

Данкан Рид

Уједињени факултет теологије

Мелбурн

## Патристика и постмодерна у мишљењу Јована Зизјуласа

*Сажетак:* Овај прегледни чланак заступа став да нова књига Зизјуласа означава рађање нове школе у православној теологији, коју треба разликовати од старијих покрета, на име софиологије и новопаламизма. Попут ранијих покрета овај више персоналистички акценгован покрет тежи да премости јаз између православне мисли и савременог света. Где су софиологија и новопаламаизам покушали да адресују модернитет Запада, ту се Зизјулас обраћа више постмодернистичким темама какве су идентитет и другост.

*Кључне речи:* Зизјулас, постмодерна, персонализам, идентитет, другост, заједничарење

У енциклопедијском делу *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Бернард Шулце (Bernhard Schultze) запажа постојање двеју главних школа мишљења што су изникле из позадине православља, крајем деветнаестог века.<sup>1</sup> То јесу – или, у случају прве, то су били, јер није јасно да ли она данас има озбиљне представнике – софиолошки покрет у позној деветнаестовековној и раној двадесетовековној руској теологији, и паламитски или новопаламитски покрет, почев од 1930-тих. Своје порекло прва школа има романтичко-мистичким спекулацијама Владимира Соловјова и његових ученика, а друга у неопатристичком *ressourcement* Георгија Флоровског, Владимира Лоског и Јована Мајендорфа. Али, почев од дела Јанараса *Личности и ерос*,<sup>2</sup> пројавиле су се назнаке трећег, више персоналистичког покрета у православној мисли који извире из јелинске пре него из руске провенијенције.

Те назнаке добиле су извесну подршку у делу Јована Зизјуаса, *Биће и заједница*,<sup>3</sup> и, како изгледа, потврђене су у његовој новој књизи *Заједница и друјоси*.<sup>4</sup> Та књига има икуменски обухват. Њен уредник је Пол Мекпарт-

<sup>1</sup> B. Schultze, „Hauptthemen der neuen russischen Theologie“, у: W. Nyssen и други (уред.), *Handbuch der Ostkirchenkunde: Band 1*, Patmos, Düsseldorf 1984, 321-389.

<sup>2</sup> Christos Yannaras, *Person und Eros: Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen und Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. Значајно је што Јанарас даје више простора Максиму него било којем светоотачком аутору, а томе изблиза последује Јован Дамаскин.

<sup>3</sup> John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, St Vladimir's Press, Crestwood – New York 1985.

<sup>4</sup> John D. Zizioulas, *Communion and Otherness: Further studies in Personhood and the Church* (уред. P. McPartlan), T & T Clark, London/New York 2006.

лан (Paul McPartlan), професор системског богословља и екуменизма на Римокатоличком универзитету Америке и члан заједничке међународне комисије за дијалог између Римокатоличке и Православне цркве. Предговор је написао Роуен Вилијамс (Rowan Williams), архиепископ кентербериски. Ова новоизрађајућа школа није у опозицији према ранијој паламитској школи. Посвећујући своју нову књигу Георгију Флоровском, као и Колину Гантону (Colin Gunton), Зизјулас одаје поштовање и негдашњем колеги и, такође, кључној фигури двадесетовековне патристичке обнове која је православну теологију, као равноправног саговорника, довела у дијалог са западним теолошким струјама. Међутим, оснивајући сопствену верзију неопатристичке теологије на Максиму Исповеднику, пре него на Григорију Палами, Зизјулас успева да понуди иновативан богословски коментар на нека савремена богословска и еклисиолошка питања.<sup>5</sup>

Као и претходна, и ова књига Зизјуласа јесте збирка огледа. Неке читаоце то може одбити, као и чињеница да ти огледу покривају преко тридесет година, при чему је први публикован 1975. године, а најновија три представљају три дугачка и потпуно нова поглавља. Међутим, ти огледи испољавају изузетну конзистентност мисли у односном раздобљу, а неке од поенти из старијих огледа – чак и за оне који су их прочитали – попрамају нов значај врлином јукстапозиције са новијим одељцима. Та књига представља наставак али и развој идеја што их је Зизјулас изнео у својој првој књизи, међутим, он њих проширује из еклисиолошког фокуса у темељна питања теолошке антропологије.

Како, онда, Зизјулас користи Максима Исповедника у покушају да му омогући да адресује нашу савремену ситуацију? То, пре него било које истраживање мисли Максима као такве, јесте фокус нашег прегледајућег чланка. Другим речима, мој интерес лежи мање у патристичком материјалу а више у Зизјуласовој савременој употреби тог материјала. Али, да бисмо то испитали, треба да подузимемо пажљиво читање неких кључних тема код Максима које презентира Зизјулас. Пројекат Максима, сажето речено, може се посматрати као покушај одговора на неоплатонистички (и гностички) лет једног Једноме, како би се, уместо тога, понудила пунокрвна (full-bodied) оваплоћењска сотириологија учествовања у животу триједног Бога.

Потребно је размотрити термин нус (νοῦς) и ноетичко, а оба су веома учестали у списима Максима. Тунберг (Lars Thunberg)<sup>6</sup> наводи Лоског како

<sup>5</sup> У J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, 63 референце (већина од њих у скорашњим списима) указују према Максиму, у поређењу са 41 референцом према следећем најнавођенијем аутору, Василију, и 36 према Григорију Богослову, на трећем месту. Постоји само 14 референци на Григорија Паламу.

<sup>6</sup> Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Håran Ohlssons Boktryckeri, Lund 1965, 119.

би истакао да се ти изрази, онакви каквим их употребљавају православни црквени оци уопште узев, најбоље дају превести као личност и личносно. Те термине не морамо ограничити само на област сазнајног и психолошког. У ствари, то би повлачило умањење. Логос се може поимати као повезан са умношћу (*intelligence*), умом (*mind*) – као што је случај код Парменида.<sup>7</sup> Тада биће поимамо као мишљење (*contemplation*), а апсолутном бићу приступамо кроз мишљење. Наравно, постоји читава традиција мистичке теологије заснована на замисли о сједињењу са Богом кроз контемплацију. Зизијулас у томе прозира проблеме. На првом месту, како је то показао Левинас, проблем је што је таква онтологија базирана на знању тоталитарна – она повлачи порицање другости; и, на другом месту, проблем је то што сједињење са Богом тежи да тварни свет остави иза себе. Зизијулас посеже за Максимовим истраживањима Логоса као личносног начела. Отуда он у томе налази основе за онтологију заједничарења (*communion*), то јест такву замисао о бићу која у својој сржи укључује другост (*otherness*).

Максим читаоца води кроз динамику ступњева животног пута. Први корак је од потенцијалног бића ( $\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ) према добром, или стварном бићу ( $\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\upsilon}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ), други корак (или, могли бисмо рећи, скретање) јесте ризик „пада“ из добробића ( $\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\upsilon}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ) у зло (или неуатентично) биће ( $\tau\acute{o}\ \phi\epsilon\acute{\upsilon}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ )<sup>8</sup>, а трећи корак јесте онај од добробића ( $\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\upsilon}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ) према вечно-бићу ( $\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ). Зизијулас нас проводи кроз исту динамику језиком који се у јаснијем смислу обраћа постмодерном уму, тако што прави неколико разликовања у појму другости: између разлике и поделе, затим између другости као разлике и другости као јединствености.<sup>9</sup> Нагласак који подупире ту прогресију и који стоји на њеном крају, према Зизијуласу, јесте уверење да се личност (*personhood*) мора разумевати онтолошки. Зизијуласова осавременења употреба те патристичке схеме, а то је мој примарни фокус овде, може се пратити на начин слична три корака.

Прво, разлика између другости као разлике и другости као поделе. Разлика у природи води подели. То уништава заједничарење и, на крају, води смрти. Међутим, разлика у себи јесте добра ( $\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\upsilon}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ) а заједничарење без ње не може постојати. У ствари, заједничарење претпоставља разлику: заједничарење не може постојати без разлике, или другости. Међутим, подела је дегенерација разлике и одводи распадању. Ради заједничарења нама је потребно одстојање (*distance*), простор и, према томе, другост. Али

<sup>7</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 20.

<sup>8</sup> О тој употреби код Максима, у реторичкој игри речи која даје негативан противизраз оном  $\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\upsilon}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , видети I. P. Sheldon-Williams, „The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena“, у A. H. Armstrong (уред.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, 421-533.

<sup>9</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 40.

подела је заправо одбацивање другости. Зизјуласова замисао о паклу представља супротност познатој сентенци Сартра – пакао то нису други људи него изолација од праве другости заједничарења. Надаље, другост није морална или психолошка него онтолошка: ми никад не можемо у потпуности схватити *иџа* друга личност јесте, већ можемо само рећи *ко он–она јесте*.<sup>10</sup> То значи да је другост незамислива без односа, као и то да она генерише однос (*relationship*). Учење о Светој Тројици поставља другост као конститутивну за биће. Другост између Бога и створеног бића јесте апсолутна другост (нема мешања природа, да следујемо Халкидонском оросу). Другост као разлика – било светотројична другост унутар Бога или другост створитеља и творевине – увек је личносна другост, и држи се савршеним заједничарењем. Кад другост постане подела, као што је случај у односу Бога и човечанства, она улази у „пало“ стање постојања (*τὸ φεῦ εἶναι*).

Стремећи да буде попут Бога, Адам – као представник праобразног људског бића – одбацује другог као конститутивног за своје биће и, кроз метафоричко потврђивање људског стања, себе проглашава крајњим објашњењем свог сопственог постојања.<sup>11</sup> Ту јаство преузима првенство над другим, а другост и заједничарење престају да коинцидирају. Философија још увек тежи да почне од јаства (*self*) као логички претходећег другом (*other*). Управо Адамово првобитно одбацивање другости јесте његов сунврат, пад је то у себељубље (*φιλαντία*). Зизјулас сматра да тај увид недостаје код неких од кључних писаца, нарочито код Левинаса и Лакана, за које верује да држе како жеља (*desire*) извире не из односа са другим, већ из недостатка, недостатности или мањка у јаству.<sup>12</sup> (Уздржаћу се од коментара да ли такво читање, које врши Зизјулас, чини правду било Левинасу било Лакану). Бог, као наш апсолутни други, јесте одредиште наше жеље, место где жеља проналази свој *στάσις*, свој спокој (*rest*<sup>13</sup>). То је чин заједничарења у којем јаство није негирано него усвојено у животу. Жеља није чин воље, или јаства, него пре призив од стране другог, и, коначно, дар од другог. Према таквом гледишту, бивање личношћу укључује бивање другим и такође бивање односним – стога она не одбацује већ потврђује своје друго. Јаство постоји тиме што бива потврђено као друго, од стране другог – што је супротно томе да се стоји у контрасту са, или над и против неког другог. Према таквом гледишту, љубав јесте дар другог, и она ме потврђује у мојој

<sup>10</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 5. Та идеја језгровито одјекује у новом раду мелбурнске књижевнице, у коме дете из основне школе поима како су се према њему односили на чисто инструменталан начин: „Штагод то било, то нема никакве везе са тиме ко она јесте, то је само *иџа* она јесте...“ (Deborah Forster, *The Book of Emmett*, Vintage, Sydney 2009, 82).

<sup>11</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 43.

<sup>12</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 50.

<sup>13</sup> На енглеском језику израз „rest“ означава и мировање и спокој – *џрим. џрев.*

другости. Страх од другог може се превладати само љубављу, тако да „савршена љубав изгони страх напоље“ (1Јн 4, 18).<sup>14</sup>

Природа стоји у контрасту према личности, реферирањем на оно генеричко или „уопште“, на оно *ш̄ӣа*, пре него на оно посебно, на оно *ко*. Природа је поопштење које у биће долази после оног посебног (*particular*). Али свој најаутентичнији израз она налази једино када је „у Христу“, то ће рећи у ипостаси Логоса. Према Зизијуласу, то је ограничење етике: етика генерализује, али другост искључује генерализацију.<sup>15</sup> Учења Христова, сматра Зизијулас, не средиште се на некој апстрактној замисли правде већ на јединствености људске личности, *дрῡӣе* личности – која се стога има прихватити и волети.<sup>16</sup> Бог је љубав. То ће рећи, љубав није напросто атрибут или чин Бога, него је она конститутивна Богу.

Друга дистинкција је између другости као разлике и другости као јединствености (*unicqueness*). То разликовање уздиже другост до новог, више личносносног пла̄на који кореспондира Максимовом добробићу (*τὸ εὖ εἶναι*). У крајњем случају, разлика се може одређивати придевном у смислу општих атрибута. Она може описати шта ствар, или штавише шта личност јесте – каква врста ствари или личности. Али она не може инкапсулирати сушту личност каквом он–а јесте. Личност је наиме јединствена и изнад дескриптора. Како је Зизијулас претходно аргументисао, личност је један (*a concept*), или *онај* (*the concept*) праизворни појам, појам који се не може свести на друге категорије.<sup>17</sup>

Другост је својствена односу Бога према свету. Како би се остварило наше спасење јаз те другости треба да буде превладан, управо стога што тај јаз јесте реалан.<sup>18</sup> То није другост нужности будући да Бог ствара у слободи, односно он слободно ствара биће. То биће јесте биће у најпунујем смислу – наше створено биће јесте стварно колико и биће Бога, али, то је биће које је друго од суштог Бога. Отуда се биће творевине не налази у природи (резултат нужности) већ у личности (резултат слободе). Ако се та створењска другост (*creaturely otherness*) од Бога редукује на функцију супстанције, онда се однос између Бога и света посредује било кроз етику или психологију, било кроз спољашњу заповест (захтев за послуш-

<sup>14</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 55.

<sup>15</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 67.

<sup>16</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 153.

о Поента Зизијуласа ту одговара Деридином разумевању етике која почиње са поштовањем према „апсолутној јединитости (*singularity*)“, и томе претходећем ставу Левијаса да „етика као савест одговорности према другом [...] не препушта другог опшности; далеко од тога, она другог поставља као јединственог појединца“ (Jacques Derrida, *The Gift of Death*, Chicago University Press, Chicago 1995, 78). Захвалан сам Марку Брету (Mark Brett) за ту референцу.

<sup>18</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 19.

ношћу) или унутрашње осећање (поклич пијетизма).<sup>19</sup> Према Зизјуласу, Максим је први релативизовао та псеудопосредовања присуства Бога закорачивши, заправо, „с оне стране добра и зла“.<sup>20</sup> Максим корен зла лоцира у себељубљу, међутим, не у моралистичком смислу већ у смислу неуспеха односног међуделовања (relational interaction).<sup>21</sup> Противлек томе јесте *аскеза*, себе-испражњење, али, не ради себе саме већ, опет, ради односног међуделовања – усмереног ка љубави.

Треће, наше заједничарење са Богом мора се разумети терминима онтологије. То омогућава успостављање онтологије личности: ми смо призвани у личност кроз учествовање у животу Бога, а то је нешто што одговара замисли вечног живота по Максиму (τὸ ἀεὶ εἶναι). Стога *личност* је та која Бога повезује са творевином. Зизјулас то предлаже у супротности према било каквој супстанцијалистичкој замисли, као што је она о аналогiji бића. Ни модализам, ни аријанизам, према Зизјуласу, нису успели да толеришу стварну другост: обоје су гледали како да хомогенишу. Зизјулас ће касније аргументисати како права ствар није у томе да се само толерише, него у томе да су другост прихвати уз добродошлицу. Толерисање другости је модернистички поход. То се може узети као минимални захтев цивилизованог живота. Али то једва да је тачка приступа царству Божијем, или учествовању у животу у Христу.

Биће које извире из личности (супротно супстанцији) поседује *τρόπος*, способност за преиначење и изумевање.<sup>22</sup> Тако стичемо онтолошку и теолошку основу за поимање људског стваралаштва. Супротно Џорџу Штајнеру (George Steiner),<sup>23</sup> Зизјулас закључује да се људско стваралаштво не врши против Бога, већ да је оно богомдано и да изражава слободну, јер личностну, основу за створено биће. Другост је дар. Бог Адама призива на уздизање из пуког животињског постојања, и управо тај позив Божији – а не било која замисао супстанције („људске природе“) или карактеристике (на пример, рационалност) као у случају класичних дефиниција – најбоље описује израњање човечанства.

Најгори непријатељ другости јесте смрт, јер смрт хомогенише. Из тог разлога смрт се назива „последњи непријатељ“ (1 Кор 15, 26).<sup>24</sup> Смрт која јесте исход пада означава смрт тела. Хришћанска антропологија не може да замисли људски идентитет без тела.<sup>25</sup> Тело је проносилац (vehicle) дру-

<sup>19</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 20.

<sup>20</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 200 н. 85.

<sup>21</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 84.

<sup>22</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 40.

<sup>23</sup> George Steiner, *Real Presences: Is there anything in what we say?* Faber and Faber, London 1991.

<sup>24</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 40.

<sup>25</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 61-62.

гости, али и заједничарења. Оно уједно утврђује наш лични идентитет, наше ко-ство. Други није друга ствар, ἄλλο, него лични други, ἄλλος-ἄλλη – управо своме другом дугујем да *јесам* други њему-њој. Тако не може бити никаквог апсолутног првенства другог на уштрб мог властитог личног идентитета. Према томе, не треба себепорицање напросто узети као основ етике. Јер ако бих ја себе негирао, онда бих ја тебе (мога другог) лишио себе (који јесам твој други).<sup>26</sup> Другост афирмише јаство (self) као другостепени производ заједничарења, радије него да га узме за своју полазну тачку, али она без обзира на то афирмише јаство – и, на крају, на више задовољавајућ начин. Свака личност јесте јединствена на основу тога што је образ Божији,<sup>27</sup> то јест, на основу јединственог односа, али не на бази посебних природних или моралних карактеристика. Опет, овде имамо посла са покретом од другости као разлике (што је морална или природна категорија) према другости као јединствености, а ова припада личности: јединственост је ствар идентитета, а то зависи од односа.<sup>28</sup>

Према Максиму, другост је конститутивна за свецелу створену васељену, као што је једнако конститутивна за биће Бога као Свете Тројице.<sup>29</sup> Васељена је онтолошки утемељена *личносно*, односно у одређеној личности, личности Христа, Логоса. Другост и заједничарење коинцидирају у Христу, а та конјункција тријумфује над смрћу. Дотле смрт претеже јаство и природа претендују на онтолошко првенство над личносношћу. Смрт поставља хоризонт преко људског искуства, преко којег не можемо видети. Из тог разлога се личност не може екстраполирати из искуства, већ се мора примити од другог. Поновимо, смрт је „последњи непријатељ“. Уместо неоплатонистичког или гностичког лета једног Једноме (а то по Зизјуласу заправо значи смрт), живот је ангажовање другости. Модел за то јесте живот Свете Тројице, која се никад не да свести на једно(г).

Паламитско разликовање „суштина–енергије“ још је један начин да се разреши проблем односа Бога и творевине.<sup>30</sup> Њена предност у томе је што поставља онтолошку везу (нити етичку нити психолошку) између Бога и света, тако да се поштују и заједничарење и другост. Међутим, Зизјулас<sup>31</sup> сматра да је она мање од потпуно задовољавајуће јер оставља мање простора за светотројично мишљење. С тим у вези он би могао, у некој мери, да усвоји критике паламитске теологије што их даје Доротеја Вендебург (Dorothea

<sup>26</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 68.

<sup>27</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 70.

<sup>28</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 69.

<sup>29</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 31.

<sup>30</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 26-27.

<sup>31</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 28-29.

Wendebourg) и, следујући њој, Катарина Лакуња (Catherine LaCugna).<sup>32</sup> Зизјулас истиче значај разлике између личности и енергије: разлике за коју прихвата да важи како може бити замућена при пренаглашавању енергије на уштрб личности. Премда то јесте издашан уступак критичарима паламитске мисли, ја не осећам како сам њиме у потпуности уверен. Паламитско разликовање између чина и бића требало би логички да штити замисао о личности, или, кад смо код тога, Бога као нешто више од чина или енергије.<sup>33</sup>

Тако нас Зизјулас<sup>34</sup> у неколико одређених корака спроводи кроз читање Максима. Јединство се на постиже природом или нужношћу, већ личносно. То значи да важна ствар за идентитет није шта ствари јесу, него њихов начин (τρόπος) постојања. Начин постојања личности може се променити (што није случај са природом, која је фиксирана), па се тако његов–њен однос према Богу може променити у однос заједничарења. Напослетку, један (one) не може претходити многим (many), али многи (the many) играју конститутивну улогу у једном, управо онако како личности – како божанске тако и људске – бивају конституисане другошћу.<sup>35</sup> Наравно да то затим има и еклисиолошке последице.

Шта је то ново у приступу Зизјуласа? Све изложено доводи се до критике савременог обезличавања људских бића. То обезличавање у крајњој линији извире из сваког одређења бића, укључујући личносно биће, које се ослања на категорије чина или супстанције. Личности могу бити редуковане на њихове функције, и на њихове опште карактеристике, и на тој основи бити маргинализоване или одбачене. Та врста маргинализације или одбацивања јесте карактеристична за савремену корпоратистичку културу као што је случај и при очигледнијој стереотипизацији људи на бази природних карактеристика: пола, етничитета, способности и тако даље. Пошто ни постмодерни филозофи не умичу почетној тачки у јаству, они бивају неспособни да противдејствују у односу на то обезличавање. Једини противлек јесте поимање бића на основу личности:<sup>36</sup> начином на који се личности односе према другим личностима. И још, основа тог персонализма не може се извести из пуког људског искуства: њена потка лежи искључиво у личносним односима унутар Свете Тројице и у антрополошкој перспективи која људе сагледава као образ триједног Бога.

Карактеристике две претходно поменуте школе православне теологије у томе су да је свака покушала да се обрати проблемима доба, нарочито питањима шире екуменске теологије унутар културе модернитета. Софи-

<sup>32</sup> Ради увида у зависност Лакуње од Вендебургове видети D. Reid, "The Defeat of Trinitarian Theology – an Alternative View", *Pacifica* 9:3 (1996) 289-300.

<sup>33</sup> Видети D. Reid, *Energies of the Spirit: Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology*, Scholars Press, Atlanta GA 1997.

<sup>34</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 23.

<sup>35</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 38.

<sup>36</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 94-95.



ологија је црпела из мудросних традиција библијске и источнохришћанске мисли како би адресовала позни романтизам и естетичизам 1880-тих и 1890-тих.<sup>37</sup> Њена главна тема била је красота светости. Тај појам красоте, који се обраћао уметницима *belle époque*, издахнуо је у рововима Великог рата. Паламитска обнова пружила је православни одговор на *ressourcement* француске римокатоличке теологије тог времена, наиме повратак светотачким изворима. Православна патристичка обнова, обзнањена Флоровским на Свеправославном конгресу 1936 – нарочито начином на који је њу представио Владимир Лоски током 1940-тих и 1950-тих – била је артикулисана апологија православља пред западном публиком. На сличан начин, Зизјуласов предлог персоналистичког схватања бића истовремено удара у срце старијих супстанцијалистичких онтологија и адресује, нипошто некритички, постмодерни склоп ума.

Два последња питања, напослетку. Да ли један или два писца могу сачињавати нову школу богословља?

Ако да, зашто би та нова школа била релевантна? На прво бих одговорио – вероватно не, осим што се утицај Јована Зизјуласа може јасно видети другде у православној теологији, на пример у недавној англиканско–православној заједничкој изјави.<sup>38</sup> Од још скоријег датума Зизјулас се прикључио званичном Римокатоличко–Православном дијалогу, па остаје да се сагледа његов потенцијалн утицај тамо. У вези са другим питањем потребно је да схватимо да су теологија и теолошка антропологија што су их развили Максим и његови претходници идеје које су они развили из одређеног разлога. Њихова брига била је сотириологија. Шта је то што морамо казати о Богу, и о Христу, како бисмо сачували то радикално и свеобујмљујуће виђење владавине Бога и обновљеног света? Како бисмо избегли било шта мање од пунокрвног оваплоћењског и космичког обухвата спасења што га нуде благе вести? Одговор: морамо бити веома пажљиви како не бисмо компромитовали оно што кажемо о Исусу Христу. Увид Максима Исповедника релевантан је данас онолико колико је то био тада, а висока вредност коју његов тумач Јован Зизјулас даје људској личности релевантна је данас онолико колико је увек и била, ако не и више од тога. То је стога што је богомдана вредност људске личности нешто што се више не може узимати здраво за готово: она се има бранити. Једина трајна одбрана личности неће бити на основу неког сада проблематичног просветитетског хуманизма, већ на основи смеле и пажљиво артикулисане христологије.

Са енглеској предео Бојдан Лубаргић

<sup>37</sup> Посебно видети Paul Valliere, “Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilisation”, у J. D. Kornblatt и R. E. Gustafson (уред.), *Russian Peligious Thought*, University of Wisconsin Press, Madison WI 1996, 176-192.

<sup>38</sup> *The Church of the Triune God: The Cyprus Agreed Statement of the International Commission for Anglican – Orthodox Theological Dialogue*, 2006, Anglican Communion Office, London 2006.

*Summary:* This review article proposes to introduce the reader into the more recent personalist school of Orthodox theology. It centres its argument on the theological thinking of John Zizioulas, with particular regard to his ontology of personhood, which is shown to represent a relevant and creative reinterpretation of the Christological and anthropological theology of Maximus the Confessor. This 'personalist' school of thought is shown to be distinctive to the other two prominent schools of Orthodox thinking, i.e. the Sophiological and Neo-Palamite schools. However, the personalist school is also interpreted to be, like the previous two, an attempt to bridge the gap between Orthodox thought and the contemporary world. Hence the life and relevance of newer Orthodox theoretical contributions to the contemporary debate are carefully highlighted, particularly as concerns the relation of 'self' and 'personhood,' and-or modernity and postmodernity. It is shown that the specific contribution of Zizioulas, as one of the more outstanding Orthodox figures, is in addressing the more postmodern themes of identity and otherness.