

ЉУБАВ И ЛИЧНОСТ¹

Увод

О љубави и личности се може говорити из угла различитих научних дисциплина, а за савременог човека је постало саморазумљиво то да је од свих наука психологија најпозванија да нам пружи исцрпна и систематична објашњења о ова два проблема. Међутим, иако психолошке теорије имају пуно тога да кажу о различитим врстама љубавних осећања, о њиховој унутрашњој динамици и бихејвиоралним манифестацијама, као и о различитим цртама и типовима личности, у овом разматрању полази се од претпоставке да суштину љубави и личности није могуће објаснити у хоризонту психолошког сазнања и психологистичког начина размишљања. Тиме се не доводи у сумњу то да психологија успешно објашњава многе емпиријске чињенице које се тичу љубави и личности, већ се уважава метафизичка тајновитост ових феномена, недокучивост њихове суштине за било коју емпиријску науку, па и за психолошка истраживања људског понашања. У том смислу, основно полазиште у овом излагању јесте схватање да су љубав и личност бесконачне тајне, зато што увек представљају нешто више од онога што се о њима може емпиријски сазнати, у форми коначног, чулно проверљивог и поновљивог искуства.

Уместо помодних и неоснованих очекивања данашњих људи од психолошких теорија, сматрамо да расветљавање суштине љубави и личности треба тражити у хоризонту теолошких и филозофских испитивања, односно, у својеврсном теолошко-филозофском дијалогу. Као што је познато, француски теоретичар Конт био је уверен да су теолошки и метафизички начини мишљења превазиђени, и да је наступило доба позитивне науке, чије сазнајне напоре треба да карактерише избегавање недокучивих или бесконачних тајни и усмеравање пажње

¹Ово истраживање урађено је у оквиру пројекта *Логичко-епистемолошки основи науке и метафизике*, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије. Посебну захвалност дугујем преосвећеном епископу Игњатију (Мидићу), са којим сам у више наврата разговарао о овој тематици и без чије постојане духовне подршке не бих успео да се изборим са веома сложеним задацима филозофско-теолошког испитивања љубави и личности.

на досезиве или коначне објекте. Иако се не слажемо са његовом генералном идејом, са искључивом афирмацијом позитивистичког модела сазнања, чини нам се да он исправно указује на унутрашњу сродност између теологије и метафизичке филозофије, у погледу њихове заједничке усмерености на тајновите феномене, на прва и последња питања, за разлику од сазнајних претензија емпиријских наука. По нашем схватању, упркос позитивистичким препорукама, недокучиве тајне никада не могу престати да привлаче људску пажњу, зато што се такве тајне тичу најважнијих питања човековог постојања, међу којима су и смисао љубави и суштина личности. Управо због тога, теолошка и филозофска размишљања о драми и енигмама људског постојања никада не могу престати да буду актуелна, па сматрамо да је уместо узалудних покушаја њиховог одбацивања или строгог раздвајања, много боље удруживање теолошких и филозофских напора у расветљавању феномена као што су љубав и личност.

Љубав и личност су готово подједнако значајни садржаји теолошког и филозофског искуства, и вишеструко су присутни као истраживачки проблеми у теолошким и филозофским разматрањима. При томе, став љубави није само једна од њихових бројних тема, него је, за разлику од других наука, уједно и конститутивни услов за ваљана теолошка и филозофска сазнања, зато што изворни говор о Богу или мудрости не почива на пукој интелектуалној радозналости, већ на изразитој емоционалној и духовној привржености ономе о чему је реч. Пошто је љубав према Богу основа теологије, а љубав према мудрости основа изворне филозофије, јасно је због чега је овај феномен толико важан као тема испитивања унутар обе дисциплине. Између осталог, у хришћанској теологији Бог се одређује као љубав,² а у филозофским учењима веома често се наглашава значај и анализира смисао љубави према моралним врлинама, идејама или духовним вредностима. Слично стоје ствари и са проблемом личности, па тако у теолошком дискурсу важно место заузима испитивање односа између божанске и људске личности, а у филозофским расправама значајна пажња се посвећује расветљавању егзистенцијално-личних аспеката човековог бивствовања. Наша намера у овом раду није да детаљно изложимо било чије теолошко или филозофско гледиште о љубави и личности, већ да у први план ставимо саме феномене, да покушамо да на филозофско-теолошки начин разоткријемо њихове суштине и релације између њих, а не да се на мета нивоу бавимо било којом конкретном и релевантном теоријом.

²“Бог је љубав, и који стоји у љубави, у Богу стоји и Бог у њему стоји“ (1 Јн. 4, 16).

Овакав приступ не искључује то да ће у наставку разматрања бити позивања на неке теолошке и филозофске ауторитете, као и цитирања њихових речи, али ћемо томе прибегавати само у циљу илустровања општих места у разумевању тематизованих феномена. Тиме ризикујемо евентуална огрешења у погледу фрагментарног изношења нечијих идеја, али и стичемо шансу да се ослободимо сувишних дисциплинарних или монолошких стега, које често доводе до тога да се у стручним интерпретацијама више бавимо иманентним садржајима теоријских концепција релевантних аутора, него проблемима на које се те концепције односе. Наше методолошко полазиште јесте поступак феноменолошке редукције, који подразумева стављање у заграде свега претходно наученог и усвојеног од других теоретичара, као и напор да се кроз властиту анализу чистих феномена продре до сагледавања универзалног значења онога што је предмет истраживања. По нашем схватању, овај начин испитивања има значајне предности у односу на другачије приступе, поготово када је реч о енигматичним проблемима као што су љубав и личност, због тога што се њиме може разјаснити и значење бесконачних тајни. Наиме, иако проблеме који превазилазе људске моћи сазнања није могуће решити у садржинском погледу, могуће је разјаснити шта је то што их у формалном смислу чини нерешивим тајнама, а феноменолошки засноване филозофско-теолошке анализе могу пружити ту врсту одговора. Наше разматрање је мотивисано управо таквим очекивањем, односно, настојањем да се пружи скроман прилог у том правцу.

Љубав

Ако се осврнемо око себе или се удубимо у себе, приметимо да је људска љубав нешто што се одликује непрегледном ширином и дубином искуства, да је она многооблични феномен човековог постојања, што значи да су људи бића која воле веома различите садржаје, друга људска или нељудска бића, стања или активности, особине или вредности, и то са различитим интензитетима и на много различитих начина. Једна од најопштих карактеристика свих облика љубави јесте усмереност на некога или на нешто, јер не можемо рећи да волимо ако наша хотимична или нехотимична наклоњеност, у конкретном времену и при погодним околностима, нема изразит и постојан смер ка ономе кога/што волимо. Зашто волимо баш оно што волимо, и куда нас води или докле нас конкретно може довести наша љубавна усмереност, то никада не можемо са сигурношћу знати и довољно добро разумети, али зато можемо јасно сагледати да свака љубав одводи човека ван себе самог и да га постепено чини несебичним. Наравно, прет-

ходној тврдњи може се приговорити то да не узима у обзир оно што се назива себичном љубављу, нарцизмом или самољубљем/себељубљем, а о чему се говори као широко распрострањеним људским склоности-ма. Одговор на ову примедбу могао би се састојати или у порицању да је оправдано такве склоности именовати као видове љубави, или у указивању да се и у тим случајевима ради о својеврсним, парадоксалним, облицима несебичног самопревазилажења и излажења ван себе. Нама је ближа друга солуција, зато што сматрамо да човек и кроз љубав према себи заправо воли неке друге конкретније садржаје од свог ега, односно, вредности које превазилазе његово индивидуално самоодржање.

Ако ствари посматрамо из обрнуте перспективе, могло би нам се учинити да је и у љубави према другом човеку присутна нека црта себичности, зато што је ономе ко воли најчешће стало до тога да и сам буде вољен од вољене особе, или му барем значи да његово биће буде што више уз љубљено биће, да буде што блискије са њиме. Заправо, ради се о томе да се љубав према другоме и љубав према себи не могу оштро разграничити, због тога што се у љубљеном Ти проналази властито ја, исто као што је у случају себељубља у сопству садржана другост. Вољено биће другог човека оличава нешто чему и сами тежимо, оно што и сами желимо да будемо, а љубав према нечему што сусрећемо у себи самима, колико год нас могла привремено одвојити од других људи, подстиче нас да се трансформишемо и да будемо неко други, да кроз екстатичну посвећеност ономе што волимо превазиђемо себе онакве какви смо били пре тога. Заједнички именитељ свих облика љубави није само усмереност ка нечему што се доживљава као вредно, већ и трансцендирање самог себе на линији властите љубавне посвећености, због чега смо склони да кажемо да онај ко воли постаје племенитији, несебичнији и бољи човек. Психологистичким објашњењима љубави измиче управо овај њен екстатично-трансцендирајући смисао, зато што се унутар њиховог оквира увек рачуна на природне нагоне и субјективне потребе као на крајње мотиве човековог љубавног понашања. Стога, расветљавање подругојачења као тајне љубави, тога да се у љубавном ставу суштински равнамо према другоме а не према себи, захтева метафизичке увиде пре него емпиријска посматрања, на којима инсистирају психолошка истраживања.

За разлику од психологистичког начина размишљања, суштински примат другог у љубави наглашен је у теолошком и филозофском дискурсу. Јеванђелисти Матеј и Марко као две највеће Христове заповести истичу: „(1)Љуби Господа Бога својега свим срцем својим и свом душом својом, свим умом својим и свом снагом својом. (2)Љуби ближњега својега као самога себе.“ (Мт. 22, 37 и 39; уп. Мк. 12, 30 и 31).

Према речима Св. Максима Исповедника, „који љуби Бога, не може а да и свакога човека не воли као самога себе, мада и негодује због страсти оних који се још нису очистили. Зато видећи њихово обраћање и исправљање, радује се неизмерном и неизрецивом радошћу“.³ Редослед Христових заповести је од кључног значаја, зато што је примат другог у потпуности загарантован само онда ако изнад свега волимо Бога, док то још увек не би био случај ако би се на првом месту налазио захтев за симетричном љубављу према ближњему и према самоме себи. За човека је управо Бог носилац радикалне и апсолутне другости, па се може рећи да тек преко љубави према Богу, према ономе што не можемо нити контролисати нити до краја сазнати, и свака друга љубав задобија тајанствени смисао подругојачења. Према Јасперсовом схватању, љубави нема „ако ми ништа не долази у сусрет“,⁴ а сусрет је нешто што не зависи само од нашег сопственог хтења и напора, већ и од друге стране, у крајњој линији од апсолутне другости и њене благодати, од нечега што овај мислилац одређује као недокучиву трансценденцију. Све што појединац може да учини јесте да буде отворен за сусрет љубави и да га стрпљиво ишчекује, а то подразумева скрушено одустајање од самовоље, од тврдоглавих покушаја да сами будемо господари ситуација у којима се налазимо. За Јасперса је Бог шифра трансценденције, и у том смислу се његова метафизичка филозофска мисао сусреће са теолошким размишљањима о љубави, продирући дубље од психолошког разумевања овог феномена.

У Шелеровим размишљањима, такође, присутно је плодно стапање филозофског и теолошког разумевања љубави. Овај мислилац разликује слепо и разборито вољење, указујући да постоји поредак љубави, *ordo amoris*, о коме нам сведоче властита осећања, али унутар кога нема произвољности, ако преференције нашег срца прате објективну достојност онога што волимо да буде вољено, тј. ако уважавамо универзално засновану хијерархију љубавних вредности. Према његовим речима, „највише што човек може јесте да ствари воли онако како их Бог воли“,⁵ које можемо разумети тако да се њима сугерише то да у таквој љубави нема метафизичких препрека за сусрет са оним што волимо, пошто је у том случају поредак наших осећања усклађен са поретком створеног света. Психологија објашњава лествицу онога што човек фактички воли, његов фактички поредак љубави, а то често није

³ Св. Максим Исповедник, *400 глава о љубави*, „Свети Архангели“, Призрен, 1992, стр. 50-1.

⁴ К. Јасперс, *Филозофија egzистенције*, Просвета, Београд, 1967, стр. 58.

⁵ М. Шелер, *Ordo amoris*, у зборнику *Есеји из феноменолошке антропологије*, Федон, Београд, 2011, стр. 82.

у складу са лествицом достојности љубави, са тиме шта колико треба волети, о чему су позванији да дају одговоре филозофи и теолози. Међутим, није реч само о томе да филозофско-теолошки метафизички увиди откривају истину о аксиолошком рангу различитих љубавних вредности, подучавајући нас о томе шта треба волети више а шта мање, већ је посреди и то да једино захваљујући њима можемо у одређеној мери и онтолошки да објаснимо повољне и неповољне исходе човекових љубавних тежњи, као и начине превазилажења онога што људску љубав чини несрећном. У том смислу, Шелер пише: „наша душевност је у *метафизичкој пометњи* када се неки предмет који на било који начин и у било каквом степену припада предметима *релативне вредности*, воли онако како би требало волети само предмет *апсолутне вредности*“.⁶ По његовим објашњењима, ова пометеност подразумева патолошку љубав, трагичну залуђеност и идолатријско поистовећивање неког коначног добра са бесконачном вредношћу, док је свест о метафизичкој димензији љубави, која превазилази хоризонт натуралистичке психологизације, о томе да у нашем вољењу постоји нешто што је важније од било чега материјалног или опипљивог и што у форми одсутног трансцендира сваку коначност до које нам је стало, сама по себи лековита и ослобађајућа.

Какав је однос између љубави и ероса? Обично се под еросом подразумева сексуална љубав, што би значило да је љубав шири, а ерос ужи појам, да је ерос један од многих облика љубави, који је најдиректније везан за телесност и биолошку конституцију човека. Такође, обично се о љубави говори као благој и дуготрајној емоцији, а о еросу као силовитој и краткотрајној страсти, што би значило да између њих постоји значајна разлика у погледу интензитета и трајности осећања. Међутим, у свакодневном говору и стручним расправама присутни су и другачији начини коришћења ових термина, у том смислу што се ерос схвата као синоним љубави, па му се приписује и асексуално значење, док се за љубав у било којој њеној форми пориче да подразумева низак емоционални интензитет. Тако се неретко наглашава да је некоме својствен филозофски, политички, васпитни или мистички ерос, а за искуство љубави се истиче да никада није млако и да може бити јако као смрт, или чак јаче од ње. Много више од евидентних различитости у термиолошким праксама, укључујући и оне између филозофског и теолошког дискурса, нама је овде важно универзално значење феномена којим се бавимо, без обзира како га називали, јер испитујемо оно што је заједничко различитим појавним облицима искуства које се може именовати било као љубав, било као ерос.

⁶ Исто, стр. 112-3.

Определивши се за термин еротизам, Батај нам је на свој особен начин скренуо пажњу на екстатичност као карактеристику свих манифестација овог феномена. Он разликује еротизам тела, еротизам срца и сакрални еротизам, и наглашава да је тим основним типовима еротског искуства подједнако својствена рањивост, путем које појединац напушта затвореност издвојеног бића и спаја се са другима. По његовом схватању, „крајњи смисао еротизма је спајање, укидање граница“,⁷ а прекорачење граница које нас одвајају од других бића укључује амбивалентна осећања радости (због доживљаја неограничености и припадања) и патње (због неизвесности и пролазности односа), како у случају сексуалног сједињења, тако и приликом било које врсте емоционалног стапања са другим људима или постигнућа духовне блискости са Апсолутом и апсолутним. На сличан начин о еросу размишља и Финк, када његову суштину види у „пробоју из упојединачености ... из посебног затвора индивидуације“.⁸ На први поглед, слично се о овом феномену изјашњава и митрополит Зизијулас, који каже: „*ерос* је кретање, *екстаза*, од једног бића ка другом“.⁹ Међутим, постоје и важне разлике у њиховим размишљањима, које долазе до изражаја у следећим речима грчког теолога: „да би *ерос* представљао истинити израз другости у личном смислу, он не треба да буде само *екстатичан*, већ исто тако и пре свега *ипостасан*: он мора бити узрокован слободним кретањем конкретног посебног бића и имати за коначно одредиште друго посебно биће“.¹⁰

Према Зизијуласовом мишљењу, екстатично превазилажење индивидуалне одвојености у еротском искуству, сексуалног/природног или платонског/идеалистичког типа, само по себи не афирмише личности љубавника, њихову целовитост, непоновљивост и незаменљивост, већ је неопходно ипостасирање да би се избегло пуко узајамно искоришћавање другости ради апстрактног вољења саме љубави, или ради долажења до узвишених и апстрактних идеја. Са друге стране, ипостасирање ероса управо и означава потврђивање личности у њеном вечном важењу, које је омогућено Христовим васкрсењем и натприродном победом над смртношћу појединца, односно, људским заједничарењем у Христу, објашњава митрополит. По његовом тумачењу, није у питању само другачије психолошко доживљавање љубави, него се ради о различитим онтологијама: у првом случају реч је о онтологији

⁷ Ж. Батај, *Еротизам*, БИГЗ, Београд, 1980, стр. 147.

⁸ Е. Финк, *Основни феномени људског постојања*, Нолит, Београд, 1984, стр. 283.

⁹ Ј. Зизијулас, *Заједница и другост*, Епархија браничевска, Пожаревац, 2011, стр. 73.

¹⁰ *Исто*, стр. 74.

раздвојености, а у другом о онтологији заједнице. Сагласно овом разликовању, сматра се да се само на онтолошким темељима природне раздвојености и индивидуалности као важан успех доживљавају привремене и пролазне епизоде дезиндивидуације и еротског сједињења, које не могу отклонити патњу и обесмртити посебност бића које воли или је вољено. Насупрот томе, верује се да је на онтолошким темељима заједнице и божанске благодати могуће у еротској блискости постигати бескрајно потврђивање пуноће личности, зато што се у (натприродном) поретку љубави људске посебности не развијају на егостичан и искључив начин, већ кроз неговање заједништва личности на свим нивоима.

Теолошке примедбе на оваква Зизјуласова размишљања о еросу/љубави износи Лудовикос. Према његовим речима, „несвесно платоновски обојена Зизјуласова антропологија згражава се пред чињеницом да се створена природа већ налази у поретку Благодати, желећи, сходно томе, *по природи својој* натприродно. Једини који по Зизјуласу има право да буде повезан са Благодаћу (или можда да буде замена за њу) јесте личност“.¹¹ Поента Лудовикосове критике састоји се у указивању да не постоји толико оштар јаз између природног и натприродног еротског хтења, односно, између онтологије индивидуалности и онтологије заједнице, колико је то наглашено у митрополитовим анализама. Ова критика подразумева то да се благодат манифестује у сваком љубавном сусрету, као и да се у свим природним еротским жељама крије клица тежње за нечим бесконачним, за нечим што није нити пуки објекат нити пуко нарцистичко уображење, а што јесте жеља за свеобухватном пуноћом, за Богом. Имајући на уму силину, разноврсност, али и исту суштину таквих жеља, Лудовикос додаје: „за Оце Цркве су све те силе позитивне. Када нису по Богу, постају страсти, дакле саме себи циљ. Када постану циљ саме себи, оне централну Жељу удаљују од најузвишенијег циља њене пуноће, постају сужавања и као сужавања опет треба да буду преобразена. Не да нестану! Ништа не треба да нестане... једна веома важна тачка православне аскетике јесте то да се ништа не изгуби. Треба да се промене, да измене садржај. Дакле: треба да научим да волим на прави начин“.¹² У том смислу, сматрајући да не постоје различите онтологије еротског искуства, он потенцира значај аксиолошког диференцирања и трансформисања, односно, правилног усмеравања љубавне енергије, која је у основи иста код свих људи.

¹¹ Н. Лудовикос, *Психоанализа и православна теологија*, ПБФ, Београд, 2010, стр. 22.

¹² *Исто*, стр. 28-9.

Дакле, и међу мисаоно веома блиским ауторима постоје немале разлике у интерпретацији феномена љубави, које долазе до изражаја када упоредимо Јасперсова схватања са Шелеровим, или Зизјуласове погледе са Лудовиковим. Тако Јасперс потенцира тајновитост и ирационалност љубавног искуства, а Шелер то да се може волети не само слепо и неразумно, него и видовито и разборито. Са друге стране, митрополит Зизјулас истиче спасоносни рез који је хришћанство унело у сферу љубавних тежњи, а отац Лудовикос наглашава оно што су универзални садржаји у жељама сваког људског бића, верујућег и неверујућег, онда када воли. При томе, сматрамо да показане интерпретативне различитости нису израз неких посебних интереса или другачијих сазнајних моћи ових и других интерпретатора, већ трансцендирајућег карактера онога што је предмет тумачења. У овоме видимо ваљан разлог за феноменолошко стављање у заграде различитих теорија и за фокусирање пажње на оно што су заједничке формалне карактеристике свих видова љубавног феномена. Сагласно претходно изложеном, то су: метафизичка тајновитост, вредносна усмереност, екстатичност, подругојачење, сједињавање, тежња ка бесконачном, лична посвећеност и друге.

Личност

Личност није ништа мање тајанствен феномен и енигматичан проблем од љубави. Онолико колико је тешко разумети љубавне жеље или научити се волети на прави начин, толико је тешко истински видети лице другог човека или постати права личност. Са једне стране, лице је особена датост, не само у том смислу што себе и друге људе затичемо са постојаним и препознатљивим физиономијама, него и зато што сваки људски појединац има карактеристичан стил у свему што чини, психички идентитет и релативно доследан образац понашања. Са друге стране, личност је задатост и нема форму готове ствари, јер се увек суочава са неким новим задацима и одликује се дуготрајним и отвореним процесом (само)формирања, па се може рећи да она дефинитивно није нешто дефинитивно. Личност се не може поистоветити са биолошком јединком људског рода, због тога што је она нешто више од биолошке датости, од бића насталог чином рађења и усмереног на продужење сопствене врсте, па представља и нормативни појам, задатост самоизграђивања, путем кога престајемо да будемо пуко средство биолошке репродукције. У овом смислу, личност се не рађа, већ се њоме постаје, што значи да она подразумева процес самоусавршавања, моралног и духовног уздицања. Сем тога, на личност и лични идентитет пресудно утичу њени односи са другим људима, интерперсонална

комуникација, па многи теоретичари сматрају да је однос узајамности суштинска карактеристика овог појма, потенцирајући то да се тајна личности не састоји у начину самоформирања, већ у формативном утицају блиских особа на нас.

Шта су суштинске карактеристике личности? Једна од њених основних карактеристика је слободна воља. Самим тим што може себе мењати, личност се одликује одређеним степеном слободе. Управо је то оно што личност разликује од ствари, која не може да буде ништа друго осим онога што јесте, уколико одређена спољашња сила не изврши неку промену на њој. Својство људске јединке је слобода воље, која се огледа у могућности избора властитог начина живота, као и разних конкретних усмерења сопственог хтења. Док су друга бића детерминисана или узрокована споља, личност у многим погледима има моћ детерминације изнутра, самоузроковања и аутодетерминације, на основу циљева које сама себи поставља. Наравно да би било претерано и неосновано тврдити да ми сами бирамо све у нашим животима, пошто постоје животне датости које не зависе од наше воље, као што су сам долазак на свет и историјски период у коме живимо. Међутим, чак и када је реч о таквим непроменљивим околностима, значење ситуација у којима себе затичемо пресудно је одређено изборима које сами чинимо, јер од њих у крајњој линији зависи начин примања и тумачења онога што зовемо спољашњим или објективним чињеницама. Дакле, слобода воље се огледа и у могућности различитог одношења према објективној стварности, у неусловљености властитог става који заузимамо према ономе што не зависи од нас самих, а то подразумева да се личност увек налази пред задатком ауторизације, у виду сопственог пристанка или непристанка на активно учешће у датом току догађаја.

У тесној вези са слободном воље јесте свест о себи и свету, човеково разумевајуће одношење према властитом постојању и према постојању других бића. Слобода воље се тиче практичног, а свест теоријског ума, што речито разоткрива блискост између ових двеју карактеристика личности. Са једне стране, да би људска јединка могла имати слободну вољу, неопходно је да поседује развијене интелектуалне способности и пуну свесност, да познаје оно о чему расуђује и одлучује, и у том смислу је теоријско сагледавање основа практичног ума. Са друге стране, да би личност могла да има јасну свест, да види властите животне ситуације и стања ствари у свету онакве какви јесу, неопходно је да поседује способност вољног супротстављања унутрашњој принуди биолошких нагона, да превазиђе преокупираност уским интересима самоодржања који деформишу људско сазнање, и у том погледу је слободна воља услов теоријског ума. При томе, слобода и самосвест су неодвојиви од поседовања свести о другим бићима и свету, од способно-

сти за универзално знање и сагледавање универзума као целине, па се може рећи да кроз саморефлексију личности до свести не долази само људско биће, него и читав свет. То значи да је неко утолико више личност, уколико је мање заокупљен собом и својим егоистичним интересима, односно, уколико се у свом личном искуству више бави другима, заједницом и светом као целином. Иако нас ова реч често асоцира само на посебности које красе конкретног човека, суштина личности тиче се отворености за све, тежње да се буде свечовек и огледало света, да се на властити начин конкретизује универзум и постигне целовитост.

Из претходно реченог следи то да је битна карактеристика личности и несебичност, приврженост нечему што превазилази природне склоности и потребе сопственог опстанка, а у правцу помагања другима и жртвовања за њих. Човек је утолико више изграђен као личност уколико је развијенији као биће љубави, уколико је више испуњен добротом милосрђа и мирољубивим прихватањем света, него антагонистичким односом или мржњом према њему. У том смислу, први и други део теме коју разматрамо нису вештачки стављени један поред другог, већ се налазе у најдубљој унутрашњој вези, јер тајна љубави прожима тајну личности. Оно што представља њихов заједнички именитељ јесте тежња ка свеобухватној пуноћи, ка спајању свих елемената искуства у једну јединствену целину, а остварење ове тежње подразумева благодат интеграције властитих посебности, кроз сусрет и несебичну блискост са конкретним другим човеком. Према Кјеркегоровом схватању, немогуће је замислити „нешто ужасније него да се на крају твоје биће раствори у неко мноштво елемената, да стварно постанеш више њих, као онај нечисти легион несрећних демона, и да се тако лишиш онога што је најинтимније и најсветије у човеку – кохезивне силе личности“.¹³ При томе, за разлику од нечега што је узело маха у нашем времену, а то је мноштво површних сусрета који доводе до сепаратних задовољстава и до сепаратних идентитета унутар исте личности, овај мислилац с правом наглашава да су пуноћа обједињених властитих искустава и унутрашња хармонија досезиви само кроз љубавну заједницу и њоме омогућено спајање животних супротности.

И када је реч о разумевању личности, постоје значајне разлике између психолошког и филозофско-теолошког приступа. Према речима еминентног психолога Олпорта, „личност је динамичко устројство оних психофизичких система који у појединцу одређују његово јединствено прилагођавање средини“.¹⁴ Иако су у овој дефиницији

¹³ С. Кјеркегор, *Или – или*, Графос, Београд, 1989, стр. 526.

¹⁴ G. W. Allport, *Personality: A psychological interpretation*, Holt, New York, 1937, p. 48.

истакнуте неке карактеристике које смо претходно излагали, као што су процесуалност (динамичност) и уникатна интегрисаност (јединственост), њен битан недостатак састоји се у потенцирању прилагођавања средини као суштинског својства личности. За разлику од Олпорта, Шелер указује да је погрешно суштину људске јединке објашњавати у контексту односа између човека и његове животне средине и пише да се личност „у човеку мора замишљати као средиште које је уздигнуто изнад супротности организма и околине“.¹⁵ По његовом схватању, објашњење личног начина постојања као онога што човека чини човеком превазилази „компетенцију психологије и биологије“,¹⁶ зато што је личност нешто над-биолошко и над-психолошко, нешто што надилази не само природу и живот, него и разне аспекте душевности, нешто што представља микрокосмос, па се мора сагледати у космолошко-онтолошкој и метафизичкој визури, а не у теоријском оквиру биолошке и психолошке адаптације. Посматрано са космолошко-онтолошког становишта, људска личност садржи све онтичке слојеве света – тело, душу и дух – а најважнији међу њима је духовни слој егзистенције, који подразумева могућност аскетског апстраховања и апстинирања од задовољења биолошких нагона, као и учествовање у реализацији над-природног и над-психичког царства вредности, сматра Шелер. У том контексту, овај филозоф објашњава да је управо духовност, као суштинска и метафизичка димензија личности, оно по чему се човек квалитативно разликује од свих природних створења и биолошко-психолошких ентитета, и оно што га чини теоморфним или боголиким бићем.

Небиолошко и непсихолошко размишљање о личности, односно, указивање да прилагођавање спољашњем окружењу није њена битна карактеристика, веома је наглашено у разматрањима православних теолога. Тако Св. Јустин Нови истиче да „тајна личности оригинира (=има свој извор) у тајни Свете Тројице, отуда је реинтеграција личности дело Свете Тројице. Долазак Христа је многозначајни доказ да је живот и интегритет личности онтолошки немогућ без личног учешћа једног Лица Триипостасног Божанства“.¹⁷ По његовом тумачењу, долазак Богочовека Христа усмерен је ка поновном успостављању оне пуноће личности која је била својствена Адаму пре пада, створеном по лику Божјем, али удаљеном од првобитног интегритета на основу властитог греха. То значи да се динамика личности, њена дезинтеграција

¹⁵ М. Шелер, *Положај човека у космосу*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1987, стр. 51-2.

¹⁶ *Исто*, стр. 44.

¹⁷ Св. Јустин Нови, *Пут богопознања*, Нови дани, Београд, 1999, стр. 63.

и реинтеграција, тиче отуђења и разотуђења од триипостасног Бога, а не од животне и друштвене средине, па се може рећи да је однос према Богу пресудан за формирање сваког човека. Према схватању епископа Мидића, људска сличност са Богом огледа се у томе што „човек жели да његово постојање и постојање свега другог буде дело његове слободе. По томе се он разликује од животиња, које немају слободу и зато и немају проблем са датом бићем, односно, са датом природом и то показују на тај начин што се прилагођавају природи и датом постојању, без тежње да обликују природу по своме лику или да је униште“.¹⁸ У том смислу, српски теолог објашњава да се боголикост човекове личности састоји у њеној слободи, креативности и љубави, чији је заједнички именитељ њена способност да „некога слободно заволи, јер то онда за човека и постоји“.¹⁹ Љубав није психолошка већ онтолошка карактеристика личности, због тога што се она не тиче неког унутрашњег процеса, неурофизиолошки условљеног менталног стања, него нечега што се слободно креира у односу између једног човека и другог бића.

Истакавши значај разликовања између природе (*усија*) и личности (*ипостас*), онога *шта* јесте (сфере општости) и онога *како* јесте (сфере посебности), Зизјулас пише: „‘слика Божја’ у човеку тиче се управо овог елемента *како*, а не тога *шта* човек јесте; она се не односи на природу – човек никада не може постати Бог по природи – већ на личност. То значи да је човек слободан да утиче на елемент *како* свог постојања – или у правцу начина на који постоји Бог (*како*), или у правцу елемента *шта* његове, тј. људске природе“.²⁰ У том смислу, човек бира између покоравана сопственој општој и безличној природи, што подразумева пристајање на властиту заменичивост као једне карике у ланцу биолошке репродукције и опстанка људског рода, и угледања на лични начин постојања Бога, у правцу слободног давања личног печата свему што чини, односно, креативног развијања јединствених и незаменичивих посебности у љубавној заједници са другима. Међутим, пошто личност подразумева подругојачење кроз односе узајамности, ради се и о нечему вишем од њеног угледања на апсолутно биће – реч је о томе да човек може заједничарити са Богом и на тај начин превазилазити своје слабости, па грчки теолог истиче: „другост је у овом случају увек дар, она је милост. Не можемо је сами произвести; она нас ‘посећује’ и позива да будемо посебни и јединствени“.²¹ При томе, он објашњава да

¹⁸ И. Мидић, *Проблем смрти у хришћанској онтологији*, Епархија браничевска, Пожаревац, 2012, стр. 61-2.

¹⁹ Исто, стр. 60.

²⁰ Ј. Зизјулас, *Заједница и другост*, стр. 176.

²¹ Исто, стр. 44.

је човекова личност христолика, зато што за афирмацију њеног психофизичког јединства и непропадљивости пресудан значај има Христов долазак, путем кога је, за разлику од индиферентног преживљавања човека као биолошке врсте, омогућена и лична бесмртност. Према његовим речима, „Христос је једина личност која може јемчити онтолошку истинитост, вечно опстајање, сваког бића коме приступамо као јединственом и неопходном, јер је он једини у којем је смрт, која угрожава посебност разграђујући је, превазиђена“.²²

Основна разлика у схватању човекове личности код Шелера и православних теолога тиче се односа између духа и тела, тога да ли се смисао овог појма састоји у духовности и извршавању интенционалних аката усмерених ка идеалним и општеважећим вредностима, или у постигнућу и вечном очувању психофизичког интегритета конкретног и посебног људског бића. У првом случају, личност се схвата као нешто над-биолошко и над-психолошко, због тога што се у њој види људски капацитет за апстраховање, за духовно супротстављање властитим животним нагонима и психичким идиосинкразијама, а у правцу постајања несентименталним и непоколебљивим извршитељем вредносних циљева који имају универзално важење. У другом случају, лично постојање се такође разумева као нешто што превазилази наше биолошке нужности и психолошка ограничења, али не у правцу поопштавања било ког типа, нити у смислу идеје о човековим самосталним заслугама за трансцендирање природе и ослобађање од било каквих стега. Уместо тога, у учењима поменутих православних теолога потенцира се управо оно што је лично у личности, оно што је чини неапстрактном, посебном и другачијом од осталих, јединственом и незаменљивом, при чему се њена различитост схвата као нешто што укључује целовитост и неодвојивост менталног и физичког, а овај интегритет као нешто што превазилази домен психологије и човекових етичких заслуга, зато што се сматра да је психофизичка целовитост могућа само преко благодати сусрета и у заједници са Богом. Личност подразумева изузетност, квалитативну различитост од општих карактеристика природне врсте којој припадамо, као и могућност да будемо изузетак и да одступимо од општих правила којима подлежемо, па је смрт, која на крају све изједначава, њен највећи непријатељ, због чега се у теолошким разматрањима заступа теза да једино Христова победа над смрћу, вечност Богочовековог личног постојања, пружа могућност истинског потврђивања онога што је лично у човековој личности.

Ако занемаримо изложене специфичности теолошког и теистичко-филозофског дискурса о личности, као и особености релевантних

²² Исто, стр. 78.

атеистичко-филозофских погледа (које смо овде имплицитно укључили), онда можемо констатовати да је и у филозофским и у теолошким интерпретацијама наглашен веома висок степен преклапања између овог појма и феномена љубави. Поред тајновитости, заједничке карактеристике љубави и личности су: трансцендирање затеченог стања, екстатичност или излажење из себе ка другоме, налажење у односу, пожртвована посвећеност нечему што се сматра вредним, слобода, креативност, тежња ка трајању јединствене целовитости властитог искуства и друге. Стога, није претерано рећи да је личност биће љубави, да од тога шта и кога волимо, као и од тога од кога смо вољени, пресудно зависи ко смо. По правилу, разлика између два типа дискурса и разумевања наше теме састоји се у томе што се у теолошким разматрањима са више оптимизма гледа на могућност остварења вечних тежњи људске личности, истих оних хтења која су апострофирана и у филозофским анализама, али као ограничене или узалудне аспирације.

Закључак

Шта на основу претходно изложеног можемо закључити о љубави и личности као бесконачним тајнама? Некоме се може учинити да је самопротивречно настојање да се изведе закључак о нечему што је претходно већ оквалификовано као бесконачно, зато што закључивање подразумева стављање коначне тачке на разматрано питање. Међутим, ваљан и важан закључак може се састојати и у показивању да из изложених увида и аргумената следи то да проблем којим смо се бавили превазилази наше сазнајне моћи, да је принципијелно неисцрпан, нерешив или бесконачан, односно, у извођењу претходним разматрањима утемељеног објашњења о форми искуства која истраживаној тематици пружа такав статус. У складу са овом идејом водиљом, сада нам преостаје још само то да конклузивно рекапитулирамо оно што љубав и личност чини бесконачним тајнама.

Констатовали смо да постоји висок степен преклапања између феномена љубави и феномена личности, између човековог сједињавања са другим и његовог потврђивања јединствене посебности свог постојања. Иако се на први поглед чини да су то два сасвим различита феномена, да се љубав тиче односа према другима, а личност односа према себи, дубљи увиди су нам разоткрили да се ради о неодвојивим корелатима, о томе да је љубав начин појављивања личности, а личност начин манифестовања љубави. Ова упућеност на начин (*како*), а не *шта*ство, имплицира да се о њиховим суштинама може говорити само условно, само ако се под суштином не мисли на природу или нешто супстанцијално, него на формативне оквире у којима се обликују раз-

личити дати садржаји. Управо због тога, увек када покушавамо јасно да дефинишемо ове појмове суочавамо се са непремостивим тешкоћама, са тиме да нам њихов садржај измиче, да љубав није само љубав и да личност није само личност, да њихово потврђивање подразумева себе-одрицање, са тиме да се оне увек односе на нешто друго и више, нешто што се не може уклопити ни у једну коначну дефиницију. Бесконачна тајанственост љубави и личности састоји се у томе да њихове конкретне манифестације увек морамо да разумевамо преко нечег или неког другог, у сваком новом случају различитог, јер се обе обликују кроз прелаз и комуникацију, кроз излажење из себе и изложеност нечему што превазилази човекову способност за самоконтролу. Љубав и личност су узајамно условљени, у том смислу што само личност може истински (слободно) да воли, и што само из односа узајамне љубави може да настане истински формирана личност. Несупстанцијални формативни карактер, упућеност на бескрајно различите садржаје, парадоксална афирмација кроз негацију себе, као и неразмрсива међузависност љубави и личности, неки су од разлога који оправдавају тврдњу о њиховој бесконачној тајновитости.

Личност је форма човековог постојања, а љубав је формативни оквир личности. То значи да се конкретна личност формира кроз односе љубави: њене према ономе што воли и онима које воли, других (који је воле) према њој, а највише кроз узајамну или обострану љубав, када се догоди да је вољена од особе коју воли. На личност утичу и нељубавни односи са другима, али је при томе више деформишу него што је формирају, пошто њена формираност подразумева интегритет, целовитост искуства и измиреност животних супротности, а до тога се може доћи само кроз љубавно сједињавање, блискост и заједништво. Јединственост је неодвојива од другости, како у том смислу да нас посебни односи са другима упосебљују на непоновљив начин, тако и у значењу да се сједињеност властитих искустава не може постићи без љубавног јединства са другим бићем. Ово обједињавање није могуће произвести самостално, само својим властитим трудом, због тога што је за то постигнуће неопходан догађај сусрета љубавне узајамности, који превазилази појединачну вољу било ког човека, а разлоге његовог наступања или изостајања, у конкретном случају, људски ум никада не може јасно сагледати и разумети. Стога, оно што је најважније за догађај конкретне узајамне љубави и настајање конкретне целовите личности представља нерешиву загонетку за наш теоријски ум, бесконачну тајну, па све што можемо закључити о томе јесте то да ово дешавање, у његовом позитивном виду, има форму трансценденције и благодати. Ипак, оваквим закључком дошли смо до нечега што није неважно – до разјашњења да разматрана тајновитост љубави и лично-

сти има значење целовитог формирања кроз сусрет са бесконачним.

Дакле, иако су љубав и личност конкретне емпиријске појаве, њихови крајњи узроци или разлози – више него што је то случај са осталим феноменима – превазилазе границе емпиријске сазнатљивости. Ово не значи да се о љубави и личности мора ћутати, пошто нам је овде демонстрирано филозофско и теолошко сагледавање разоткрило њихово нормативно и формативно значење, то да о љубави треба говорити као манифестацији личности, а о личности као постигнућу љубавне блискости. Практично изналажење и сведочење љубави и личности, пак, није ствар правилног разумевања значења и исправног језичког коришћења ових речи, већ несебичног начина живљења и подвига вере.

Summary

Milanko Govedarica (Belgrade)

Love and person

This paper is dedicated to theological and philosophical understanding of love and person. Contrary to the opinion that psychology is the best framework for explanation of these phenomena, it is shown that philosophical-theological approach is better. The author exposes some relevant ideas of J. Zizioulas, M. Scheler and other thinkers, and explains meaning of love and person as endless mysteries.

Keywords: love, person, theological understanding, philosophical meaning, endless mysteries.