своје природе, од онтолошког првенства његове природе над његовом личношћу. Укратко, иако човекова природа има првенство над његовом личношћу, човек је од Бога позван да овај однос преокрене и да ову спутаност својом природом поништи. Ако ово престане да чини, човек престаје да личи на свог Бога и утапа се у своју природу.

3. Из оног што је до сада речено јасно је да се не може рећи „Она (sc. права човека) су његова 'по природи', пошто је он личност“ (16), зато што *бити личност* значи *бити слободан од природе*. Стога је човеково право да постане бог *право личности*, а не право његове природе. Човек је позван да постане бог не зато што му је природа таква каква је (уосталом, он то ни не може постати природом — присетимо се: човек је *баш својом природом* бесконачно удаљен/различит од Бога), него зато што његова природа, одсликавајући божанску, *постоји на начин личности*. Пошто је однос између човека и Бога слободан однос између *личности* (не: индивидуа), човек не може од Бога *захтевати* ово даровано му право на обожење ( θεωσις ). Он не може приморати благодат да се излије на њега, али је зато може приволети, баш као што не може ни другог човека приморати да га воли, али га може при-волети, може га освојити љубављу.

Резимирајући досадашње разматрање можемо рећи да човек има права и као *личност* и као *индивидуа*. Као индивидуа он има права која проистичу из његове природе и која га, по замисли, штите (*као индивидуу*) од државе и друштва. То су 'људска права' у уобичајеном смислу тзв. 'природних права'. Као личност човек има право (ако је могуће у држави и захваљујући држави, а ако није могуће онда мимо ње и чак упркос њој, а такође и упркос својој сопственој природи) да постигне обожење и да оствари хришћански 'категорички императив': „Будите ви, дакле, савршени, као што је савршен Отац ваш небески“ (*Јеванђеље по Маттеју*, 5, 48).

Када се говори о људским правима онда се обично каже још и то да она представљају, ако не довољне, а оно барем *нужне* услове без којих човек не може остварити себе као људско биће, без којих он не може бити оно што би требало да буде. Но, да ли је то заиста тако? Упркос томе што на први поглед то може

(16) José María Díez-Alegría, *op. cit.* стр. 1473.

изгледати чудно, чини се да ствари нестоје тако. Наиме, могуће је чак и без остварења ових тзв. 'људских права' остварити оно темељно *људско* право у којем се огледа човеково последње назначење. (Кажем: *могуће* је, из чега не следи да је то неопходно или пожељно). Ово произлази из две, већ установљене, ствари: (1) сва тзв. 'људска права' заснивају се на потребама људске *Природе*, и (2) право човека да постане бог заснива се на човековој могућности да превазиђе ову своју природу.

## Историја

4. Рана Црква је од државе била одвојена само 'духовно'. Хришћани нису оснивали засебне градове, него су живели тамо „где су се задесили“ (17). Они нису били 'политички противници' постојећег царства иако их је ово понекад видело као такве. То не значи да су они спремно одабравали *status quo*, али значи да нису ковали превратничке завере, него су се чак молили за државу, мир и саме царе. Попут свог народа Старог (и не само Старог) века и Хришћани су држали да држава има извесно 'божанско' порекло. „У хришћанским круговима била је опште призната позитивна вредност и функција државе. Чак ни жестока погрда у књизи Откривења није била изузетак. Оно што је ту било оптуживано била је исквареност и неправедност тадашњег Рима, а не начело политичког претка. Хришћани су, потпуно искрено и нелицемерно, могли да у римским судовима изјаве да су политички невини и да се правдају да су лојални према Царству“ (18). С друге стране, Црква је себе видела као заједницу која је додуше у овом свету, али која није *og* овог света. Одговарајући на Келсову оптужбу да су Хришћани равнодушни према грађанским (тј. државним) пословима, Ориген то не жели да порекне, него само да објасни због чега је то тако, те пише да у сваком граду „ми (sc. Хришћани) имамо један друкчији склоп отаџбине“ ( *ἄλλο σύστημα τῆς πατρῆδος* ) (19). Другим речима, поред сваке грађанске заједнице, у истом граду, на истом месту и у исто време, постоји још једна заједница — помесна Црква. Пошто је ову последњу — хришћанску заједницу — држава схватала као *status in statu*, било је нормално да на њу гледа са подозрењем. Да су Хришћани били незаинтересовани за *сваку* врсту друштвених активности, држава би на њих можда гледала само као на чудаке, и као безбесне би их, можда, оставила на миру. Међутим, они нису били незаинтересовани за *сваку*, већ само за државну активност (20). Када је у питању била црквена заједница, они су били веома активни. И баш то запостављање и чак потцењивање државне на рачун црквене заједнице учинило је да царство црквену заједницу схвати као страног тело у свом организму. Ако су Хришћани желели да увере државу да је њима „свака отаџбина као

(17) *Ad Diogetum 5 (Patrologia Graeca 2, 1167-1186)*. Уз одељак 4. види Georges Florovsky, *Christianity and Culture* (Belmont, Mass: Nordland Publishing Company, 1974).

(18) G. Florovsky, 'Antinomies of Christian History: Empire and Desert' у *Christianity and Culture*, стр. 67-100.

(19) *Contra Celsum VIII, 75* (ed. P. Koetschau, *Die griechischen christlichen Schriftsteller 2-3*, Leipzig, 1913).

(20) Види, на пример, Тертулијана: „Ништа нам (sc. Хришћанима) није тако туђе као државни послови“ (*Nec ulla magis res aliena quam publica*), *Apologeticum 38, 3* (ed. H. Hope, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 69*, Wien, 1939).

туђа земља“ (21), онда су у томе потпуно успели — држава је према њима почела да се понаша као према туђинима.

Као што смо већ рекли, иако су се осећали 'странцима' у овом свету, па самим тим и у овој (тј. у било којој овосветској) држави, и баш због тога, Хришћани нису били *Полишички* противници световних власти. Али из овога уопштене следи да су они увек били спремни да поштују и беспоговорно следе све државне одлуке. Напротив, лојалност према државним властима ишла је само дотле док одлуке ових нису битно задрале у 'чисто црквене ствари'. У случајевима када јесу, држава је, по правилу, наилазила на снажан отпор, и то не само у 'периодима гоњења', него и у познијим временима када је држава већ почела да признаје и прихвата хришћанску веру (22). Но, чини се да је главна потешкоћа произлазила из чињенице да за Римско царство (као и за мање-више свако друго) 'чисто црквене ствари' нису у ствари ни постојале (а изгледа да је и дан данас тако). Римско царство није себе схватало као надлежно само за 'државне' или световне послове, него *исто Шако* и за верске. „Римско царство је, у ствари, било једна политичко-црквена установа. Оно је било 'црква' исто колико и 'држава'; да није о 'Вечном Риму' као једној јединственој политичко-религиозној заједници чији је крајњи циљ добробит људи и чак њихово 'спасење', пренеће се из Старога у Средњи век, како на Истоку тако и на Западу.

5. Послe готово две хиљаде година у Источном Хришћанству стање је у многоме слично ономе из првих хришћанских векова. Све новонастале социјалистичке државе са комунистичком идеологијом себе су виделе као надлежне не само за 'државне' него и за 'верске' послове исто тако. Њихо решење 'верског' питања, проглашавањем званичног (и, наравно, 'научног') атеизма, само је један екстремни облик 'решења' овог проблема који показује да и ове државе, као некада Рим, сматрају да је и овај, духовни, домен у њиховој надлежности, те да 'чисто црквене ствари' у ствари и не постоје. Ово 'коначно решење хришћанског питања' ставило је Цркву у многим од ових држава у положај сличан оном из 'периода гоњења' (конфискација црквене имовине, хапшења, губитак посла, па чак и живота).

(21) *Ad Diognetum* 5

(22) Тако, на пример, св. Василије Велики одговара Модесту, епарху цара Валента који је желео да Василија подвргне својој вери (цар је био аријанац, тј. веровао је да је Исус Христос једно од Божијих створења), следећим речима: „Не прихватам цареву веру зато што то мој Цар (Небески) не одобрава. Не пристајем да се клањам створењу, пошто сам и сам створење којем је заповеђено да постане бог (  $\theta\epsilon\omicron\upsilon\tau\acute{o}$   $\kappa\tau\iota\sigma\mu\alpha$   $\tau\upsilon\chi\acute{\alpha}\nu\omega\nu$   $\kappa\alpha\iota$   $\theta\epsilon\omicron\varsigma$   $\epsilon\iota\lambda\alpha\iota$   $\kappa\epsilon\kappa\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  )... Одузимања имовине се не бојим, јер ништа немам осим ових старих хаљина и оно мало књига. У прогонство не ме можеш послати, јер је свуда земља Господња. Мучења се такође не плашим, јер ће моје тело пасти од првог ударца, а смрт ће ме само приближити Богу, за Кога живим и Којему служим и Кога сам већ прешао са жељом и стремљењем“. *Qui potest mori, non potest cogi* (Сенека). На запрепаштење Модестово, пошто му нико до тада није тако одговорио, Василије је рекао: „Ваљда зато што се још ниси рео са епископом. И знај, царски намесниче, а то пренеси и цару, да смо ми (св. хришћани) у свима осталим стварима смирени и снисходљиви, јер нам то и хришћански закон заповеда, али кад је у питању Бог и права вера у Њега, тада ми све друго пренебрегавамо и само на Бога гледамо“. Према св. Григорију Богослову, *Oratio* 43, 48-50, наведено према: Атанасије Јевтић, *Патрололија* II, стр. 90 (Београд, Православни Богословски факултет, 1984).

(23) Сер Ернест Баркер, наведено према Г. Флоровском, *op. cit.* стр. 70.

Као и у самом почетку тако и данас Православна Црква даје предност непосредном, присном и топлим људском односу над сваким *prima facie* савршеним програмом чије би по сваку цену остварење наводно водило људском благостању. Све и да такви савршени програми постоје, и да су намере њихових твораца и извршитеља часне, православни Хришћани ипак не верују да се свет може променити набоље променом његовог *свољашње* поретка. Стога је Црква пре свега заокупљена бригом да измени људско срце и ум ('покајање' је изворно 'промена ума' = *μετάνοια*), не би ли свет променила 'изнуштра' а не 'споља'. Другим речима, Православна Црква држи да се на друштво и људску заједницу може и треба суштински утицати изван политике. То не значи да су Православни равнодушни према политици и да им је свеједно у каквом политичком систему живе, али значи да они углавном држе да Црква не треба да учествује у политичкој борби и да не треба да улази у коалиције са политичким странкама.

Нажалост, не задовољава ни оно решење по коме су држава и Црква потпуно одвојене и по коме се од Цркве очекује да води бригу само о (апстрактној) трансценденцији /'оностраности', док би држава требало да брине о овоземаљским проблемима. Тачно је да Црква својим пореклом, својим бићем и својим назначењем 'није од овога света', али је такође тачно да је њена главна мисија 'у овом свету', и то баш зато што је сам свет несавршен (искварен, зао, на станпутици)(24). Хришћанин мора бити целовито, а не шизофрено биће подељено на тзв. 'духовну' и 'световну' област. Не може се седети на две столице и служити и Цркви и свету. Суптилна хришћанска истина о Цркви која је 'у овом свету, али није *од* овог света' није успела да до данас нађе своје позитивно историјско остварење. То морамо отворено признати. Но, да ли је то разлог да се престане са трагањем за њим?

### Закључак

6. Закључујући ову расправу можемо рећи да чак и ако тзв. 'људско права' имају велик значај, она ипак нису ни довољни ни нужни услови без којих се човек не може остварити као људско биће, без којих он не може постићи свој највиши циљ. Човеково право да постане бог (= да постигне обожење) *може* се остварити у *свакој* држави и у *сваком* друштву, баш зато што не зависи ни од државе ни од друштва. Остварити своје истинско ја *могуће* је (не кажем да је *нужно* или *пожељно*) чак и у ситуацијама у којима човек нема тзв. 'људска права'. Даћу само један пример: мученици су били мученици баш зато што нису имали људских права — често чак ни право на живот. (Може се рећи и овако: лишавање људских права пружило им је могућност да буду мученици). Свет без људских права заиста је ужасан, али чак и у таквом свету човек може бити истински човек. Штавише, *prima facie* парадоксално, свет лишен људских права често је био *шанса* да човек у свакодневном животу са другим људима докаже да је заиста човек.

Ипак, свесна људске слабости Православна Црква се борила за људска права током целе своје историје, и наставиће да то чини и убудуће.

(24) „Нисам дошао да зовем праведнике но грешнике на покајање“ (*Јеванђеље по Матхеју* 9, 13). Не желим овде да отварам тешко питање о *Палој* људској природи и о њеним последицама за разумевање људских права као *Природних* права човека.



**PERSONHOOD AND NATURE**  
*Orthodox Theological Reflection on Human Rights*

It is usually said that 'human rights' are those rights which man has by his very nature, i.e. 'natural rights' of man. The idea is that individuals have certain rights towards State authorities which (rights) do not derive from legal order but from human nature itself. So 'natural rights' stand opposite to legal order. In that way it is established the difference between: a) legal and b) natural, and 'human rights' are put in this second sphere.

However, from the philosophico-theological perspective the most interesting question is: *Are there rights which are human, and yet are neither legal nor natural?* Could it at all exist something which is human, but which doesn't belong to human nature? The answer of Orthodox Christians is that it could. And if this unusual claim is true, than it is also true that *not all 'human rights' are natural rights*. One example of such right can be: *man's right to become a god* (which is man's first and foremost right).

The source of this human right to become a god is based on *man's ability to exceed his nature*, and this ability is based on two things: a) that *God Himself exceeds His nature*, and b) that *man is an image of such a God*. *Ad a)* God can exceed His own nature because *His nature is something which He freely gives to Himself* due to the fact that *His 'raison d'être' is not His divine nature = essence, but the person (of the God the Father)*. *Ad b)* Man is an image of God not by his nature = essence (their natures have *nothing* in common), but by his personhood, i.e. by being an image of God man is a person. In that way man is called to exceed his nature and to acquire the priority of personhood over his nature, i.e. to achieve deification = to become a god.