

ПОСТМОДЕРНИСТИЧКОТО ДЕЦЕНТРИРАЊЕ НА СУБЈЕКТОТ И ПРАВОСЛАВНИОТ КОНЦЕПТ НА ЛИЧНОСТА

РИСТО СОЛУНЧЕВ

Овој есеј има една цел. Да создаде една синхрониска машина. Ползувам концепт од философијата на Жил Делез за да укажам на можноста за една недовршена антропологија која еонски исходи од можноста на самата теологија. Идејата на есејот не е да покаже дека во постмодернистичката философијата на субјективноста можеме целосно да ја прочитаеме православната концепција на личноста пресликана катахрестички. Нити пак да имплицирам дека учењето за ипостасиот има постмодерни антрополошки концевенции. Туку токму тоа што го реков: да ја иследам можноста за една синхрониска машина. Да се согледа дека овие две концепции воопшто не се толку одалечени една од друга. Самиот постмодернизам е темпорализиран во една отвореност на сопствениот хоризонт, а философирањето на источните отци секогаш херменевтички било врзано со маневрите на световната философија. Црквата го има синкретизмот како онтологија на сопствената култура. Начелно, оваа машина не е нешто невозможно.

Дали богословието може да се структурира како една рационална *scientia*, да се мисли како довршено, како наука која го исцрпила својот предмет? Конечно знаење за Бесконечниот? Систем на една егзистенција, мисла која го мисли својот предмет како укинат, како смрт? Теологијата има душа на невеста која вечно го исчекува својот Жених, теологијата има душа на монах. Таа останува секогаш сама, таа секогаш ризикува и никогаш нема да може докрај да се посредува во некаков си апсолутен дискурс, таа е киркегоријанец кој постојано ја повторува Авраамовата ситуација.¹ Оти завршувајќи, тоа би значело дека престанала да исчекува, дека е невеста која го напуштила својот жених, теологос без теос. Замислете ја теологијата како угаснат ерос, како умртвен говор, како опредметнет говор, како слово кое не се храни повеќе со животот на Бог туку со

¹ Види: Серен Кјеркегор, *Страх и дрхтање*, Плато, Београд, 2002.

потполно иманентната моќ на умот да ја изведе стварноста од структурата на сопствениот поим. Замислете го постмодернизмот како систем и како довршено метафизичко насилие.

Философијата е постојано ловење на Битие во поим, дијалектичко движење во кое развојот на поимот е онтологија на самосвеста, а самосвеста е финализираното Битие. Самосвеста е, всушност, самото Битие кое дошло до себе. Оттука, битие и поим се само развојни моменти на една иста стварност. Стварноста е таква само ако е посредувана низ поимот за неа. Затоа философијата има дијахроничен ход, и не може да се разбере инаку освен како херменевтика на сопствената историја. Трансцендирање на таа дијахронија е деконструкција, реконфигурација на синхронични машини: философија-уметност, уметност-философија, философија-поезија, поезија-философија, философија-теологија, теологија-философија, философија-филологија, философија-наука, философија-наука-поезија ... Постмодернизмот инсистира на ова поместување на текстот, на можноста за полисемија и детериторијализирана мисла. На философијата ѝ се случи Ниче, ѝ се случи Хајдегер, Витгенштајн, таа ги сретна Дерида и Делез, но многу одамна ѝ се случија Светите отци на Црквата. Христијанската теологија упадна во философијата создавајќи нови философски синхрониски машини, но на тој начин ѝ дозволи на философијата внатре теолошката територија да обликува нови теолошки машини, едно потполно ново Богословие. Богословие на слободата.

Философските системи и дискурси се машини, и се во постојано создавање, та не постои конечна машина оти нема систем кој би ја ограничувал машината, дури ни есхатолошки, оти есхатологијата е во целост реализирана слобода, отсуство на секаква заоченост како псевдоуслов на системот. Теологијата не смее да заборави да упаѓа во философијата, а философијата не смее да престане да биде *теологике*, да биде филео а без својата Софија. Теологијата денес би требало да засекува схиза на телото на философијата кое е во форма на постмодернистичка машина, (Светите отци тоа ѝ го направиле на античката философија) за да произведе нови облици во кои ќе го сместува еросот на историјата подзината за средба со Вечноста. Вечноста не е само проблем на теологијата туку е иманентно философски проблем. За Старите Грци само она

што е вечно има битие. А времето е подвижна слика на вечното битие, онтологија на ипостаси во движење.

Целта на овој есеј е да направи скица на една синхрониска машина на субјективноста. Да ги сопостави некои елементи на постмодернистичкото децентрирање на субјективноста со клучните поставки на православното сфаќање на Личноста како основа на онтологијата. Многу деконструктивистички маневри на постмодерната философија на субјективноста ги допираат философските прагми на христијанските философи. И во двата дискурси пронаоѓам констатација на смрт на една не-во-ипостасирана антропологија. Јас едноставно мајсторисувам, ги врзувам навртките од една машина со запчаниците на друга, но невозможно е какво било спојување ако не “пасуваат”, елементите кои служат како спојници. И двете машинизирани дискурси се идеални за операционализирање на нова машина. Православниот концепт за ипостасно постоење ја револуционализира современата антрополошка машина и тоа е клучното тврдење. Но, едноставно, овој текст е повеќе скица за една средба, затоа што постмодернистичкиот философски дискурс инсистира на отвореност, а исто така, не постои православен готов систем за растајнета антропологија. Оттука, есејов е осуден на една жива недовршеност. Философијата сепак има широка амплитуда на движење. Човек мора првин да направи скица, па макар и за еден надреалистички текст. Тоа само велите: сега сериозно ќе си играм!

Постмодерно искуство

За Хотимир Бургер искуството на субјективноста е клучно за сета западна философија како основа на сета западна цивилизација и култура. Околу тој поим „се воспоставила западната философија, а без претерување може да се тврди и целокупната западна традиција“² Сите истражувања на Мишел Фуко се фокусирани на прашањето: Како во нашата цивилизација луѓето се создавани како субјекти? Неговата цел била „да создаде историја на различните начини, на

² Hotimir Burger, *Subjekt i subjektivnost*, Globus, Zagreb, 1990, стр 5.

кои во нашата култура, човечките суштества се направени субјекти.“³ Каква е стварноста, дали е таа неутрален логос? Дали има стварност без поим, или поимот ја легитимира како стварност? Чисто хегелијанско прашање. Стварноста на субјективноста е легитимирана низ една егологија која се финализира како дискурс на антропологијата. Антропологијата е невозможна ако е врзана за една трансцендентна бесконечност. Затоа и станува возможна со Кант и со откривањето на трансценденталната сфера на умот, како фундаирање на субјективноста. Патот почнал веќе со Декарт. Во отсуство на вертикала, мора да ја спасувате хоризонталната автономија. Француската револуција е сечење на вертикалата епитомизирана во главата на кралот. Сувереноста преминува на нацијата. Стварноста без Бог мора да ја развиете во поим кој се раѓа токму со смртта на Бог како поим. Ниче само правилно дијагностицираше и го изрече крајниот исход на патот на Западната метафизика. Поимот човек е роден во сенката на една смрт - божјата. Патот на философијата од Декарт, преку Кант до Хусерл е патот на трансценденталниот субјект кој како епистемолошки идеалитет ја засновува секоја можност за онтологија. Можноста за прашањето за битие е пат кон битијната структура на субјективноста. Субјектот е прикован за себе и од себе чини систем. Она што е засновано во трансценденталната сфера е легитимно оти има трансцендентален идеалитет, а се однесува на самата стварноста епитомизирана како материјална даденост во осетите, и како такво тоа добива и материјалитет. Заокружена хоризонтала, со катанец на вратата за каков било облик на трансценденција. Потребен е општ супстрат, оти трансценденцијата е премногу лична.

Стварноста на субјектот станува стварност на поимот и не постои стварност отаде поимот. Прашањето за државата и моќта станува прашање на реализација на поимот. Пример, правната држава, потполната граѓанска транспарентност, парадоксот дека јас се остварувам како субјект само ако мојата субјективност е рекапитулирана во целосната безличност на правните норми.

³ Foucault, Michel, “The Subject and power”, in *Essential works of Michel Foucault 1954-1984: Power*, vol. 3, ed. James D. Faubion, Penguin books, London, 2002, p. 326.

Откритието на Ниче, целосно обестајнето од Фуко и Делез е дека философите ја фалсификуваа вистинската стварност конзервирајќи го постојниот поредок на моќ. Каде најдобро се криете од некого, само ако сте во негова близина. Поставете го поинаку прашањето на субјектот и добивате пресвртена слика на стварноста. Ако пронајдеме човекова природа, апсолутна трансцендентална даденост, ние можеме с# да засноваме. Државата мора да е природна форма на реализација на метафизичкиот поим на човечката природа. Јустификација на државата. Но поинаку поставениот проблем е дека можеби државата го узурпира просторот на чистата можност на субјективноста, како паразит, токму затоа што не постои човечка природа. Државата и моќта не можат да се засноваат во никаква природност, но можат да се оправдаат во философската приказна за трансценденталната константа. Ако е урната метафизиката на вертикалата, нема основа да постои ни метафизиката на хоризонталата. Слично на заклучокот на Хјум за духовната супстанција. За Дерида сè се тоа конструкти, за Ниче и Фуко тоа се фалсификати. Импликацијата на постмодернизмот е дека стварноста не постои само во форма на философски поим за неа. Поимот на субјективноста не е единствената можност за субјективност. Ако го тргнеме трансценденталното перде ќе ја видиме вистинската состојба на субјектот. Тој е чисто произведување. Тој не се посредува низ поимот, туку бидува посредуван низ техниките на дисциплинирање на државата, власта и моќта. Тој не е автономен трансцендентален субјект ами стварност во настанување, во произведување. Ако не постои трансцендентална сфера, значи дека настанувањето никогаш не е неутрално и се случува во сферата на државата и моќта. Философите само ја сокрија вистинската приказна за субјектот не сакајќи да излезат надвор. Тие останаа заробени во *внатрешното*.

Постмодернизмот ги подложи на испитување сите клучни поставки на западната цивилизација објавена во последното нејзино доба, модерната. Претечи беа Киркегор и Ниче.⁴ Кај Киркегор ја имаме егзистенцијата како недовршено дело, како импликација на уривање на системот, како можност за самопроизведување, како правење на поетско дело од себе. И додека Киркегор

⁴ Иван Цепароски, *Оттаде системот*, Култура, Скопје, 2000, стр.21-53.

остана затворен во внатрешноста, Ниче повика кон апсолутна екстаза кон надвор, пресвртување на односот свест-тело.⁵ Бинарните опозиции на класификаторскиот код на јазикот секогаш тежнеат да го подредат едниот елемент во опозицијата. Свеста е супстанцијална а телото е само акциденција. Пренесено е полето на иманенцијата од надвор кон внатрешноста на свеста. Телото остана засекогаш трансценденција на свеста, вистинскиот живот е само на ниво на свест и таму е откриена трансценденталноста. За Ниче свеста е само симптом на потенцијалите на телото. Телото ја образува свеста и таа е второстепена. Свеста е само толкување. „Не постојат факти, нема ништо освен толкување.“⁶ Постмодернистичките философи појдоа по овој пат кон надвор, кон стварноста на телото. Фалисфикатот на философите беше наивен оти го изгубија токму телото од вид, целината на човекот. Свеста се згуснува како време, се развива како трансцендентално его. Потоа тоа его е законодавец на надворешното. Но ако се појде кон телото се доаѓа до вистинската стварност на субјективноста оттаде поимот. Субјективноста како несвесно настанување. На тоа настанување се настрвува моќта. Свеста е симптом на тело фатено во запчаниците на моќта. Моќта паразитира врз телото, врз моментот на чистото настанување, и го обликува тоа настанување како свест за оправданоста на моќта. Свеста е амортизирана револуција.

Безмалку сета постмодерна мисла смета дека телото е клуч за битието. Субјективноста е дискурзивна префомираност на телото, ефект на дискурсот и дискурзивните практики како режими на моќ. Преку дисциплинирањето на телото се владее со неговиот симптом, имено свеста. Оти моќта се настрвува врз она што е опипливо. Откритието на стварноста без поим, парадоксално, е откритие на невозможност за слобода. Тоа е песимистичкиот заклучок на постмодерната. Слободата на свеста е илузија. Слободата на телото е невозможна, оти сме непоправливо закачени на „провајдерот“ на моќта. Откривањето на

⁵Види го исклучителниот есеј на Фуко за историското значење на Ниче. Michel Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History”, in *Essential works of Michel Foucault 1954-1984: Aesthetics*, vol 2, ed. James D. Faubion, Penguin books, London, 2002.

⁶Фридрих Ниџе, *S one strane dobra i zla/Genealogija morala*, Dereta, Beograd, 2003, стр. 99.

субјективноста како смрт на антропологијата значи дека сме една отворена молекуларна можност за настанување, на која паразитираат моларните организации. Но тоа откривање значи дека сме сепак настанување и можност за творештво на нешто радикално ново. Оттука, исходат сите микрополитики на желбеното производство кај Делез и Гатари, разните искуства на субјективност, величање на схизофрениите потенцијали како деконструкција на кодираната субјективност.⁷ Фуко изјавува: „треба да се создадеме себеси како уметничко дело.“⁸ Ослободување на телото како желба и флуксеви. Едно активно самопроизведување како субјективност која ужива самата во себе, во своите декодирачки можности на уривање на системите на моќ. Технологијата на себноста како условена од моќта, како сурферот од бранот, но како каршилак, како сурферот спроти бранот.

Православно искуство

Во православната мисла онтологијата и антропологијата имаат една основа, а тоа е начелото на *Личност*, или *ипостасис*. Го вклучуваме во текстот современиот грчки философ и теолог Христо Јанарас и неговата анализа на поимот личност. Имено на грчки јазик тоа е поимот *πρόσωπον*. Според Јанарас, поимот дефинира извесна стварност која се засновува на однос. Етимолошки зборот е составен од два термина, *πρόσ* што означува кон (спрема), токму однос, и генитивот *ὄψ* на именката *ὄψ* која значи око, вид, изглед. Оттука, според Јанарас *πρόσωπον* е сложен поим кој значи: „свртен сум со лицето кон некого или нешто, односно се наоѓам наспроти (спрема)⁹ некого или нешто.“¹⁰ Оттука, личноста се дефинира како релација и однос, а во исто време со себе одредува релација и однос. Станува збор за индивидуалитет кој е свртен кон нешто и

⁷ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Les Editions de Minuit, Paris, 1972.

⁸ Michel Foucault, “On the Genealogy of Ethics”, in Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ed. L. Dreyfus and P. Rabinow, University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. 237.

⁹ Во македонските народни песни, како скоро и во сиот балкански фолклор, односот помеѓу момче и девојче се определува како „лика спрема мене“.

¹⁰ Христо Јанарас, *Личност и ерос*, Беседа, Нови Сад, 2009, стр. 8.

подразбира динамичко остварување на однос. Сето околу нас е упатено да биде про-јава, да има битие на про-јава, на лик, на изглед, да има логос на битие кое е за друг, логос на претпоставување на односниот карактер. Во старите грчки трагедии просопон бил проста акциденција, неможност за супстанција. Светите отци засекоа рез на овој дикурс и го изменија. Тие го искористија поимот просопон и го доближија до поимот ипостасис, којшто означувал суштина, или природа, за да го означат односот внатре Света Троица. Еден Бог во три Лица, или три Ипостаси. Троеден или триипостасен Бог. Не може да се мисли природата без нејзината форма. Согледуваме дека личносниот принцип го определува божествениот живот но го определува и човечкиот живот. Според отците, ние сме исто така личности.

Да споредиме малку со другите термини што го означуваат постоењето на секоја единка засебно. Да ги анализираме латинските термини индивидуа и персона. Индивидуа означува *неделиво*, *in-divide*, она што понатаму не може да се дели, и упатува на некаков центар кој е атом на единечноста. Како некаква си трансцендентална даденост. Тоа е дефинирана стварност во рамки на чистата автореферентност. Експликацијата на индивидуалитетот е појасна во терминот персона, од латинското *per se*, што означува *за себе*. Имено, персона е она што е за себе, она што постои за себе и што само низ самото себе се дефинира. Можеме добро да ја согледаме разликата помеѓу грчкиот термин и овие два латински. Во латинските термини отсуствува упатувањето на динамичкиот однос, отсуствува токму другиот и другоста во дефиницијата. Отсуствува заедничарењето и заедницата. Имено природата на заедницата се исцрпува само во *civitas*, во државата која ги става индивидуите во еден динамички однос, таа ја обезбедува другоста и надворешноста. Државата овде не е акциденција ами замена за безлична нужност. Не постои можност за надворешност на ниво на единка, и таа е лишена од динамички својства. Таа е само она што е неделиво внатре, таа е само контролиран атом.

Наспроти ова, преку просопон кој станува ипостас доаѓаме до личноста како суштинско постоење, како основа за онтологија и антропологија на надворешноста без потреба од постулирање на државата. Заедничарењето е осигурано внатре самото онтолошко начело, не е додадена вредност, не е услов

однадвор. Ние самите по себе сме дефинирани како она кое како такво е секогаш надвор. Нешто што се дефинира секогаш само во однос на некого или нешто, во динамички однос со другоста. Импликацијата е дека во нас нема никаков автореферентен центар, во нас има само слобода.

Постмодернизмот фаќа каршилак на философијата на Декарт и Кант. Клучниот заклучок на Кант е дека трансценденталниот субјект е законодавец на природата.¹¹ Интелигибилноста на природата е затворена внатре субјективноста, внатре нејзиниот трансцендентален центар. Постојењето на Бог кај Декарт се докажува како што се докажува постоењето на математичките предмети.¹² Кај Кант заедницата и динамичките односи се определени од законодавството на трансценденталната сфера. Она надвор зависи од ова внатре. Тоа надвор постои само како преработена надворешност, имено само како момент од монолот на внатрешноста. Онтологијата е момент на епистемологијата, момент на свеста, момент на центарот. Оттаму, државата е во начело јустифицирана надворешност како момент на внатрешноста, како огледало на свеста. Ова е докрај изведено во системот на Хегел. Тоа е пресвртената слика за која зборуваа Ниче и Фуко. Субјективноста сфатена како внатрешност е пресвртена слика, дефокусирање од вистинската природа на субјектот како чисто настанување во сферата на надворешноста. Имено, тој реално настанува надвор, во трансценденцијата на државата и моќта, како ефект на системи на дисциплинирање. Тоа е клучниот заклучок на постмодерната. Субјектот е нешто што не само изворно не поседува центар туку го добива тој центар во системите на моќ, му го произведуваат: субјектот е центриран. Имено, персона е она што само по себе се дефинира, но како елемент на функционализирана држава. Точно дефинирана аксиома во системот. Ентитет кој е запчаник на моќта.

Да се вратиме сега повторно кон православната експликација на личносното начело. Според Владимир Лоски „едносуштноста е форма на однос,

¹¹ Види во: Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. W. Pluhar, Hackett, Indianapolis, 1997.

¹² Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. John Cottingham, Cambridge University Press, 1996. Особено види ја третата медитација.

таа го претпоставува односот, лицето.“¹³ Лоски инсистира дека не постои природа, како дејствителна природа по себе, ниту пак е возможно какво било богословие без начелото на ипостасисот. Имено, Божествената природа не е “вон,, личноста. „Напротив, полнотата на таа природа е токму во општењето на божествените лица.“¹⁴ Темелниот заклучок е дека природата е секогаш воипостасирана, имено Бог е Света Троица, Бог е секогаш Отец, Син и Свет Дух. Божественоста е воипостасирана. Имено, неговата суштина е недосеглива, бесконечна. Па како е тогаш можно богословието, оти сепак за Бога се говори? Затоа што Бог е личност и заедничари со нас. Оттука произлегува парадоксот што го користат некои философи за проблематизација на овој дискурс. Имено, како тоа Бог е трансцендентен и во исто време и иманентен? Како тоа Бог е трансцендентен а заедничари со нас преку несоздадените Божествени енергии? (Основите на исихастичиот спор). Како она што е дел од него, од неговата суштина, а за нас е трансцендентно, станува иманентно? Токму поради личносниот принцип, и во медиумот на Личноста. На христијаните им се открива воипостасираната природа низ повикот да учествуваат во Божествениот живот преку Логосот, и неговото воплотување. Според Лоски, ние реално никогаш „не можеме да ја достигнеме неговата суштина. Инаку него би го определувале неговите својства; но Бог не е со ништо определив и токму затоа е личен.“¹⁵ Апофатизмот и катафатизмот се испреплетуваат. Апофатички ние го држиме умот во Божествениот примрак, а катафатички го познаваме како личност, затоа што тој се открива во медиумот на личносното начело. Катафатизмот е можен само низ апофатички етос. Имено, личноста е однос кон другиот, и во основа, однос кон *радикално-друго-ликтот*. Лоски инсистира врз она *πρός τον Θεόν*, Словото беше во Бога, поточно Словото беше *прос* Бога, *кон* Бога. Јасно укажување на движење, на динамичка блискост. Според отците, во Света Троица е подадена вистинската онтологија на животот: *тајната на другиот*. Можноста на другиот

¹³ Владимир Лоски, *Догматика*, Ѓаконија, Скопје, 1998, стр. 9.

¹⁴ Исто, стр. 10.

¹⁵ Исто, стр. 11.

како укрепување на битието а не како негово распаѓање.¹⁶ Оттука, богословието е можно само поради личноста, само поради можноста за средба на две личности. Имено, овој космос е творба на Света Троица и е сотворен како медиум на средба. Заклучокот би можел да биде дека овој свет има своја онтологија токму поради тоа што нема фиксирана онтологија.

Ако би говореле за природа без нејзиното ипостасно определување, ние имплицираме дека со Бога овладуваме како со некаков предмет, како што познаваме предмет од математичката стварност. Имено, Бог е трансцендентен и непознатлив но тој е слободен да влезе во општење затоа што е личност. За Лоски, ние мораме да сфатиме дека слободата не е друго освен чиста онтолошка слобода во однос на природата. Бог ниту од себе не е детерминиран. Инаку, би дошле до заробениот Бог на Спиноза, кој не може да дејствува слободно, или пак којшто дејствува слободно само доколку дејствува нужно, самодетерминирано, во согласност на својата природа, не попречуван од нешто друго освен од себеси. Имено, ако дејствува согласно сопствената природа, а природата е трансцендентна, тогаш Он никогаш не може да биде и иманентен Бог. Затоа логично е Спиноза да е пантеист а неговиот Бог да е чисто иманентна причина на светот.¹⁷ Според Лоски личноста не може никако да е условена, ниту психолошки ниту морално. Имено, „секое својство е повторливо и припаѓа на природата.“¹⁸ А личноста е неспоредлива и таа е она потполно другото. Дали можеби личноста е својство? Не, оти личното се добива само во личносниот однос, во динамиката на односот, во заедница. Јасна изведеност од самата дефиниција на личноста.

Ако ипостасното начело е носител на природата, а човекот е создаден според “образ и подобие Божјо,, тоа би значело дека и човечките суштества се личности, неповторливи *творештва*, производ на слободата и љубовта Божја. Тие, оттука, не можат да се определуваат преку својствата на природата, оти повторно

¹⁶ Сартровски, другиот и другоста се целосно распаѓање на трансценденталното его, на свеста и на моето сопство.

¹⁷ Benedict de Spinoza, *The Ethics and Other Works*, trans. Edwin Curley, Princeton University Press, Princeton, 1994.

¹⁸ Владимир Лоски, цит. дело, стр. 20.

не постои природа по себе туку секогаш како воипостасирана природа. Ако носител на антропологијата е некое својство, на пример, разумот, *lumen naturale*, тогаш како својство го нема кај сите луѓе подеднакво, оти е својство и како такво може да се споредува, да се мери, како што се мери висината или тежината. Основата на расизмот, на секое човечко насиллие, е токму во својството, во таа метафизика на природата. Тука разликата не е онтолошки принцип туку модалитет, модус, начин на природата, случајна распределба на есенцијата. Оној што има некое својство во поголема мера од друг, има право да се постави над другиот. Оној што има повеќе ум од другиот има право да владее со другиот, или да го превоспитува и да го направи ист со себе. Од друга страна, личноста не упатува на општа природа и на можност за компарирање. Ментално пореметениот човек, схизофреничниот болен, лудиот, лицата со посебни потреби, се подеднакво личности, стапуваат во динамичен однос, и не можат да бидат метафизички просудени и делегитимирани. Па дури и да се повикаме на хунманизмот во однос кон нив, ние повторно сме заробени од метафизиката на човечката природа.

Но ипостасната онтологија го децентрира секое својство како основа за субјективноста. Не постои никаква трансцендентална сфера, ами проста, отворена можност за динамизам, за однос со она надвор, за однос кон радикалната другост. Ипостасната онтологија е класично постмодерна во извлекувањето танатолошките импликации за антропологијата. Светите отци го знаеја она што постмодерната философија го откри, барем десетина векови порано. Човекот мора да умре за да се роди пак. Антропологијата е мртва, да живее слободата!

Но што се подразбира конкретно под образ и подобие Божјо? Имено, тоа е можноста за *поиео*, тоа е троделниот состав на човекот, како образ на Света Троица. Образот е упатување на слободата за избор. Додека пак, подобиеото некои Отци го објаснуваат како способност за творештво, способност да се подражава Творецот. Епископот Василиј Селевкиски тврди дека човекот е жив образ на Творецот, негово *уметничко дело*. За Св. Фотиј Цариградски човечкото тело како и човечката душа се „уметнички дела на Промислата Божја.“ Богоподобноста се чини се исцрпува во можноста да се подражава Творецот како што “сликата го

подражава својот првообраз.“ Според христијанската философија на човекот му е дадена моќта за зборо-образување, да создава зборови за нештата, да проникнува во стварите. Неговиот логос е да има однос со логосноста на светот, со посеаните логоси во светот, и преку нив со Логосот Божји. Неговиот лик е *лик-со-друго-ликот*. Човечката уметност е уметност на здо-глед-ување и ловење на зборови (логоси). Еден стих на Мизар го поткрепува ова: станавме ловци на невидливи зборови. Тоа практично значи создавање нешта од ништо, *εκ οὐκ ὄντων*. Не во буквална смисла од небитие оти само Творецот создава на тој начин. Човекот подражава, тој извлекува новобитие од динамизмот на бесконечната сила на логосите. Практично, тој со-творюва со Бог. А да се твори според Лоски „не означува да се “одразува,, реалноста¹⁹, туку значи да се предизвикува во живот секогаш нешто ново, и затоа творењето е секогаш “ризик на новото.“²⁰ Бог постојано твори и постојано ризикува создавајќи друга слобода. Светот не е составен од монади, и ние не сме монадички суштества затворени во сопствената природа, туку сме начела на динамизмот, апсолутна отвореност на екстазата вооружена со ерос. Образот е залог на бесконечноста, нејзина форма, а подобие е движечка сила на творечкиот ерос, можност за ипостас, за специфичен начин на бидност. За Лоски, човекот е “ипостас на вселената.“ За него „образот не може да биде објективизиран, натурализиран, претворен во атрибут на кој било дел од човечкото суштество. Да се биде образот Божји според Отците е да се биде лично суштество.“²¹ Според ова ние секогаш можеме да говориме за атрибути на нашата природа, несомнено, оти ние сме дело, прагма, а делото секогаш има карактер. Но сите својства во нас се воипостасирани, се лични, и добиваат печат на ипостасно постоење.

¹⁹ Спинозиниот Бог се твори себеси, ја одразува сопствената реалност, тој како *natura naturans* се твори себеси како *natura naturata*. Тој е неспособен да создава нешто ново, оти е апсолутно определен од сопствената природа во вечности. Оттаму, не постои историска супстанцијалност за Спиноза.

²⁰ Владимир Лоски, цит.дело, стр. 31.

²¹ Исто, стр. 32.

Би можело да се рече дека имаме три ипостаси: биолошка, историска и есхатолошка. Биолошката ја наследуваме како ограниченост на својствата добиени преку наследство. Наследуваме склоности, таленти, генијалности, лудила, преку нашите родители. Таа ипостас не е творечка, туку може да стане. Историската ипостас се формите на заедништво што ги создаваме во историјата, а нацијата е еден таков производ. Не можеме да ја издржиме преголемата отвореност на нашето динамичко начело, па имаме потреба од закочено заедништво како супститут на бесконечната можност да се може, па ризикот на новото го заменуваме со творештво на колектив, како исковување на центар кој треба да нè исцрпи и смири во него. Историската ипостас е делумно творечка, (повторно може да постане) оти е сепак ствар на слобода, но слобода којашто реагира на историски прилики. И постои есхатолошка ипостас која е апсолутно отворена, залог на подобие, можност за бесконечно движење на самотворештво, само-изградување. Но парадоксално, потполно празно место. А тоа според Киркегор е токму она Јас. „Што е Јас? Најапстрактната и најконкретната од сите ствари – тоа е слободата.“²² Тоа е всушност топосот на ан-тхророс, на човек. Она што нема центар, токму тоа има вистинска онтологија. Есхатолошката ипостас е целосно неодредена а токму како таква таа мора да ги воипостазира претходните две за да ги неутрализира, за да ги претвори во потполно случаен материјал за творење на новото. Она што доаѓа не е последица на ова што е сега, туку е негова причина. Тоа е концептот за обратна каузација во философијата на Бергсон, а инаку, претходно се пронаоѓа кај св. Теодор Студит во неговата апологија на иконите. Имено, она што е сега ја добива својата смисла само во она што допрва доаѓа, само како материјал за новумот. Старото не е основа на новото туку обратно. Старото онтолошки се прикрепува во иднината, во она што доаѓа. Ниеден уметник нема целосна слика на она што ќе произлезе, инаку би бил градежен техничар. Би конструирал мост, а не би создавал една Бетовенова симфонија. Самото дело како апсолутен новум рефлектира смисла врз она кое довело до него. Ние самите сме уметнички дела кои се во постојано настанување, би можело да се рече, во постојано воипостазирање на нашите дадености, во

²² Soren Kierkegaard, *Either/ Or*, part 2, Princetone University Press, Princetone, 1987, p. 574.

постојано трансцендирање на нашата природа. Оти инаку, како би било возможно монаштвото, како и би можел да биде возможен поиесисот на христијанинот, според Киркегор највишата сфера на егзистенција.

Она што јас го имплицирам во постмодернистички клуч, е дека на постои центар во нас, оти нема природа, нема својство. Постои само природа која умира затоа што своето битие го “крепи,, од иднината. Како што Лоски формулира, нема “реплика на замислата.“ Достигнувањата на квантната физика само го потврдуваат ова. Принципите на неопределеност се доближуваат до идејата на св. Максим Исповедник за логосите во светот, како динамички образи на стварите, како основа за постојаното новотворење на Сèдржителот. Историјата всушност низ есхатолошката и отворена перспектива добива супстанцијалност. Таа е медиумот на новото. Ако се вратиме на анализата на Јанарас за личноста согледуваме дека логосот на човекот е логос на остварување однос кон сето надвор од него. Тој е суштество кое себеси се дефинира како она кое се остварува во однос на друго-ликоста. Историјата е манифестација на ипостасната онтологија, затоа е и, според христијанската философија дел од домостројот на спасението.

Машина-текст како заклучок

Философијата на внатрешноста е алиби за реалната состојба на надворешноста. Западната цивилизација не може да се види себеси поинаку освен низ призмата на државата и моќта. Моќта го узурпира настанувањето на субјективноста произведувајќи *субјективност-за-неа*, ја амортизира реалноста на несвесното преку говорот за трансцендентална поткрепа на некаков персеитет. Ние сме субјекти, но само како *субјекти-за-нив*. Не сме субјекти-за-нас. Но дали постои излез за постмодерната философија? Микрополитики и локални отпори? Да се излезе надвор во тоа поле на дисперзирана моќ и шизофренично да се обидете да се борите против транскодирачкиот означувач, социусот, државата, супрадржавата. Внатрешноста е илузија, надворешноста е транскодирана, територијализирана желба, а слободата е утописко номадско настроение. Безмалку, сите постмодерни философи се залагаат за ваква анти-политичка пракса. Но таква била и политичката прагма на древните христијани, потполно

било ирелевантно политичкото уредување за нив, оти биле веќе мртви за него. Ирониското умирање пред да се влезе во општото е еден силен артизам кај Киркегор, но и кај Фуко, Дерида и Делез. За Рорти Фуко е историцист како Кикрекор и Ниче, оти кај него преовладува копнежот за самосоздавање. Историцисти, затоа што ја согледуваат социјализацијата како „спротивставена на нешто длабоко во нас.“²³ А сите тие според Рорти бараат само приватен проект. Затоа во постмодерната политика сите видоа само еден префинет теориски артизам, кој завршува како отпор сомелен во системите на моќта како можност самата моќ да се помести, да се реконфигурира, но не и да исчезне.

Но и за христијаните егзистенцијата е самосоздавање, а јаството е навистина „однос кој се однесува спрема себеси.“²⁴ И христијанинот за да се спаси „сака да се закопа себеси во негативната независност од сè.“²⁵ Тој е еден апсолутен ироничар кој е „спремен за скок кон нешто, но не скокнува во тоа нешто, ами отскокнува во страна и назад во себе.“²⁶ Не постои центар на субјективноста туку само празно место, коешто најблиску би можело да се определи како поседување можност за специфичен и ипостасен начин на бидност. И тука христијанското поимање на личноста коешто следи низ современиот теолошки и философски историски контекст ги допира дискурсите на постмодернистите, Киркегор и Ниче. Но она што е апсолутно оригинално решение е решението на проблемот на заедницата и заедничарењето. Дали е можно заедницата да се заснова во овој празен топос? Импликацијата на православно поимање на слободата на личноста е создавање на Црква, како транстериторија, како детериторијализирана заедница на личности, како потполна индиференција кон паразитот на надворешноста наречен држава. Апсолутниот динамизам на личноста е залог за детериторијализирана мисла, оти само радикалното друго е

²³ Ричард Рорти, *Контигентност, иронија и солидарност*, Темплум, Скопје, 2001, стр. 12.

²⁴ Seren Kjerkegor, *Bolest na smrt*, NIRO “Mladost”. Beograd, 1980, str. 11.

²⁵ Сьорен Киркегор, *Върху понятието за ирония*, Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София, 1993, стр. 244.

²⁶ Исто, стр.166.

вистинска надворешност, само Бог е секогаш радикално друг, бесконечна разлика, кој личносно повикува во бесконечно движење и ја шокира нашата истост. Христијаните никогаш немале потреба од тоа да прават држава затоа што правеле Црква. Не барале истота ами разлика.

Постмодерната, во една машинизирана и изнасилена метафора, всушност, сонува за Црква, за отсуство на насиле, за некорумпирано пишување, за поетична полисемија како основа за секогаш ново исчитување на нештата. Но не сака да го сонува Бог та затоа останува во чистата субјективност, или барем во можноста за чиста субјективност без заедница. Но, сè се тоа синхронични машини, а Дерида е последна крепост на теологијата. Сè се тоа само синхрониски машини на философо-поези-тео-ја-софио-логија. Поезијата е секогаш нефункционална за светот а субјективноста е апсолутен поиезис, затоа тие две се секогаш потполно лични и автентични, полисемични и расредиштени. Поетот во поиезисот е никогаш не е при себе ами е во екстаза, за да почне да изумира пред да започне да битисува во општото својство на животот, во смртта како едно немо и механичко умирање. Постмодернистичкото децентрирање е копнеж за урнисан систем. Во христијанскиот символ на верата Бог е просто поет. Затоа и Црквата се храни со поезијата оти само таа може да славослови. Да ја слави личноста и Поетот на небото и земјата. Ренцов: поезијата тој “цвет откинат од смртта“.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Burger, Hotimir (1990) *Subjekt i subjektivnost*, Zagreb: Globus.
- Descartes, Rene (1996) *Meditations on First Philosophy*, Cambridge University Press.
- Deleuze, Gilles Felix Guattari (1972) *L'Anti-Œdipe*, Paris: Les Editions de Minuit.
- Јанарас, Христо (2009) *Личност и ерос*, Нови Сад: Беседа.
- Kant, Immanuel (1997) *Critique of Pure Reason*, Indianapolis: Hackett.
- Киркегор, Сьорен (1993) *Върху понятието за ирония*, Софија: Универзитетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Kjerkegor, Seren (1980) *Bolest na smrt*, Beograd: NIRO “Mladost”.
- Kierkegaard, Soren (1987) *Either – Or*, Princeton: Princeton University Press.
- Кјеркегор, Серен (2002) *Страх и дрхтање*, Београд: Плато.

- Лоски, Владимир (1998) *Догматика*, Скопје: Ѓаконија.
- Ниће, Фридрих (2003) *S one strane dobra i zla/Genealogija morala*, Beograd: Dereta.
- Рорти, Ричард (2001) *Контингентност, иронија и солидарност*, Скопје: Темплум.
- Spinoza, Benedict de (1994) *The Ethics and Other Works*, Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, Michel (1982) “On the Genealogy of Ethics”, in Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ed. L. Dreyfus and P. Rabinow, Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, Michel (2002) “Nietzsche, Genealogy, History”, in *Essential works of Michel Foucault 1954-1984: Aesthetics*, vol 2, ed. James D. Faubion, London: Penguin books.
- Foucault, Michel (2002) “The Subject and power”, in *Essential works of Michel Foucault 1954-1984: Power*, vol. 3, ed. James D. Faubion, London: Penguin books.
- Џепароски, Иван (2000) *Отпаде системот*, Скопје: Култура.