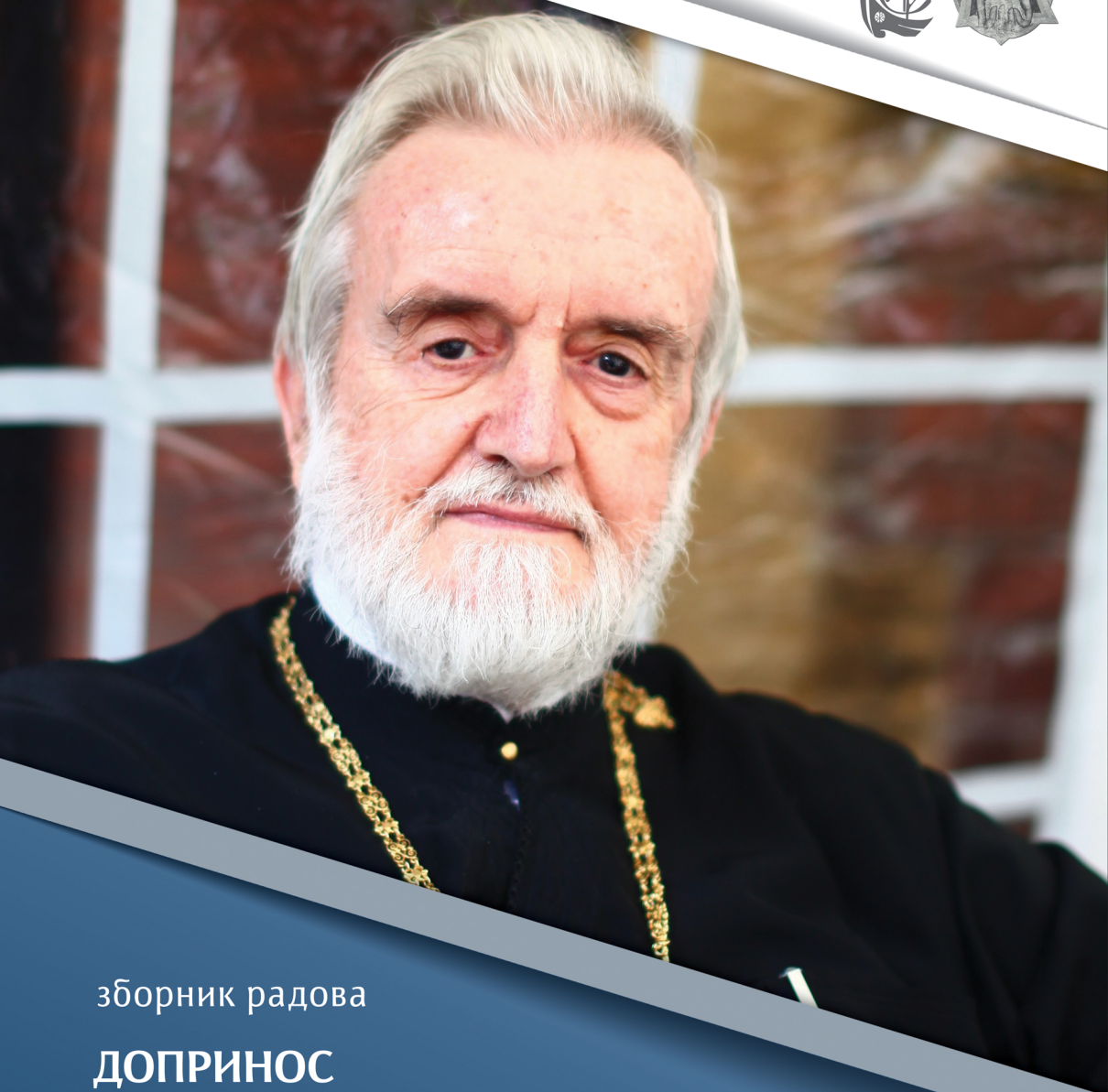




зборник радова

**ДОПРИНОС
МИТРОПОЛИТА ПЕРГАМСКОГ
ЈОВАНА (ЗИЗИЈУЛАСА)
САВРЕМЕНОМ
СИСТЕМАТСКОМ БОГОСЛОВЉУ**

Уредници:

Златко Матић

Александар Ђаковац

Раде Кисић

**ДОПРИНОС МИТРОПОЛИТА ПЕРГАМСКОГ
ЈОВАНА (ЗИЗИЈУЛАСА)
САВРЕМЕНОМ СИСТЕМАТСКОМ БОГОСЛОВЉУ**

Научни скуп – колоквијум

12. децембар 2023.

ЗБОРНИК РАДОВА

Уредници:

Злајко Мајић

Александар Ђаковац

Раде Кисић



Институт за Систематско богословље ПБФ УБ
Одбор за просвету и културу ЕПБ

Београд – Пожаревац

2024

ИЗДАВАЧИ

Институт за Систематско богословље
Православног богословског факултета Универзитета у Београду
Београд
isb.pbf.rs | isb@bfspc.bg.ac.rs

Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске
Пожаревац
sabornost.org | prosvetni.odbor@yahoo.com

Научни скуп – колоквијум

ДОПРИНОС МИТРОПОЛИТА ПЕРГАМСКОГ ЈОВАНА (ЗИЗИЈУЛАСА) САВРЕМЕНОМ СИСТЕМАТСКОМ БОГОСЛОВЉУ

одржан 12. децембра 2023.

ЗБОРНИК РАДОВА

УРЕДНИЦИ

Протођакон проф. др Златко Матић
Презвитер проф. др Александар Ђаковац
Проф. др Раде Кисић

ЗА ИЗДАВАЧА

Протојереј проф. др Зоран Ранковић, декан

ОРГАНИЗАЦИОНИ ОДБОР

Проф. др Дражен Перић
Универзитет у Београду, Православни богословски факултет
Проф. др Раде Кисић
Универзитет у Београду, Православни богословски факултет
Протођакон проф. др Предраг Петровић
Универзитет у Београду, Православни богословски факултет
Презвитер проф. др Александар Ђаковац
Универзитет у Београду, Православни богословски факултет
Протођакон проф. др Златко Матић
Универзитет у Београду, Православни богословски факултет
Небојша Стевановић
Универзитет у Београду, Православни богословски факултет (докторанд)

РЕЦЕНЗЕНТИ

Протођакон проф. др Предраг Петровић
Универзитет у Београду, Православни богословски факултет
Проф. др Свилен Тутеков
Универзитет у Великом Трнову, Богословски факултет
Др Мирко Благојевић, научни саветник
Институт за друштвених наука, Београд
Проф. др Душко Прелевић
Универзитет у Београду, Филозофски факултет

ISBN

978-86-7405-239-6

Садржај

Игнатије Мидић

Неопатристичка синтеза у делима
митрополита Јована (Зизијуласа) 5–32

Немања Величковић

Рецепција богословља митрополита Јована Зизијуласа
код српских теолога 33–42

Александар Ђаковац

Личност и суштина: Осврт на негативну рецепцију
теологије личности митрополита Јована Зизијуласа 43–66

Александар Глишовић

Приступ митрополита Јована Зизијуласа
еклисиолошком питању односа *једној* и *мношћива* 67–88

Златко Матић

Учење митрополита пергамског Јована (Зизијуласа)
о (де)смртности душе 89–98

Стефан Јовановић

Тело као икона Божја у антропологији
митрополита Јована Зизијуласа 99–111

Стефан Пејаковић

Бог и откривење — тријадологија у делима
митрополита Зизијуласа и Фридриха Шлајермахера 113–137

Раде Кисић

Саморазумевање Православне Цркве
у екуменском дијалогу 139–152

Небојша Стевановић

Путем богословско-онтолошке поставке теологије примата
у опусу митрополита Јована (Зизијуласа):
питање рецепције тријадолошке утемељености примата
пред изазовима у савременој
православној еклисиологији 153–181

Сања Стевановић

Теологија црквеног појања у богословљу
митрополита Јована Зизијуласа 183–197

УДК 271.2-1 Зизијулас Ј.
DOI: 10.46793/MitJovan23.005M

Игнатије Мидић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
ignatije@bfspc.bg.ac.rs

Неопатристичка синтеза у делима митрополита Јована (Зизијуласа)

Апстракт: Циљ истраживања огледа се у одговору на питање *методолошке ђерсијекџиве и ђристџуа* богословског опуса митрополита пергамског Јована (Зизијуласа) горућим онтолошким проблемима човека и света. У том контексту, смер рада започиње излагањем базичних поставки неопатристичке синтезе, методолошког приступа суштински иницираног у делима оца Георгија Флоровског. На тим основама, у раду се пружају конкретни примери примене неопатристичке синтезе у теологији пергамског архијереја, конципираној као неопатристичка синтеза. Стога, полазећи од основних ктисиолошких, тријадолошких, преко христолошких, до еклисиолошких и есхатолошких претпоставки теолошког дела Зизијуласа, фокус истраживања је усмерен ка пружању одговора на суштинско питање рада. Сви елементи истраживања теже ка томе да укажу на аутентичну и доследну примену неопатристичке синтезе, дефинисане опусом оца Георгија Флоровског, на нов и креативан начин у теологији пергамског митрополита.

Кључне речи: неопатристичка синтеза, митрополит пергамски Јован (Зизијулас), ктисиологија, тријадологија, христологија, еклисиологија, есхатологија, о. Георгије Флоровски.

Увод

Богословско дело блаженопочившег митрополита пергамског Јована (Зизијуласа) је богато, комплексно и дубокомислено. Дела митрополита обрађују многе теолошке проблеме и сви су они везани, како за живот Цркве, тако и за живот сваког човека и света у целини, али које није могуће све изнети у овом кратком реферату.

Међутим, оно што посебно карактерише теологију митрополита Јована и чини је новом у односу на, како древних отаца, тако и у односу на њему савремене теологе, то је његово наглашено интересовање за решавање онтолошких проблема, како за живот Цркве и савременог човека, тако и света у целини, јер се блаженопочивши митрополит Јован труди да покаже да се онтолошки проблеми човека и света једино могу решити у Христу и у Цркви, тачније у Христу као Цркви. И то чини на основу метода неопатристичке синтезе као једног од кључних у теологији великих древних отаца Цркве. Шта је то неопатристичка синтеза у теологији?

Средином прошлог века појавила се у православним теолошким круговима, и то махом руског порекла који су живели и деловали на Западу, а у вези са православном теологијом, парола „Натраг ка Светим оцима”. Идеја за ову врсту теологије дошла је на основу бављења светоотачким учењем западних теолога, јер су они први почели да се баве древним Светим оцима још у 19. веку. Касније су почеле да се појављују и међу православним богословима студије у вези са теологијом Светих отаца из периода неподељене Цркве, а све ради ослобођења православне теологије од утицаја схоластичке римокатоличке и протестантске теологије, чији утицај је назван и „Вавилонско ропство” православне теологије.¹ Ове студије су, међутим, под утицајем западних теолога, који су се бавили древним Светим оцима, приступале њима, искључиво са историјске тачке гледишта, и махом понављале учења древних Светих отаца користећи и преносећи масу цитата из њихових дела. Изучавање светоотачке теологије на овакав начин и од стране неких православних богослова створио је утисак да су дела древних Светих отаца музејски експонати које треба љубоморно чувати и понављати, што се и чинило у поствизантијском периоду за време турског ропства у махом великим православним манастирима и њиховим братствима.

Овакав приступ древној светоотачкој теологији изазвао је код неких православних богослова, и то пре свих код о. Георгија Флоровског, став да савремена теологија треба да се бави теологијом отаца, али у контексту савремених теолошких питања; јер управо је о. Георгије Флоровски инсистирао на повратку учењу древних

¹ Види Флоровски, 1991, стр. 103–107.

отаца међу православне богослове, што је и сам чинио², али је говорио да то не треба да буде пуко понављање исте, већ да је нама потребна „неопатристичка синтеза“ у савременој теологији. Међутим, овај појам може да има вишеструко значење. Његово суштинско значење, на коме је инсистирао о. Флоровски, је да „неопатристичка синтеза“ значи да теологија древних отаца Цркве треба да буде проучавана и тумачена као извор и образац за решавање савремених теолошких проблема и то са циљем како јединства Цркве Христове (као и јединства Истока и Запада), тако и христијанизације света који нас окружује и у коме живимо. Попут теологије Светих отаца која је, како је то тврдио о. Георгије, пре свега створена ради сузбијања јереси, тј. погрешних учења која су разједињавала Цркву, и самим тим имала за циљ јединство Цркве, и која је у дијалогу са ондашњим светом, пре свега са јелинизмом и јелинским погледом на свет и живот, створила хришћански поглед на свет кога је репрезентовала пре свега Црква, а затим и византијска култура.³ Уз ово тумачење треба додати и то да се теологија древних отаца увек бавила онтолошким проблемима човека и света, јер Свети оци су учили да би спасли људе, а не просто да би дефинисали своја размишљања и убеђења. Отуда, на основу мишљења о. Флоровског, и савремена теологија треба да се обраћа савременом човеку и то у контексту решења горепоменутих проблема, имајући свагда за основ теологију претходних Св. отаца. У ком односу стоји теологија блажене успомене митрополита пергамског Јована (Зизијуласа) са горе названом „неопатристичком синтезом“ у теологији?

Тумачење учења древних отаца Цркве у теологији митрополита пергамског и њено довођење у везу са онтолошким проблемима човека и света

Митрополит пергамски Јован, чији је учитељ био о. Г. Флоровски, што је и сам митрополит подвлачио и тиме се поносио, један

² Види Флоровски, 1997; Флоровски, 2008. Објављено и у едицији *Сабраних дела о. Георгија Флоровског* у издању Одбора за просвету и културу Епархије браничевске, томови 20–25.

³ Види Ζηζιουλας, 1997, стр. 13–26. Превод са јелинског јрм. Максим (Васиљевић): *Зизијулас, 2002δ, стр. 35–48, као и у едицији Сабраних дела о. Георгија Флоровског* у издању Одбора за просвету и културу Епархије браничевске.

је од ретких новијих теолога који је усвојио правац о. Г. Флоровског и своју теологију конципирао као „неопатристичку синтезу”. Он је такође инсистирао на теологији древних отаца као извору и основи на основу које треба мерити и решавати савремене теолошке проблеме који постоје како у православној Цркви, тако и у свету. Међутим, оно што чини суштину теологије почившег митрополита је интензивно бављење онтолошким проблемима човека и света. Отуда је митрополит у својим студијама инсистирао на томе да се на основу светоотачке теологије изгради теологија која ће се бавити, пре свега, онтолошким проблемима и изазовима савременог човека и света и на њих одговарати. Исто онако како су то чинили и древни Свети оци, почевши од апостола, у односу на своје савременике, јер сама суштина теологије, као и њена улога у историји, је за митрополита Јована пре свега у томе што она третира онтолошка питања како човека, тако и света у целини, што се и види код великих отаца древне Цркве, па стога и савремена теологија треба да следује овај пут. Који су то онтолошки проблеми човека и света на које почивши митрополит посебно обраћа пажњу и на њих одговара? То су пре свега проблем смрти, затим слободе као и личности, а у овом контексту и други проблеми. У та онтолошка питања спада и питање јединства Цркве како на помесном тако и на васељенском нивоу (јединство између подељених Источне и Западне Цркве). Јер, само разједињење Цркве указује на смрт која није ништа друго до разједињење, распадање једног целовитог организма.

Пре него што пређемо на конкретно бављење митрополита Јована раније поменути онтолошким проблемима, желимо да укажемо на још једну специфичност у теологији митрополита Јована (Зизијуласа). У контексту сагледавања и решавања онтолошких проблема човека и света из перспективе светоотачког богословља, митрополит се посебно интересовао и за **литургијско искуство**, тј. за литургијско виђење постојања човека и света. Следујући тврђењу Светог Максима Исповедника да истинско постојање човека и света није њихово прошло нити садашње стање, већ њихово стање у будућем веку⁴, а да је Литургија, по учењу Светих отаца, коме следи и митрополит пергамски, откривење и икона тог

⁴ Види Св. Максим Исповедник, PG 4, 137.

будућег стања творевине (тј. Царства Божјег),⁵ она је за њега самим тим и једино мерило истинског начина живота како човека, тако и света сад и овде у историји. Речју, и он је следећући Светим оцима, као нпр. Игнатију Богоносцу, у Литургији као догађају видео „лек за бесмртност”⁶, односно видео је образац живота за човека сваке епохе, па и савременог, којим се човек „уподобљава Богу” и превазилази смрт.

Такође сматрам да овде треба нагласити и то да је митрополит Јован у својој теологији као ретко ко од новијих теолога, направио и синтезу између теологије и живота. Отуда је он био велики критичар схоластичког богословља и њему је противстављао светоотачко и то из периода неподељене Цркве, наглашавајући да схоластичко богословље нема никакве везе са животом и животним проблемима како Цркве, тако и савременог човека⁷, што није случај са светоотачком теологијом. За разлику од схоластичке теологије, која је ове две области тотално раздвојила и теологију свела на логично, односно рационално размишљање, митрополит је инсистирао на теологији која се темељи на заједници с Богом, односно на личном сусрету с Њим. Тај лични сусрет се не темељи на разуму, већ пре свега на слободи, на љубави. Отуда је извор за његову теологију, поред учења древних отаца Цркве и Свете Евхаристије и подвижништво, што је редак случај код других богослова. На овај начин блаженопочивши митрополит је постао нови

⁵ Види Зизијулас, 2002а, стр. 23–87.

⁶ Види Св. Игнатије Антиохијски, *Ефесцима*, 20.

⁷ Такође, а у вези са схоластичком теологијом, био је против поделе богословља на посебне делове (космологију, тријадологију, христологију, пневматологију и тс.), коју је направила схоластика, посебно зато што ове области немају у схоластици никаквих додирних тачака међу собом, и стално је наглашавао да је њихово јединство предуслов за разумевање теологије древних отаца, као и за усклађивање источне и западне теологије, а све у циљу поновног остварења јединства Цркве Христове каква је она била све до великог раскола. Отуда је наглашавао да је божанска Икономија недељива и да се ниједна богословска проблематика не може разумети ни решити без укључивања и свих осталих. Отуда су његове студије на различите теолошке теме биле, између осталог, и исправке и допуне како православних, тако и инославних богословских ставова, управо на основу неподељености божанске Икономије спасења. Примера ради, често је наглашавао јединство христологије и пневматологије, указујући на последице тог јединства по еклисиологију.

учитељ Цркве (Свети отац) чија теологија се наставља на теологију древних отаца, али је истовремено креативна и нова јер се бави пре свега онтолошким проблемима савременог човека и света виђених из есхатолошке перспективе.

Истовремено, митрополит полемише на основу светоотачког богословља, и са другим и другачијим виђењима постојања света и човека и то не само са теолошким виђењима, већ и са философским, особито у контексту онтологије, и то пре свега са старојелинском философијом, а преко ње и са новијом, будући да је сматрао да је савремена философија у великој мери идентична у односу на старојелинско виђење онтологије, тј. постојања.⁸ На овај начин митрополит је доводио теологију у дијалог са науком.

Дакле, „неопатристичка синтеза”, која је доминантна у делима блаженопочившег митрополита пергамског, као што ћемо показати, а што нажалост није случај са богословљем новијих теолога, бави се, пре свега, светоотачким богословљем у контексту онтолошких проблема човека и света и на њих даје одговоре. Како види бивши митрополит Јован ове проблеме, одакле они потичу и на који начин се могу решити? Да почнемо најпре са проблемом смрти. Шта је смрт и откуд она у свету?

Учење митрополита пергамског о постојању света и човека

Оно што представља основ светоотачке теологије, поред учења о Христу и о Богу који је Света Тројица, а на чему су инсистирали апостоли и најранији Свети оци у сусрету са многобошцима, а посебно са старојелинским погледом на свет, јесте учење о постојању света. На основу библијског сведочанства које често наводи и митрополит Јован, Свети оци су учили да је Бог створио сва бића из небића. То значи да свет није вечан. Он има свој апсолутни почетак постојања. Једино је Бог вечан зато што је нестворен. Пре него што је Бог створио свет, није постојало ништа. Постојао је само Бог. За разлику од старојелинског схватања постојања света које учи да је свет вечан, а самим тим и постоји нужно и непроменљиво, библијско виђење постојања света, на коме инсистира и

⁸ Види Ζηζιουλας, 2018.

митрополит, указује на то да је свет плод слободе Божје. Јер стварање света ни из чега, подразумева да Бог постоји независно од света, тј. постоји слободно, и да је у једном тренутку кад је то сам усхтео, створио свет.

На овај начин, тј. на основу библијског схватања постојања света, хришћански учитељи су одвојили постојање Бога од постојања света. Бог и свет су две различите реалности. Бог је нестворен, вечан, док је свет створен, тј. пре него што га је Бог створио, није постојао. За разлику од старојелинског схватања које је инсистирало на томе да су свет и Бог једна иста реалност и зато је свет вечан јер је Бог вечан, Свети оци су раздвојили Бога и свет. Ова раздвојеност Бога и света могућа је само уколико је Бог слободно биће у свом постојању. У противном, да Бог постоји по нужности своје природе, тада би, чак и онда кад хришћански учитељи говоре о томе да је Бог творац света (какав је био случај са Оригеном), свет постојао вечно и нужно. Био би савечан Богу, тј. Бог и свет би били једно, јер ако је Бог творац по природи, а није слободан у тој својој делатности, онда је он вечни творац, а самим тим је и његова творевина вечна и на овај начин свет и Бог су неодвојиви, тј. они су једно. Из библијског учења о стварању света, међутим, први и основни закључак јесте да је Бог апсолутно други у односу на свет и да постоји независно од света. Бог и свет нису исте природе.

Друго, свет је творевина Божја и плод је слободе Божје. Постојање света апсолутно зависи од воље, од слободе Божје. Творевина не постоји сама по себи. Њен основ постојања је слобода Божја. С дуге стране, ако је стварање света ни из чега плод слободе Божје, онда то подразумева и то да је постојање света дар Божји. То значи да и свет не постоји по нужности, већ на основу слободе Божје. Отуда свет се може мењати, може да постоји, али и да не постоји, све у зависности од воље, слободе Божје. Наравно, постојање света после његовог стварања зависи и од слободе света, односно човека, али о томе ћемо говорити касније. Све ово произлази као тумачење и закључак библијског и светоотачког погледа на свет кога је Бог створио слободно ни из чега.

Следујући овом учењу, митрополит Јован је најпре указао на последице створености света по његову онтологију, тј. постојање, а затим је на њих и одговарао градећи тако сопствени теолошки

стил. Које су онтолошке последице створености света ни из чега по сами свет? Шта нам о овоме говори почивши митрополит пергамски Јован? Након тога ћемо видети на који начин свет може постојати вечно, као и то у којој мери зависи постојање света, не само од Бога, већ и од човека.

Свет је смртан по природи зато што је створен ни из чега

Сва створена бића су створена ни из чега. Бог није створио бића из своје природе, нити пак из било које претпостојеће вечне природе. Створио их је ни из чега. Ово има за последицу то да је створени свет смртан по природи. По речима Светог Атанасија Великог, „природа створених бића је некадашње небиће”.⁹ Смрт у природи је, дакле, за Свете оце, као и за почившег митрополита¹⁰, пре свега последица створености бића из небића. На основу раније наведеног, јасан је закључак да су створена бића смртна, пре свега зато што су створена ни из чега. Речју, створени свет постоји, односно сва створена бића постоје, али на такав начин који их истовремено води ка смрти, ка ништавилу. Живот и смрт су две стране једне те исте медаље за створени свет.

На основу реченог следи закључак да је смрт потенцијална опасност враћања створених бића у небиће из кога су и створена.¹¹ За разлику од старогрчке философије, коју у великој мери следи и савремена философија и наука, која види свет као вечан по природи, те отуда и смрт конкретних бића види само као промену форме природе, Св. оци, а такође и митрополит Зизијулас, виде смрт као опасност од непостојања, како конкретних бића, тако и света у целини. Ово најбоље потврђује искуство смрти једне наше вољене личности. Када умре једна наша вољена личност, онда имамо осећање да ње више апсолутно нема. Једино на основу овог искуства откривамо сву трагедију смрти као ништавила. Речју, сва створена бића, као и свет у целини су, по учењу митрополита Јована, смртна по природи зато што су створена ни из чега, као и то да је смрт опасност од враћања створених бића у ништавило. Међутим, Бог

⁹ Види Св. Атанасије Велики, *О овајлоћењу Сина Божјеј*.

¹⁰ Види Зизијулас, 2018.

¹¹ Види Св. Максим Исповедник, *О различитим ајоријама*, 9.

није створио бића да би се она вратила у небиће, да би умрла. Бог је створио свет слободно, из љубави, што значи да га је створио да живи, а не да умре. На који начин свет може да превазиђе смрт иако је по природи смртан? Шта је о овоме говорио блажене успомене бивши митрополит пергамски Јован (Зизијулас)?

На основу описа стварања које нам даје Свето писмо, Бог је на крају стварања створио човека по икони и подобју своме (в. 1Мој 1, 26). Икону Божју у човеку су Свети оци поистоветили са слободом. „Бог је слободно биће и човек као икона Божја је слободно биће”, каже Свети Григорије Ниски. У контексту стварања човека митрополит Јован указује на то да је човеку дата слобода како би остварио слободну заједницу с Богом и тако и он и целокупна творевина живели вечно; јер Бог је створивши човека сву творевину ставио под његову власт (в. 1Мој 1, 26–28). Речју, Бог је створио човека слободним са циљем да се човек сједини с Богом, а преко њега и сва творевина. На овај начин, у заједници слободе с Богом човек би се уподобио Богу, каже митрополит пергамски; постојао би слично Божјем постојању. Постао би део личних односа Свете Тројице и постао би бесмртан, а преко њега и сва остала природа би превазишла смрт. Створени свет би преко човека превазишао смрт и живео вечно, упркос томе што је по природи смртан. Речју, у слободној заједници с Богом човек и целокупни свет би превазишли смрт и свет би постојао као различита и бесмртна личност. Подобно постојању Свете Тројице. Међутим, да бисмо ово разумели, потребно је да видимо шта су нам Свети оци и митрополит Јован говорили о постојању Божјем; јер је учење Светих отаца о Богу, коме следује и митрополит Јован, кључно за њега будући да из овог учења он црпи одговоре и на онтолошке проблеме човека, јер је човек икона Божја. Како објашњава уснули у Господу митрополит Јован учење отаца о постојању Бога и у ком односу стоји ово учење са превазилажењем проблема смрти за човека и свет у целини?

Учење митрополита пергамског о Богу који је Света Тројица (Онтологија заједништва)

Бог у кога верујемо на основу библијског сведочанства је Један и у исто време Света Тројица: Отац, Син и Свети Дух. Ово је новозаветна вера у Бога коју нам је открио Господ Исус Христос. У

библијским сведочанствима Старог завета, тј. пре доласка Христа, иако се не говори о Богу као Светој Тројици, врло често се говори о Богу и у једнини и у множини. Дакле, вера у Бога који је Један а Света Тројица је присутна, иако не сасвим јасно и у Старом завету. Иако је, дакле, библијска вера у Бога искључиво монотеистичка, она ниједног тренутка не доводи у питање постојање и откривење Бога као Свете Тројице.

Међутим, оно што је за прве хришћане јеврејског порекла било сасвим нормално — да је Бог Један, а у исто време Света Тројица, за народе којима је проповедано хришћанство ово учење о Богу је било скоро несхватљиво. За старе Јелине, као и за друге народе, као што су Латини и други, један и многи нису исте категорије. Или је Један или су многи. Отуда су ови народи веровали или у много богова или пак у једнога. Задатак који су имали каснији Свети оци је био управо тај да објасне незнабошцима библијску веру у Бога, тј. како је Бог Један а у исто време Света Тројица. Речју, потребно је било објашњење да су и Бог Отац Бог, и Син Бог и Свети Дух Бог, али опет да нису три бога, већ Један Бог. Митрополит Јован је то објашњење сматрао кључним, не само за разумевање Божјег постојања, већ и за свеукупну теологију, а посебно за разумевање онтологије као и појма личности човека и његових егзистенцијалних проблема, тј. његовог постојања или непостојања. На који начин су каснији Свети оци решили овај проблем и приближили библијску веру у Једнога Бога који је Тројица небиблијским народима? Шта нам о овоме говори митрополит Јован?

Учење о постојању Божјем почившег митрополита темељи се, пре свега, на библијским сведочанствима, а посебно на учењу Кападокијских отаца — Василија Великог, Григорија Богослова и Светог Григорија Ниског о Богу. Да би објаснили то како је Бог Света Тројица а у исто време и Један, поменути Свети оци су као почетну тачку свога учења о Богу поставили, како то истиче митрополит, разликовање ипостаси и природе у Богу и поистоветили су Оца, Сина и Светог Духа са Ипостасима у односу на природу. Кападокијски оци су Бога схватили као Свету Тројицу, тј. као три конкретне ипостаси, као три конкретна бића која имају једну исту божанску природу. Бог Отац и Син и Свети Дух су три ипостаси једне и исте божанске природе. За разлику од старих грчких философа који су постојање поистовећивали са безличном природом, Свети

оци су говорили да „природа никад не постоји гола, већ само као конкретно биће”, као конкретна ипостас (Свети Василије Велики). Примера ради, људска природа искључиво постоји као конкретни људи, Марко, Јован, Марија и други, тј. као конкретне људске ипостаси. Отуда су поменути Свети оци, следејући библијским сведочанствима о Богу, Једног Бога поистовећивали са конкретним ипостасима — са Оцем, Сином и Светим Духом, који имају једну и нераздељиву природу. Међутим, питање које се постављало међу онима којима је проповедан Бог као Света Тројица јесте: на који начин је Бог Један, ако су и Отац и Син и Свети Дух Бог?

Одговарајући на горе постављено питање, Кападокијци су направили још један корак даље у односу на своје претходнике који су се такође бавили питањем Бога, а на чему посебно инсистира митрополит Јован, тако што су поистоветили ипостас са личношћу. О постојању личности су говорили како стари јелински философи, тако и Латини, али личност је за њих била или личина, или маска, или пак улога. Она је поистовећивана са улогом коју човек игра у односу на другог или пак на државу, или са маском коју су носили глумци у позоришту покривајући лице да не би били препознати од богова и били кажњени, будући да су их глумци исмевали током позоришне представе. Речју, личност као појам је постојала и у старогрчкој философији, али она никад није имала онтолошку садржину. Личност је, дакле, означавала маску или улогу коју игра један човек у односу на друге, али се та улога или маска не тиче његовог постојања. Свети оци Кападокијци су, међутим, личности, тј. идентитету који се темељи на односу са другим дали онтолошки садржај тиме што су личност поистоветили са ипостаси. Тако је личност конкретно биће, ипостас, али које своје постојање темељи на односу са другим. Свети Григорије Богослов ово потврђује кад поставља питање: шта означава име Отац, суштину или енергију? Нити суштину, нити енергију, одговара он, него **однос** и у каквом односу стоји са Сином. Дакле, уколико је Бог Отац конкретна ипостас, онда његово постојање подразумева и постојање најмање Сина и однос са њим. Јер ако нема Сина, коме је Отац? Тада нема ни Оца. Исти је случај и са Сином и Светим Духом. Однос међу личностима Свете Тројице није другостепеног значаја у односу на постојање. Не постоји прво Отац па он накнадно рађа Сина, тј. ступа у однос са Сином. Напротив, Бог Отац једино постоји у

односу са Сином кога рађа и Духом кога исходи. Исти случај је и са Сином и Духом који вечно постоје и истовремено су то што јесу захваљујући слободном односу са Оцем. На овај начин су Свети оци, а на основу њиховог тумачења од стране митрополита Јована, биће Бога поистоветили са односом, са заједницом.

Дакле, на основу постојања Бога који је Света Тројица личност је постојеће, конкретно, вечно и непоновљиво биће, по речима митрополита, једино у односу, у заједници са другом личношћу. Ниједна личност Свете Тројице не постоји сама без постојања друге личности и односа, тј. заједнице с њом. Једна личност сама, једнако је ниједна личност, каже митрополит пергамски. Истовремено из односа, тј. из заједнице, личност црпи и свој различит и непоновљив идентитет. Бог Отац је вечно постојећа и конкретна личност = Отац, само у односу, у заједници са Сином и Духом, који су такође вечне и непоновљиве личности само у односу, у слободној заједници с Оцем.¹²

Истовремено, Свети оци су инсистирали на томе да је Бог Отац начело божанства и гарант јединства Свете Тројице. Бог Отац чини Свету Тројицу Једним Богом. Један Бог је на основу библијских сведочанстава, а затим и за оце Цркве, пре свега Отац, али је Он истовремено и Тројица јер има и Сина и Духа. Да би ово објаснили, они су увели узрок у постојању Божјем, а то је Отац. На овом сегменту је јако инсистирао и почивши митрополит. Један Бог је за њега, а на основу библијског сведочанства, Бог Отац; јер природа не може постојати без ипостаси, тј. „гола”. Наравно, ни ипостас не постоји без природе, али је ипостас, личност та која чини природу постојећом. Зашто је ово било толико битно за почившег митрополита?

Учење отаца, коме следи и наш митрополит, да је узрок Божјег постојања личност Оца, а не божанска природа, указује пре свега на то, како објашњава митрополит, да је овакав начин божјег постојања постојање у слободи. Како се то види? Отац је тај који рађа Сина и исходи Светог Духа. Син и Дух нису продукт божанске суштине и њених закона, већ ипостаси, личности Оца. Бог Отац слободно рађа Сина и исходи Светог Духа. Будући да Отац никад не постоји без Сина и Духа, онда то значи да Бог Отац слободно

¹² Види Зизијулас, 1985, стр. 17–40.

рађајући Сина и исходећи Духа и сâм слободно постоји. То значи да Бог Отац жели и постоји и ту своју слободу постојања изражава тако што рађа Сина и исходи Духа, тј. изражава је као заједницу са Сином и Духом, тј. као љубав према Сину и Духу; јер ако Отац слободно рађа Сина и исходи Светог Духа и на овај начин вечно постоји, јесте Отац, онда је постојање Божје израз слободе. Исти је случај и са Сином и Духом, који слободно желе заједницу са Оцем и на овај начин вечно постоје и јесу то што јесу: Син и Дух. У противном, да Света Тројица постоји као плод божанске природе, онда би божанске личности постојале по нужности природе и биле би неслободне у свом постојању, што није богодолично. Јер Бог је Бог ако постоји вечно и ако је апсолутно слободан у свом постојању, тј. уколико његово постојање није плод никакве нужности, већ искључиво његове воље.¹³ Дакле, Један Бог као Света Тројица је апсолутно слободан и његова слобода, која се изражава као заједница личности, се поистовећује са бићем, са постојањем.

На исти начин митрополит Јован објашњава и то да је Бог љубав. Љубав Божја није продукт природе, нити је психолошка категорија, нити осећање, већ сâмо биће Божје, његов начин постојања без ког (начина) нема ни постојања. Бог Отац из љубави рађа Сина и исходи Светог Духа, односно Он своју слободу пројављује тако што рађа Сина и исходи Духа, тј. као љубав према Сину и Духу и тако вечно постоји. Такође и Син и Дух своју слободу изражавају као љубав према Оцу и тако вечно постоје. Отуда је Бог љубав и ово име изражава сâмо биће Бога, тј. начин његовог постојања који је заједница у слободи.

Овај начин постојања личности Свете Тројице који се темељи на њиховом слободном међусобном односу указује и на то да су оне нераздељиве, али и несливене, што самим тим значи да је Бог Један и у исто време Тројица. Међутим, Бог Отац је тај који чини Свету Тројицу Једним Богом; јер ако нема Оца, онда нема ни Сина ни Духа. У исто време личности Свете Тројице су конкретне и различите. Различитост личности, као и њихово конкретно постојање темељи се на односу, на заједници са другом личношћу.

¹³ Колико је слобода важна за постојање, почивши митрополит је илустровао примером младића који пита своје родитеље: зашто сте ме родили кад ме нисте питали?

Свака личност Свете Тројице постоји и различита је, јесте то што јесте, само у заједници са другом личношћу. Отац је вечни Отац у односу на Сина кога рађа и Духа кога исходи. Исти је случај и са Сином и Духом. И Син и Дух су то што јесу, различите личности у односу на Оца. Син је Син зато што се рађа од Оца, док је Дух посебна личност у односу на исхођење од Оца. На овај начин Света Тројица су Један Бог, не престајући да је Света Тројица.

На основу горе изнетог светоотачког учења о Богу који је Света Тројица, коме следи и које објашњава и митрополит, закључујемо да постојање Божје не зависи од природе која је вечна (какав је случај код многих савремених, особито западних теолога), већ од Личности. Што се пак тиче онтологије личности, за разлику од старих јелинских философа, али и од многих савремених, који природу виде као једино постојећу, док су личности пролазне, тј. без онтолошког садржаја, митрополит инсистира на томе да се никакво постојање не остварује мимо личности. Не постоји безлична природа. С друге стране, а за разлику од савременог философског схватања личности, а у великој мери и теолошког, које личност виде као индивидуу и независну јединку у односу на постојање другог, митрополит Јован личност поистовећује са односом са другом личношћу. Једна личност је за њега ниједна личност. Да би постојала, треба да је у односу са другом личношћу и тај однос треба да буде однос слободе, тј. да је плод слободне заједнице једног бића са другим. Ова заједница истовремено обезбеђује постојање личности, али и различитост сваке личности. Отац постоји вечно и јесте Отац у односу, у заједници са Сином и Духом и Син и Дух су вечно постојећи и јесу то што јесу, различите и непоновљиве личности, у заједници слободе са Богом Оцем и међу собом. Постојање је, дакле, поистовећено са заједницом која зависи од личности и та заједница, односно личност, чини природу да постоји.¹⁴ У каквој вези стоји ово учење о Богу са постојањем како човека, тако и осталих створених бића?

¹⁴ Види Zizioulas, 1997.

Творевина може да постоји једино у заједници слободе с Богом

Већ смо нагласили, а што би требало овде још једном истаћи, то је да постојање како за Свете оце Кападокијце, тако и за митрополита Јована, није плод природе и њених закона, већ слободе личности која се пројављује као однос са другим. За разлику од оваквог виђења постојања, у онтологији других богослова (посебно западних) који су и у већини, постојање се темељи на природи. Отуда они тврде да је Бог створио човека бесмртним по природи, мислећи ту пре свега на бесмртну душу, и на њој темеље вечно постојање човека, а не на личности, односно не на слободној заједници човека с Богом. Спасење човека се, за ове богослове, не остварује у заједници с Богом, тј. оно се не тиче самог постојања човека, јер човек самим стварањем има вечно постојање, хтео он то или не, већ је оно етичке природе и третира се као награда или казна Божја, тј. зависи од испуњења божанских или етичких норми, или њиховог неиспуњења. Блаженопочивши митрополит је полемисао са овом врстом онтологије која се заснива на бесмртности душе по природи, говорећи да то значи да је Бог стварајући човека као бесмртну душу створио другог бога поред себе?! Бог је бесмртан по природи зато што је нестворен, а и човек је бесмртан иако је створен?! То је, сложићемо се, парадоксално. Што се пак тиче остварења спасења човека испуњењем моралних и божанских заповести мимо заједнице са Богом, митрополит је наводио пример старозаветних праведника, да се они нису могли спасти, тј. нису могли да превазиђу смрт, пре него што дође Месија, Христос, тј. пре него што Син Божји сиђе у свет и сједини са собом створену природу, без обзира на то што су испуњавали божанске и етичке норме и били праведни. Старозаветни праведници су и сами очекивали Христа и били су свесни тога да без Христа, тј. без силаска Бога у свет и сједињење с њим, нема вечног живота. То значи да је бесмртност постојања плод заједнице створене природе с Богом, а не просто испуњење Божјих заповести, односно етичке природе. Превазилажење проблема смрти и вечни живот за створену природу може се остварити уколико човек као слободно биће своју слободу пројави као заједницу с Богом, као љубав према Богу.

Истовремено у заједници с Богом преко човека и сва остала створена природа би превазишла смрт и постојала би вечно и истовремено би остала различитом у односу на Бога. Створена природа не би постала нестворена, већ би остала створена, али би у сједињењу с Богом живела вечно; јер, ако имамо у виду да Свето писмо Старог завета говори да је човек у природној вези са целокупном створеном природом јер је створен од земље (в. 1Мој 1, 25), од које су створена и сва остала бића, онда нас стварање човека упућује на то да је он створен не само њега ради, већ ради вечног постојања читаве творевине. Да је први човек Адам испунио назначење Божје, тј. да је своју слободу пројавио као заједницу с Богом, створени свет би се преко човека сјединио с Богом и тако би превазишао смрт. Дакле, иако су човек и свет створени ни из чега и зато су смртни по природи, они су могли да превазиђу смрт и живе, само да је човек желео и остварио слободну заједницу са Богом. Зато што, као што смо већ нагласили, постојање није плод природе и њених закона, већ личности, односно слободе која се изражава као заједница с другом личношћу, односно као љубав, и то пре свега с Богом, кад се ради о створеној природи.

Ово потврђује и Свети Максим Исповедник, а њему верно следује и митрополит пергамски кад говори о томе да је све створено у Христу и за Христа. По речима Светог Максима Исповедника Тајна Христова, односно сједињење творевине преко човека са Сином Божјим, је „предзамишљени циљ” због кога је Бог и створио свет и човека. Речју, сједињење Сина Божјег и човека морало је да се догоди (и да Адам није погрешно), просто због тога што створена природа не може да постоји мимо сједињења са Богом. Да је први човек Адам остварио заједницу са Богом, он би постао Христос. Ова истина нам је откривена и остварена у Христу Сину Божјем који је постао човек, што ћемо касније и видети.

Сједињење човека са Богом, говорио је блаженопочивши митрополит, није могло да се оствари само људским напорима, већ пре свега силаском Бога, тј. Сина Божјег до човека. Човек је ограничено биће и није могао да се сједини с Богом пре него што се Бог сам открије и дође у свет. Посебно то човек није могао да оствари после пада. Наравно, и човек је то требало слободно да прихвати, као што се то десило касније приликом оваплоћења Христовог, о чему ћемо касније говорити. Први човек Адам, међутим, није

испунио Божју жељу и очекивање. Уместо да жели да се сједини с Богом, који је и сâм то желео, и да тако и човек и сва остала природа остваре сједињење с Богом и превазиђу смрт, Адам је то одбио и сјединио се са створеном природом. Последица тога је била та да је смрт постала доминантна реалност створеног света. Човек и свет су овим чином (првог човека) кренули уместо ка превазилажењу смрти и ка бесмртности, ка небићу. Међутим, Бог није допустио да његова творевина, коју је из љубави створио, заврши у ништавилу. Хтео је да она вечно живи и у том циљу нашао је нови начин остварења свог плана, али је циљ остао непромењен: да се творевина сједини с Богом и да живи вечно. Који је то нови начин преко кога се остварује Божји план о творевини? Шта нам о томе говори митрополит пергамски Јован?

Тајна Христова и проблем смрти

Већ смо нагласили, али би требало овде још једном истаћи, да постојање како за Свете оце Кападокијце, тако и за митрополита Јована, није плод природе и њених закона, већ слободе личности која се пројављује као однос са другим. У контексту превазилажења проблема смрти и вечног живота за створену природу, то се може остварити уколико човек као слободно биће своју слободу пројави као заједницу с Богом, као љубав према Богу. Будући да је човек у јединству са целокупном створеном природом, ово јединство човека с Богом имало би као последицу бесмртни живот за читав створени свет.

И после одбијања првог човека Адама да се сједини с Богом, Бог није одустао од свог првобитног плана да његова творевина живи вечно кроз заједницу човека с Њим. Пронашао је нови начин остварења плана, а то је оваплоћење Сина Божјег, Христа. Када се навршила пуноћа времена, Бог је послао свог Сина у свет који се сјединио са творевином и постао човек — Богочовек. Сам силазак Сина Божјег у свет и његово очовечење, тј. сједињење са творевином, је пре свега дело Божје; јер сам човек није могао да се уздигне до Бога и сједини се с Њим. Но, оно није могло да се деси без човека и његовог слободног пристанка. Управо онако како је Бог зажеleo да се деси кад је створио првог човека слободним. На ово указује и његово зачеће од Марије Дјеве, односно Богородичин

претходни разговор са изаслаником Божјим. Бог пита Богородицу да ли она жели да роди Сина Божјег спаситеља света (в. Лк 1, 38). Света Дјева слободно пристаје да роди Сина Божјег као човека и да се на овај начин оствари првобитна замисао Бога Оца, тј. Свете Тројице, да Бог (Син Божји) сиђе и да се творевина преко човека слободно сједини са Њим и да тако живи вечно.

Очовечењем Сина Божјег остварена је првобитна жеља Бога да се створена природа сједини с Њим преко човека и да тако превазиђе смрт. Христос је постао Нови Адам не престајући да буде Бог, тј. постао је Богочовек и посредник између створеног света и Бога. На овај начин је Бог, по речима Светог Максима, али и митрополита Јована, остварио првобитно замишљени циљ о творевини, да створена природа у јединству с Богом, са Сином Божјим, а преко човека, иако смртна, превазиђе смрт и живи вечно; што је показало и васкрсење Христово из мртвих. Међутим, да би нас ослободио смрти, Христос је умро. Зашто је било потребно да Христос умре да би нас ослободио смрти? Шта је о овоме говорио митрополит Јован?

Сједињење божанске са људском природом остварено је у личности Сина Божјег. Две природе, божанска и човечанска, сјединиле су се у једној личности Сина Божјег „нераздељиво, али и несливено”. У Христу су две природе, али је једна личност, Личност Сина Божјег. Христос је постао савршени човек, као што је остао и савршени Бог — Син Божји и после очовечења, зато што је у њему једна личност, личност Сина Божјег; јер је људска природа, коју је Христу подарила Пресвета Дјева Марија, уличносна, уипостазирана у ипостас, у личност Сина Божјег.¹⁵ Божанска и људска природа у Христу су се сјединиле у личности Сина Божјег посредством Светог Духа, тако да су и после сједињења сачувале своја природна својства. Сва својства, како божанске, тако и људске природе су се пројављивала у једној личности и кроз једну личност Сина Божјег, тј. у Христу. Међутим, пад првог човека је довео до тога да је смрт створене природе, а самим тим и људске, као потенција постала реалност. То је имало као последицу по Тајну Христову то да је сада Син Божји — Христос требало да умре да би нас спасао од

¹⁵ Види Ζηζιούλας, 1982, стр. 9–20. Превод са грчког Јелена Фемић-Касапис: Зизијулас, 2011, стр. 267–303.

смрти; јер узевши створену природу у своју личност, он је тиме узео смрт, будући да је смрт после пада Адама постала реалност створене природе, што се иначе не би десило да није било пада. Да се Адам сјединио с Богом, смрти не би било. Господ Христос је чинио чуда и тиме показивао своје божанство, али је и плакао и гладовао и на крају и искусио смрт, што је својство људске природе у њему.

Међутим, и поред тога што је Христос узео смртну људску природу у своју личност и постао смртан као и сви људи, он је добровољно умро. Христос је могао и да не умре као што је могао и да се не роди као човек. Међутим, тиме што се оваплотио, што је претрпео страшна страдања и на крају смрт, Христос је и као Син Божји и као човек, а не само као Син Божји, показао своју безграничну љубав како према Богу Оцу, тако и према нама људима и целом свету, потврдивши ту љубав смрћу. Христос је показао да је њему најважнија заједница с Богом Оцем, а затим и са творевином, па и по цену смрти. Речју, Христос је умро из љубави према Оцу, као и према нама, тј. испуњавајући вољу Оца који је хтео да нас спасе од смрти. Такође, и Бог Отац је показао љубав према Христу, а самим тим и према човеку у Христу, васкрснувши га из мртвих Духом Светим (уп. Дап 2, 24; 13, 30–34) и на овај начин је створена природа превазишла смрт у Христу. Христос је умро да би нас ослободио смрти због пада првог човека, односно због његовог одбијања да оствари заједницу с Богом, што се иначе не би десило Христу да први Адам није одбио заједницу с Богом, тј. да није пао. Тајна Христова би се остварила независно од пада првог човека, јер је то јединство творевине с Богом преко човека без чега творевина не би могла да живи, али да није било пада, не би било ни страдања Христа.

Будући да је сада посредник између света и Бога постао Христос Богочовек као „Нови Адам” и једини извор бесмртности, једини начин превазилажења смрти за сваког човека, као и за свет у целини, јесте његово сједињење, тј. заједница са Христом као новим Адамом. На који начин се то може остварити?

Крштење и Литургија као сједињење човека с Богом у Христу

Као што смо видели, Син Божји се сјединио са творевином посредством Светог Духа, као и слободним пристанком човека (Марије Дјеве). Сваки човек такође може да се сједини са Богом Христом и да на тај начин превазиђе смрт посредством Светог Духа ако то и сам слободно жели. И то се остварује у Тајни крштења. У крштењу се човек сједињује са Христом посредством Светог Духа до поистовећења са Христом и на тај начин превазилази смрт.

Међутим, кроз крштење, тј. кроз сједињење човека са Христом, Дух Свети гради заједницу многих у Христу; гради Цркву. Тачније, гради литургијску заједницу. Кроз крштење Дух Свети не чини хришћане индивидуама, већ чини заједницу многих у Христу. Без те заједнице која се остварује у Литургији, у Цркви не постоје хришћани. Кроз крштење човек постаје пре свега члан Цркве. На овај начин, Господ Христос се поистовећује са литургијском заједницом многих који су Тело Христово. Христос је један, али који има многе удове (уп. 1 Кор 12). Зато је крштење као сједињење човека са Христом везано за Евхаристију, као што су везани и сви други догађаји који имају за циљ спасење човека и света, тј. њихово ослобођење од смрти кроз Христа и у Христу. Ово значи да новокрштени улазећи у личну заједницу са Христом, посредством Светог Духа, истовремено улази у заједницу са многим конкретним личностима, тј. своју слободу постојања изражава као љубав, као заједницу са Христом и са другим личностима. И на овај начин кроз крштење и Литургију, тј. као члан Литургије, човек и сам постаје конкретна и непоновљива личност. Речју, постојање човека на литургијски начин, тј. у заједници слободе са Богом у Христу и са другим људима, показује да се биће човека поистовећује са његовом слободом која се, пак, изражава богодолично, тј. као заједница, као љубав према другом.

Будући да многи људи кроз Крштење остварују слободну, љубавну заједницу са Христом, а та заједница сваког новокрштеног са Христом неизоставно укључује и љубав према другим људима који су са Христом, постојање човека у Литургији је постојање у љубави. На ово указују како речи Христове упућене свима нама да без љубави према ближњима нема спасења, тако и речи Светог

апостола Павла о љубави који евхаристијску заједницу поистовећује са љубављу (уп. 1 Кор 13). Отуда љубавна заједница човека са Христом посредством Светог Духа, а преко Христа са Богом Оцем, једино се остварује у Цркви, тј. у Литургији и као Литургија.

Истовремено чланови Свете Литургије долазећи на Литургију доносе са собом и дарове природе: хлеб, вино, уље итд., без којих нема Литургије, и предају их у руке начелнику литургијског сабрања. Отуда, Литургија је истовремено и принос целокупног створеног света Богу Оцу од стране Христа посредством Светог Духа. То се изражава кроз принос литургијских дарова који су репрезенти природе, од стране начелника Литургије. На овај начин, у Литургији као заједници Христа и Бога Оца, посредством Светог Духа, целокупна творевина, а не само човек, улази у заједницу с Богом у Христу и постаје Тело Христово и превазилази смрт. Људи постају синови Божји док свет постаје Божји свет. Једном речју, свет постаје „Космичка Литургија“.

Евхаристијски начин постојања човека и проблем слободе

Већ смо раније нагласили да човек не само да жели да превазиђе смрт и живи вечно, већ он жели да је његово постојање израз његове слободе, као и да је јединствена и непоновљива личност. У каквој вези стоје Литургија и ова тежња човека за слободним постојањем као непоновљиве личности?

Старојелинско философско схватање није видело слободу као онтолошку, већ само као политичку или етичку. Јелински философи су постојање видели као ствар прошлости, а слободу као ону која се накнадно изражава, јер човек прво постоји па онда показује своју слободу. Зато за њих и није постојала онтолошка слобода, већ само слобода избора. Међутим, највећи проблем човека, а који је у вези са његовим захтевом за слободним постојањем, је онтолошка слобода. Човек би хтео да његово биће зависи од његове слободе. Међутим, ако је биће човека датост, онда га та датост чини да он нема онтолошку слободу. Речју, ако би човек самим стварањем имао биће, тада не би човеково биће било израз његове слободе, већ нужности, са чим се човек апсолутно не слаже; јер то је за човека највећи проблем кога он изражава речима кад се као млад

обраћа својим родитељима и каже: „зашто сте ме родили кад ме нисте питали”. Дакле, сваки човек жели да његово биће буде израз његове слободе. На који начин човек може да буде онтолошки слободан; како је човек слободан ако је створен? Зар датост бића не значи да човек није онтолошки слободан? Одговор на ово питање је следећи: Човек је створен, као што смо видели, ни из чега, и зато је смртан по природи. Бог није створио човека бесмртним по природи. Да га је створио бесмртним, онда би човеково постојање било нужност за човека. Дакле, и поред тога што је створен, човек још увек није имао истинско, тј. бесмртно постојање. То постојање је зависило и од човекове слободе. Тачније, зависило је од његовог слободног пристанка, тј. од заједнице с Богом. Зато што је постојање, што смо већ нагласили, а самим тим и постојање човека израз његове слободне заједнице с Богом. Дакле, и поред тога што је човек створен, што му је биће дато од Бога, он је могао да буде онтолошки слободан да је хтео да оствари заједницу с Богом. У том случају, човеково постојање би било израз и његове слободе, а не само Божје. Међутим, први човек је своју слободу пројавио као негирање другог, тј. одбацивањем Бога, чинећи себе на овај начин индивидуом. Слобода се код људи и сада најчешће пројављује као независност од другог, тј. негирање другог. Последица овакве пројаве слободе човека као што смо видели, јесте смрт. На који начин може слобода да има као последицу вечни живот за човека?

То се, пре свега, постиже кроз крштење као кроз друго рођење. Крштење је заједница човека с Богом у Христу, која је пре свега израз слободе човека који се крштава. У крштењу се човек рађа од Духа Светог за вечни живот и то својом вољом, слободно. Будући да без заједнице слободе с Богом и другим човеком не постоји човек, то значи да човек не постоји прво па онда изражава своју слободу, већ слобода чини човека да постоји. На овај начин човек постаје онтолошки слободан. Постојање човека постаје израз његове слободе. И то слободе која се изражава као заједница, као љубав према другом, тј. као заједница с Богом. Речју, новокрштени постоји на начин како Бог постоји. Истовремено, кроз крштење сваки крштени човек улази у личну, слободну заједницу са Христом. Тачније, он своју слободу изражава као заједницу с Богом у Христу и на овај начин постаје непоновљива личност; постаје син

Божји по благодати. Речју, постаје по свом постојању подобан божанском постојању.

Сједињујући се са Богом у крштењу, човек се истовремено сједињује и са свим другим људима који су се већ сјединили с Богом. Слобода човека се пројављује, дакле, као онтолошка, градећи Цркву као заједницу, тј. градећи будуће Царство Божје. Отуда је постојање у Христу постојање у слободи које је везано за будућност, а не за прошлост. Ово нас упућује на Есхатон као истинско постојање човека и творевине.

Есхатон, тј. други долазак Христов и опште васкрсење је коначно укидање смрти и истинско постојање света и човека

За разлику од старогрчких филозофа који су истину бића видели у почетку, тј. у прошлости, библијско виђење истине постојања како света, тако и човека, њу види на крају историје. Када Христос поново дође у сили и слави, тада ће сабрати све народе око себе и тада ће бити опште васкрсење мртвих и суд свету. Тим догађајима ће се остварити Царство Божје, тј. тада ће бити истинско постојање творевине. Дотле је Црква, односно Света Литургија која је сабрање многих око епископа, икона будућег Царства.

Истина постојања творевине или Царство Божје је, пре свега, дело Божје, а не људско. Ово — да се будуће Царство открива нама делатношћу Бога, митрополит пергамски је посебно наглашавао; јер многи Будуће Царство поистовећују са људским силама и људском делатношћу, једном врстом Аристотелове ентелехије. Као да ће људи испуњавајући све Божје и моралне законе превазићи смрт и створити Рај на земљи, што је наравно немогуће. Царство Божје је дело Божје које нам се открива у историји кроз догађаје Старог и Новог завета, а после вазнесења Христовог кроз Цркву, тј. кроз Евхаристију, док ће потпуно доћи када Христос поново дође у сили и слави, што значи да је оно дело Божје, а не људско. Зашто је ово важно нагласити и у каквој вези стоји ова есхатолошка онтологија са захтевом човека за онтолошком слободом и бесмртним постојањем?

Наравно, и ова тема, тј. Есхатон као истинско и бесмртно постојање човека и свеукупне творевине које је везано за крај историје,

је у непосредној вези са претходно наведеним проблемом човека, а то је слобода његовог постојања као личности, као и превазилажење смрти. У контексту последњег догађаја, тј. Есхатона као једине истине постојања, долази до пуног изражаја чињеница да је бесмртно постојање човека зависно и од његове слободе која се остварује у заједници с Богом и другим људима и природом у Христу. Да је бесмртност дата човеку на почетку стварања као бесмртност његове природе, онда би постојање било наметнуто, тј. било би нужно како за човека, тако и за осталу творевину. Тада човек не би био онтолошки слободан. У складу са тим се онда поставља питање: да ли је човек човек и да ли је икона Бога ако није онтолошки слободан? Ако слобода није онтолошка, онда она и не постоји, па сагласно томе не постоји ни човек. Међутим, човек у Цркви постаје онтолошки слободан, хоће и постоји и то своје постојање изражава кроз крштење као заједницу с Богом и са другим људима у Христу.

Литургијска заједница која пројављује Христа као начелника, тј. као главу заједнице многих људи и природе је сад и овде, по речима митрополита пергамског који и у овој ствари следује учењу Светих отаца, нпр. Светом Максиму Исповеднику (уп. *Μιστήριον*), само икона и предок бесмртног постојања целокупне творевине, тј. Будућег Царства Божјег, а не само Царство.¹⁶ Ово је врло битно нагласити, посебно кад говоримо о слободном постојању човека, јер човек постајући члан евхаристијске заједнице показује своју истинску слободу. Показује је као веру, тј. као љубав према Богу и ближњима (в. 1 Кор 13). Јер да су Христос и Царство Божје присутни сад и овде у пуноћи, ко би могао да одбије да не постане члан тог Царства? Но, тада то чланство не би било искрено. Овако, постајући члан једног будућег Царства које још није дошло, тј. постајући његов члан само на основу вере (в. Јев 11) и обећања, човек истински изражава своју слободу — изражава је тако што постаје бесмртно биће, бесмртна личност. Ово најбоље показују Свети мученици Христови, који све дају зарад заједнице с Христом — свој живот, тј. изражавају своју слободу као љубав према Богу у Христу и на тај начин се обожују — постају бесмртне личности и чланови Царства.

¹⁶ Види Зизијулас, 2002а, стр. 23–87.

Закључак

Теолошко дело блаженопочившег митрополита Јована је комплексно и врло дубоко да би се могло обухватити у једном кратком реферату као што је овај наш. Ми смо зато изабрали само неке од области које су наглашене у митрополитовој неопатристичкој синтези, а то су области које се тичу онтологије. Свеукупна теологија блажене успомене бившег митрополита пергамског г. Јована (Зизијуласа) се пре свега односи на онтолошке проблеме човека уопште, а самим тим и на савременог човека, као и на свеукупну творевину. Те теме су постојање личности, слободе као и превазилажење смрти. Његова теологија је, као што смо видели, утемељена на учењу древних отаца Цркве, као и на литургијском догађају, јер Света Литургија је за почившег митрополита Јована откровење будућег Царства Божјег, које је **истина** постојања творевине, а самим тим и једини образац начина живота човека и света у контексту њиховог вечног постојања, али протумачена у контексту проблема личности и њене слободе постојања, као и постојања свеукупне творевине. Ове теме заузимају посебно место како у Цркви, тако и у савременом друштву.

За разлику од савременог философског, али у великој мери и теолошког гледишта, посебно западних богослова, који личност човека схватају као индивидуу, митрополит пергамски њу види као заједницу са другим. Последице индивидуализације личности доводе до тога да се њено остварење спроводи преко негације другог, до његовог уништења. Познате су речи философа егзистенцијалисте који каже: „други је мој Пакао”, или пак нихилистичке философије која види слободу човека као ону, уколико би она била апсолутна, која води у небиће (уп. Ф. Достојевски, *Зли дуси*). Насупрот овоме, личност као заједница апсолутно потребује другог и заједницу с њим да би постојала. Други је мој Рај и ја без њега не постојим, рекао би блаженопочивши митрополит. Конкретна личност, тј. то „Ја” никад не постоји без једног „Ти” и заједнице с њим. Различитост и непоновљивост личности је плод заједнице. Личност је то што јесте само у заједници с другом личношћу.

Други моменат који је апсолутно неопходан ради постојања личности је њена бесмртност. Отуда је ради потпуног остварења човека као личности неопходна заједница с Богом. Јер човек може

да буде личност и у заједници са другим човеком. Међутим, ова заједница завршава смрћу а самим тим и нестанком личности. Ово нас упућује на заједницу са Христом у Цркви, тј. на литургијски начин постојања у коме истовремено остварујемо заједницу са Богом и са другим човеком без које нема остварења човека као слободне и непоновљиве личности.

Овај онтолошки приступ митрополита Јована богословљу је тим пре легитиман будући да и апостоли, као и каснији велики оци и учитељи Цркве, на шта је и сам указивао, на идентичан начин прилазе богословљу. Отуда су централни догађаји проповеди апостолâ смрт и васкрсење Христово, а све у контексту ослобођења сваког човека од смрти. О овоме сведочи целокупно Јеванђеље. Примера ради, Свети апостол Павле, пишући Коринћанима, каже да је Христос умро и трећег дана је васкрсао из мртвих и да је тиме „постао првенац из мртвих оних који су умрли”. Када Христос поново дође у сили и слави, тада ће бити и опште васкрсење и „последњи непријатељ (читај највећи) укинуће се — смрт”. Иако теологија апостолâ као и каснијих Светих отаца Цркве третира и друге проблеме човека, очигледно је, дакле, да је суштински проблем хришћанске теологије (вере) у ослобођењу човека и света од смрти, као и у општем васкрсењу и вечном постојању целокупне творевине. Уосталом, зато је и проповед апостолâ радосна вест (Јеванђеље) за људе, јер им најављује ослобођење од смрти као највећег непријатеља свега живог, а посебно човека, који је доживљава као највећу трагедију, а самим тим им наговештава вечни живот са Христом и у Христу. У противном, ако мртви не устају — „да једемо и пијемо јер сутра ћемо умрети” (уп. 1Кор 15, 1–32). Другим речима, теологија апостолâ, као и древних отаца, а њој је следовао и митрополит пергамски, је грађена и развијана у контексту онтолошких проблема човека и света. Ако се теологија не бави проблемом смрти, који је пре свега онтолошки проблем, и њеног укидања, као и вечним животом сваког човека и света у целини, онда она није ни потребна.

Литература

- Ζηζιούλας, Ι. (1982). Χριστολογία και Ὑπαρξη. Η διαλεκτική κτιστού–ακτίστου και το δόγμα της Χαλκηδόνας. *Σύναξη*, 2, 9–20.
- Зизијулас, Ј. (1985). Од маске до личности. *Бојословље*, 17–40.
- Zizioulas, J. (1997). *Being and communion*, Crestwood: St. Vladimir s Seminary Press.
- Ζηζιούλας, Ι. (1997). Π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ ό οικουμενικός διδάσκαλος. *Σύναξη*, 64, 13–26.
- Зизијулас, Ј. (2002a). Евхаристија и Царство Божје. *Садорностѝ*, 1–4/VIII, 23–87.
- Зизијулас, Ј. (2002δ). Икуменски учитељ о. Георгије Флоровски. *Вигослов*, IX, 35–48.
- Зизијулас, Ј. (2011). ’Створено’ и ’нестворено’: егзистенцијални значај Халкидонске христологије. У Ј. Зизијулас, *Заједница и друјосѝ* (стр. 267–303). Пожаревац Одбор за просвету и културу Епархије драничевске.
- Ζηζιούλας, Ι. (2018). *Ελευθερία και υπαρξη*. Αθηνα.
- Флоровски, Г. (1991). Европа, Свети оци и унутрашње памћење Цркве. *Теолошки ђоілеги*, 1–4, 103–107.
- Флоровски, Г. (1997). *Исѝочни оци 4. века*. В. Бања.
- Флоровски, Г. (2008). *Визанѝјски оци 5–8. века*. Београд.

Ignatije Midić

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade
Institute of Systematic Theology

Neopatristic synthesis in the works of metropolitan John (Zizioulas)

The aim of the research is reflected in the answer to the question of the *methodological perspective* and the *approach* of the theological opus of metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon to the pressing ontological problems of man and the world. In this context, the direction of the work begins with the presentation of the basic assumptions of the neopatristic synthesis, a methodological approach essentially initiated in the works of archpriest Georges Florovsky. On those grounds, the paper provides concrete examples of the application of the neopatristic synthesis in the theology of the archbishop of Pergamon, conceived *as* a neopatristic synthesis. Therefore, starting from basic kthysiological, triadological, through christological, to ecclesiological and eschatological assumptions of theological work of Zizioulas, the focus of the research is directed towards providing answers to the essential question of the work. All elements of the research tend to indicate the authentic and consistent application of the neopatristic synthesis, defined by the work of archpriest Georges Florovsky, in a new and creative way in the theology of the metropolitan of Pergamon.

Keywords: neopatristic synthesis, metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon, kthysiology, triadology, christology, ecclesiology, eschatology, archpriest Georges Florovsky.

УДК 271.2-1 Зизјулас Ј.
271.222(497.11)-1"19/20"
271.2-1 Јустин Поповић, свети
271.2-1 Јевтић А.
271.2-1 Мидић И.
DOI: 10.46793/MitJovan23.033V

Немања Величковић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
(докторанд)
nvelickovic.203003@bfspec.bg.ac.rs

Рецепција богословља митрополита Јована Зизијуласа код српских теолога

Айсџиракџи: У разноликом пејзажу православне теологије, односи међу истакнутим теолозима често представљају фасцинантан преплет идеја, интерпретација и интеракција. Зизијулас, истакнути грчки теолог, чије су идеје оставиле дубок утицај на савремену православну мисао, сусрео се са српским теолозима у оквиру богатства православног теолошког дискурса. У том духу, овај рад ће следити однос митрополита Јована Зизијуласа и српских теолога кроз кључне периоде његовог живота — од младости до зрелих година. Стављам акценат на чињеницу да овај рад не циља на конкретна догматска учења, већ представља својствен хронолошки осврт на деловање Зизијуласа на нашим просторима, као и на утицај и реакције које је изазвао на водеће академске теологе, а који се настављају и данас.

Кључне речи: Јустин Поповић, Православни богословски факултет, Игњатије Мидић.

Стање времена када на богословску сцену ступа митрополит можда најбоље и сам описује речима изговореним на научном скупу 10. октобра 2003. године у Пожаревцу: „Често нам римокатолици говоре: ’Ви православни не можете да се споразумете једни са другима’, и у томе су, нажалост, често у праву.”¹ Говоримо дакле о времену значајних политичких промена, промена вредности услед

¹ Зизијулас, Ј. (2003). Онтологија и етика. *Саборносџи*, I–IV, 97–116.

модернизације и секуларизације друштва, момента миграције и тако даље. Јасно је да је богословље у том периоду веома уздрмано на нашем подручју.

Овај приказивачки рад биће подељен на два дела. Први аспект, који обухвата афирмативни период Зизијуласа, посматраћемо из призме једне од водећих личности у српској теологији тог времена, оца Јустина Поповића,² а затим и његових ученика. Други део рада сагледава Зизијуласов утицај на академски развој на Православном богословском факултету, осветљавајући његову улогу и допринос у развоју академске сцене српске православне теологије. Први период је као тема већински обрађена, зато ћемо само подсетити на одређене закључке.

Епископ Српске православне Цркве, Атанасије Јевтић, игра кључну улогу у упознавању српске православне теологије са теолошким идејама митрополита Јована Зизијуласа. Он је за време седамдесетих година прошлог века, као јеромонах, дошао на Атински универзитет, с намером да тамо докторира. Очигледно се том приликом упознао и спријатељио са тада господином Зизијуласом. Од тада ми можемо заиста пратити оно на шта нас и наслов овог рада усмерава.

Владика Атанасије је, као студент и ученик Јустина Поповића, одмах након читања Зизијуласове докторске дисертације обавестио свог учитеља и послао му текст исте. Када је архимандрит Јустин прочитао књигу, повратно писмо послато је свом ученику, где можемо прочитати похвалу Зизијуласа речима које стоје у наслову рада професора Матића: „Нисам срео дубљег и умнијег православног теолога од њега”³. Тај рани одговор од стране оца Јустина Поповића, упркос његовом зрелом теолошком искуству у поређењу са Зизијуласовом младошћу, наглашава важност и оригиналност

² Више о томе у: Матић, З. (2023). „Нисам срео дубљег и умнијег православног теолога од њега”: Јован Зизијулас у писмима светог оца Јустина (Поповића). У З. Матић (ур.), *Бесмртни учитељ: Богословски йомен мийройолиџа йерџамској Јована (Зизијуласа)* (стр. 65–90). Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.

³ Сматрам да значајно поверење које је отац Јустин поклатио Зизијуласу има дубље корене, укључујући и утицај Георгија Флоровског, академског ауторитета тадашњег времена, кога је Јустин изузетно ценио. Знамо да је Флоровски био ментор Зизијуласу на почетку његове академске каријере.

Зизијуласових идеја. Ово јасно указује на дубину и значај његових мисли. Подсетимо, Јустин тада има 73 године, а Зизијулас упола мање, 35 година.

Њихов однос се од тада продубљује, што се манифестује континуираним дописивањем путем заједничког пријатеља и ученика. Ова преписка прелазила је географске границе, путујући из Србије до Грчке, преко Женеви и Париза, стижући до манастира Ђелије. Ови писани разговори откривају интензиван и константан контакт између њих двојице, што је допринело продубљивању њиховог односа и размене теолошких идеја и мисли током времена.⁴ Такође, владика Атанасије Јевтић је Зизијуласу предао књигу Јустина Поповића *Човек и Бојочовек*, која је имала значајан утицај на Зизијуласову теологију, како сам Зизијулас потврђује. Важно је подвући следеће, владика Атанасије је био први који је започео серију превода Зизијуласових дела са грчког на српски језик, укључујући текстове као што су „Евхаристијске заједнице” и „Католичанство Цркве”.

Кулминација њиховог односа догодила се 1971. године када су се срили у Ђелијама. Ако је печат његове теологије заснован на теологији личности и живом односу међу њима, онда можемо приступити њиховом сусрету из правилног угла. Из тог сусрета произлази њихово препознавање као теолога. То нам је и посведочио владика Атанасије, на научном скупу посвећеном оцу Јустину у Врању 4. априла 2009. године, када је у једном делу свог обраћања испричао о њиховом сусрету: „Велики православни теолог и митрополит пергамски Јован Зизијулас, као лаик, посетио је оца Јустина, али и отац Јустин **био је** задивљен Јованом и дубином његове христочежњивости, његове христоцентричности... Када су се неки саблажњавали на Јустинову критику хуманизма, Јован Зизијулас је говорио 'не, не' и он у име неког већег, вишег, богодимензионалнијег и богатијег хуманизма критикује овај бедни”.⁵

⁴ Матић нам у свом раду указује на главни писани извор у ком проналазимо њихову преписку. За више види: Преподобни Јустин Ђелијски, *Писма*, књига 1, уредник и приређивач епископ умировљени ЗХиП, Атанасије, Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 23/1, Београд, 2020.

⁵ Јевтић, А. (2009). Авва Јустин био задивљен Зизијуласом. Преузето 18. 11. 2023. Са <https://stanjestvari.com/2023/02/02/justin-zizjulas/>

Тим сусретом дошло је до потврде свега онога што говоре ова два теолога, оно о чему они пишу и напосто оно у шта они верују, а то је да теологија проистиче из живог односа међу личностима. Ако је својеврстан печат његове мисли теологија личности, онда можемо и разумети њихов сусрет из правог угла. Личносна теологија ослобађа човека од поистовећења личности са индивидуом. Јединка се не утемељује на самој себи. Сваки човек је личност, једна, јединствена и непоновљива, а личност треба да схватимо по њеном аутентичном обрасцу, а то је однос Оца, Сина и Светога Духа, тј. постојање у заједници. На све ово се односе речи из Старог завета, да је човек створен по „лику и подобију Божјем”. Тако је њихов сусрет највећа потврда њиховог односа. Дакле, сва њихова дописивања, молитве и похвале не би имале исту дубину без њиховог сусрета лицем у лице, што потврђују и речи Јустина да су тада имали много дубље и присније разговоре о суштинским темама које су вероватно биле изнад онога што се може пренети путем писане речи.

У другом делу рада сагледаћемо Јована Зизијуласа као већ комплетног теолога и посматраћемо га из призме српске академске мисли, кроз три перспективе.

- Прва група представља оне који одбацују његове теолошке ставове.
- Друга група делимично прихвата Зизијуласову теологију, и том приликом нам пружа критичку анализу и износи своје аргументоване примедбе.
- Трећа група, пак, прихвата Зизијуласово богословље и врши адаптацију њених принципа у српском контексту, градећи даље на тим темељима своја теолошка размишљања.

Ова три академска стајалишта пружају шири увид у пријем Зизијуласових теолошких идеја и показују разноврсност одговора и реакција унутар академске заједнице. Прву групу чине они који се не упуштају у разумевање или проучавање Зизијуласове теологије из различитих разлога. Често можемо прочитати или чути да учење Јована Зизијуласа разбија јединство Цркве тако што мења непроменљиво догматско, канонско и генерално хришћанско учење. Реч је о недостатку интересовања или воље да се уопште упусте

у процес разумевања, што резултира површним и неоснованим критицизмима без детаљног проучавања Зизијуласових мисли.

Битно је напоменути да постоје одређени богомољачки покрети и групе клирика који истичу да је кључна контроверза Зизијуласове теологије његова активност на пољу екуменизма. Он је већ након доктората седамдесетих година прошлог века постао веома активан на том пољу, учествујући у раду Комисије „Вера и поредак”. Код одређених верника и теолога формирала се претпоставка да је подршка или супротстављање екуменизму и папи мерило подршке или супротстављања Зизијуласу и његовом учењу. Јасно је да разумевање екуменизма подлеже субјективности и варира међу људима, али не сме бити пресудно када је реч о процени или суду о нечијем учењу.⁶

Потребно је у најкраћим цртама образложити срж митрополитовог учења, које је инспирисало одређене промене у Цркви и надахнуло поједине теологе да се детаљније упознају са њим. Главна карактеристика богословља Јована Зизијуласа јесте заокруженост теолошке мисли. Ипак, одређени аспекти његовог учења су код појединаца наишли на неразумевanje и оспоравање. Овде истичем његов приступ онтологији и етици.⁷ Та предавања изазвала су контроверзе у одређеним круговима, што је резултирало приписивању утицаја егзистенцијалне философске мисли у одговорима Зизијуласа, на питања о смрти, бесмртности душе, аскетизму, схватању светости и слично. Сасвим легитимно имамо научне текстове који из критичког угла сагледавају поменуте Зизијуласове мисли. Међутим, значајнији критички текстови изазвали су академску реакцију у виду афирмативног одговора разумевања богословља Зизијуласа.⁸

⁶ Подсетимо, др Матић примећује да Јустин, као антиекумениста, улази у дијалог, комуницира, заједничари, чита и сусреће се са Зизијуласом управо у периоду када је Зизијулас најактивнији на пољу екуменизма.

⁷ Уп Zizijulas, J. (2012). *Ontology and Ethics. Саборност*, 6, 1–14.

⁸ Један од примера је књига Родољуба Лазића: „Но(вотарск)о богословље митрополита Зизијуласа”, на коју је проф. др Александар Ђаковац одговорио текстом: „(не)зналачка критика богословља митрополита Јована Зизијуласа” који представља својеврсан осврт на поменуту књигу.

У периоду 19. и 20. века, есхатологија је била на маргини проучавања. Оно што је Зизијулас унео у приступу теологији јесте њено посматрање из перспективе есхатологије, односно вечног живота.

Овде је битно нагласити да је Зизијулас био ученик Флоровског, што је обликовало основу његове теологије — усмереност оцима Цркве. Сагледавајући ово, примећујемо да је његова еклисиологија заправо евхаристијска. Стога, Света Литургија није само обред, већ тренутак присуства Божјег Царства на земљи. Ово су кључне мисли митрополита које су на неки начин објединиле његову теологију и тврду академску струју. Један од примера који илуструје ово јесте пракса причешћивања верника. Пре појаве Зизијуласове теологије, Српска Православна Црква неговала је праксу повременог причешћивања. Зизијулас је својим учењем подсетио повратку оцима, исконској пракси Цркве од које смо се ми удаљили. При томе је истицао да наш духовни живот у Христу зависи управо од редовног учешћа у заједничарењу са Њим, кроз Свето причешће.

Значајно је напоменути да већина актуелних теолога није само истраживала, већ се бавила и преводима радова Зизијуласа. Осим професора са Катедре за систематско богословље, и други професори су активно учествовали у превођењу текстова који су били релевантни за њихове предмете. Посебно се истичу преводи попут „Симболизам и реализам у православном богослужењу” и „Евхаристија и Царство Божје”, чији су преводиоци Јелена Фемић Касапис и Ненад Милошевић.

Када је већ реч о преводилачким напорима, кључно је истаћи континуирани рад на објављивању Зизијуласових текстова. Ту мислимо на неколико издавачких кућа, попут: Беседа (Нови Сад), Видослов (Требиње), Светигора, а такође и научне часописе као што су: *Теолошки ѱоїледи*, *Саборносїї*... На крају, Зизијуласова теологија се налази у основи многих научних текстова који се баве другим научним дисциплинама, сагледавајући их из теолошке перспективе.⁹

Оно што је започео владика Атанасије настављено је кроз дело и утицај владике Игњатија Мидића, који је постао легитимни

⁹ Као примере можемо навести текст професора Владана Перишића под називом „Личност и природа: размишљање о људским правима”, као и текст „Постоји ли биохемија слободе” владике Максима Васиљевића.

наследник и ученик митрополита Јована Зизијуласа. Јасно, сада већ говоримо о трећој групи приступа богословљу Зизијуласа. Захваљујући његовом труду, преданости, као и ангажману његових ученика, теологија Јована Зизијуласа се укоренила у српској академској мисли.

На основу Зизијуласове теологије, владика Игњатије је наста-вио да гради структуру теолошких концепата, проширујући теоријски оквир. Овај континуитет теолошког размишљања резултирао је бројним релевантним књигама које су постале кључне у академским теолошким круговима, са којима сте ви већ упознати.

Он је такође и допринео укључивању дела Јована Зизијуласа у наставни програм догматских предмета на Православном богословском факултету Универзитета у Београду. Не можемо занемарити ни чињеницу да је Зизијуласова теологија била подстицај и инспирација за многе бивше и садашње студенте теологије у Србији. Они су уложили велике напоре у разумевање и формулисање својих закључака како на мастер тако и на докторским студијама, користећи његове теолошке перспективе као основу за своје истраживачке радове.

Било би незахвално заобићи рад и труд Образовно-културног одбора Епархије пожаревачко-браничевске. Тако су, на иницијативу поменутог одбора, организоване и многобројне посете Србији митрополита Јована. Неки од његових долазака у Србију подразумевали су учешће на научним скуповима 1999. и 2003. године. Но, Зизијулас није био само академски посетилац Србије. Долазио је касније као епископ, учитељ и пријатељ и присуствовао прославама и значајним црквеним догађајима, издвајамо 2004. и касније 2014. године. У чему се огледа плод његових посета?

Његове академске посете доносиле су богатство у облику зборника научних радова. Тако данас имамо Сабрана дела митрополита Зизијуласа на српском језику, под називом *Студије о личности и Цркви*, које садрже многе важне теолошке текстове као што су „Од маске до личности”, „Истина и заједница”, „Битије Бога и битије човека” и друге.

Издат је теолошки годишњак „Саборност — Антолошки избор 1995–2020 — Допринос митрополита Јована Зизијуласа”, надахнут посетом из 2003. године. Овај годишњак систематски обухвата

текстове који се баве разним гранама теолошких размишљања, од онтологије, еклисиологије, мистагогије, антропологије па све до односа Цркве са осталим религијама, религијским правцима и науком.

Друге, не академске, посете нам сведоче једну другу димензију. Наиме, често се Зизијулас критикује да је његова теологија само академска теорија. Међутим, он дубоко разумевајући речи Светог писма да је вера без дела мртва (Јак 2, 20), својим делима сведочи супротно. Зизијулас своју књигу *Биће као заједница* започиње речима: „Црква није просто једна институција. Она је „начин постојања” (The Church is not simply an institution. She is a “mode of existence”, a way of being¹⁰), то је заправо „постојање које значи живот, а живот значи заједницу. Начин постојања нам сведочи истину да у Цркви све има свој поредак и смисао. У Цркви, која је заједница, постоји јурисдикција, која подразумева постојање различитих служби, јер су и различити дарови Духа Светог, како нас учи Свето писмо. Једна од карактеристика службе епископства јесте рукополагање у чин свештенства. Тако је и заједница српских верника препознала Јована Зизијуласа као епископа када је једном приликом боравећи у Србији рукоположио свештеничког кандидата.

Несумњиво да је Зизијулас, упркос свим различитим мишљењима о њему, заувек оставио траг у теологији 20. и 21. века. Очекују нас бројни научни скупови посвећени њему. Био је инспирација, и биће организовању различитих трибина, изложби фотографија и текстова... Све то потврђује да ће његова дела остати незаобилазна и значајна за будуће генерације теолога. Завршили бисмо речима којима је започео Зизијулас свој текст о свом учитељу: „Постоје учитељи и писци чија дела и допринос превазилазе границе њиховог времена, задобијајући савремени значај за будућа поколења и њихове егзистенцијалне проблеме. Овакви учитељи постају „оци” који „рађају” ученике у свим временима, као што је то преваходно случај са оцима Цркве”¹¹, Јасно је да те исте речи које је он упутио свом учитељу, већ сада важе и за њега самог, јер је већ од многих препознат као учитељ.

¹⁰ Zizioulas, J. (1997). *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, St Vladimirs Seminary Press, Crestwood, NY, 15.

¹¹ Зизијулас, Ј. (2019). О. Георгије Флоровски: Савремени значај његовог доприноса богословју. У *Вера као заједница. Саборност*, 13, 97–108.

Литература

- Zizioulas, J. (1997). *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, St Vladimirs Seminary Press, Crestwood, NY.
- Zizijulas, J. (2012). Ontology and Ethics. *Саборносѝ*, 6, 1–14.
- Зизијулас, Ј. (2019). О. Георгије Флоровски: Свевремени значај његовог доприноса богословљу. У Вера као заједница. *Саборносѝ*, 13, 97–108.
- Јевтић, А. (2009). Авва Јустин био задивљен Зизјуласом. Преузето 18. 11. 2023. Са <https://stanjestvari.com/2023/02/02/justin-zizjulas/>
- Матић, З. (2023). „Нисам срео дубљег и умнијег православног теолога од њега”: Јован Зизијулас у писмима светог оца Јустина (Поповића). У З. Матић (ур.), *Бесмртни учитељ: Богословски ѿмен митрополи-та ѱерјамској Јована (Зизијуласа)* (стр. 65–90). Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.
- Преподобни Јустин Ђелијски (2020), *Писма*, (ур.) епископ умировље-ни ЗХиП, Атанасије, Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књи-га, Београд.
- Светио ѱисмо Сѱарој и Новој завети*, Свети Архијерејски Синод СПЦ, Штампарија српске патријаршије, Београд, 2004.

Nemanja Veličković

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade
Institute of Systematic Theology
(PhD Candidate)

Reception of the Theology of Metropolitan John Zizioulas among Serbian Theologians

Within the diverse landscape of Orthodox theology, relationships among prominent theologians often represent a fascinating interplay of ideas, interpretations, and interactions. Zizioulas, a prominent Greek theologian whose ideas have deeply influenced contemporary Orthodox thought, encountered Serbian theologians within the richness of Orthodox theological discourse. In this spirit, this paper will trace the relationship between Metropolitan John Zizioulas and Serbian theologians through key periods of his life — from youth to maturity. Emphasis is placed on the fact that this paper does not aim at specific doctrinal teachings but presents a characteristic chronological overview of Zizioulas' influence in our region, as well as the impact and reactions he provoked among leading academic theologians, which continue to this day.

Keywords: Justin Popović, Orthodox Theological Faculty, Ignatije Mitić.

УДК 271.2-1 Зизјулас Ј.(049.32)
271.2-18(497.11)(049.32)
DOI: 10.46793/MitJovan23.043DJ

Александар Ђаковац

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
adjakovac@bfspc.bg.ac.rs

Личност и суштина: Осврт на негативну рецепцију теологије личности митрополита Јована Зизијуласа

Айстѝрактѝ: Критика је пожељна и неопходна у свакој области људског мишљења. Добро аргументована и утемељена теолошка критика пружа могућност бољих увида и прецизнијих објашњења, што све доприноси успешнијем преношењу Еванђеоске поруке. Указивање на пропусте наших претходника и учитеља је стога неопходно. Томе нас учи светоотачко наслеђе. Оци су се вазда ослањали на своје претходнике и учитеље али су њихове исказе допуњавали, интерпретирали, а неретко и исправљали. Међутим, уколико је теолошка критика заснована на жељи за промовисањем сопствене оригиналности, или још горе, за унижењем наших претходника, онда она промашује циљ, и показује се као испразна и недостојна свог превасходног задатка — изграђивања Цркве. Дело митрополита Јована Зизијуласа је оставило неиздрисив и дубок траг у црквеној теологији. Управо због тога су његови увиди често предмет одобравања али и оштрих критика. Када је о критици реч, у овом раду ћемо се позабавити примедбама изнесеним на рачун његовог учења о личности, које се налази у срцу Тријадологије, Христологије и антропологије а последично и свих осталих теолошких области. Наше је мишљење да су критике на рачун Зизијуласове теологије, бар када је реч о његовом учењу о личности, недовољно утемељене и да изнесене примедбе не стоје. То ћемо у овом раду покушати да аргументовано покажемо. Циљ нам није да Зизијуласа представимо као непогрешиви ауторитет. Могуће је да ће у будућности неко понудити потпуније и свеобухватније учење о личности од Зизијуласовог, али по нашем суду тај тренутак још није дошао. Због свеобухватности теме, принуђени смо да изоставимо многе детаље и да покушамо да пружимо једну општу слику полемике на овом пољу.

Кључне речи: Јован Зизијулас, личност, тријадологија, Христологија, персонологија, ипостас, суштина, индивидуа.

Није потребно доказивати да блажене успомене митрополит пергамски Јован Зизијулас заузима истакнуто место међу православним и уопште хришћанским теолозима двадесетог века.¹ Ако у обзир узмемо период последње четвртине прошлог века до данас, онда нема сумње да је он на тој листи први, а питање је да ли ће се и када наћи неко ко ће га по значају и утицају превазићи. Области његовог теолошког интересовања покривају готово све аспекте систематског богословља, од тријадологије, христологије, пнеуматологије, сотириологије и еклисиологије, до антропологије и етике, са посебним освртом на кључна савремена питања попут међухришћанског дијалога и екологије. У својим истраживањима, Зизијулас је редовно износио увиде који нису представљали понављање старих парадигми, нити су били оптерећени маниризмом, како то често бива у теолошким круговима. Напротив, његове анализе су лишене празног фразеолошког наратива, а богате трагањем за начинима да се откривењски и предањски елементи изнова преиспитају и синтетизују у креативном читању светописамских, патристичких и историјских извора.

Очекивано, Зизијуласови ставови су од многих одобравани и хваљени али и критиковани и оспоравани. Утемељена критика и полемика као таква је добродошла у сваком изразу људског мишљења па и у теологији. Међутим, ваља приметити да је у случају Зизијуласа, та критика често била под великим емотивним набојем критичара што је неминовно водило нападима *ad hominem* и најразличитијим бесмисленим учитавањима.² Тако је Зизијулас, између

¹ У вези шире рецепције Зизијуласове довољно је споменути да је до сада објављено више од сто докторских и мастер теза које се баве различитим аспектима његове мисли, као и готово три стотине монографија и студија. Број монографија и научних студија у којима се на његове мисли реферише, било да се подржавају, оспоравају или ревидирају, свакако је вишеструко већи. Детаљну библиографију рецепције Зизијуласове мисли коју је саставио Николај Аспрулис (Nicholaos Asproulis) видети на: <https://zizioulas.org/reception/bibliographical-list>.

² Бесмислена и острашћена критика нажалост није својствена само неким мањим срединама, већ је присутна и код аутора који су стекли одређену међународну репутацију. Тако Жан Клод Ларше оптужује Зизијулас за, ни мање ни више, него обесмишљавање брака и промоцију хомосексуализма (Ларше, 2008, стр. 419–426). У самом тексту Ларше се заправо бави чланком Пантелејмона Манусакиса и његовим ставовима, сам признајући да „са Зизијуласове

осталог, оптуживан за све могуће древне јереси, за промоцију хомосексуализма, и наравно за „издају Православља” због активног учешћа у дијалогу са другим хришћанима, понајвише Римокатоличком Црквом. У овом раду ћемо нападе те врсте игнорисати иако се примери истих могу наћи и у чланцима и студијама на које ћемо се позивати а који пледирају да словесне за научне и објективне.

У српском богословљу мисао митрополита Јована Зизијуласа заузима истакнуто место, што је тема која завређује посебну студију. Овде ћемо посебно указати на нарочито поштовање које је према њему као богослову имао Свети Јустин Поповић (уп. Матић, 2023, стр. 265–283). Није стога чудно што су се истакнути ученици Светог Аве, митрополит Амфилохије (Радовић), Епископ Атанасије (Јевтић) и Епископ Иринеј (Буловић), често позивали на Зизијуласово учење, преводили, рецензирали и објављивали његове радове, што наравно не значи да су њихови увиди били лишени критичког промишљања које је несумњиво било присутно. Најпознатији и највиђенији познавалац и тумач Зизијуласове богословске мисли свакако је епископ Игнатије (Мидић), вишедеценијски професор Догматике на нашем Православном богословском факултету.

1. Две врсте критике

Када је реч о негативној или критичкој рецепцији богословске мисли Јована Зизијуласа у православним богословским и црквеним срединама, условно можемо разликовати два приступа: *идеолошки* и *новинарско-сензационалистички*. У ову другу групу спадају представници и подржаваоци различитих парацрквених, тзв. „зилотских” скупина, секти или група, заговорници различитих теорија завере, као и поједини самозвани „браниоци Православља”.³ У данашње време, када технологија свакоме даје „право јавности”, дављење овим опскурним појавама представља бесмислено

стране не наилазимо ни на какве додирне тачке у јавном изјашњавању у корист хомосексуалности” (стр. 421), али зато у напмени истиче (sic!) да „по ономе што њему блиски кажу он се приватно веома слободно изјашњавао о томе”. Уопште немамо намеру да улазимо у полемику засновану на оваквим „аргументима”, који много више говори о нападачу (јер овде није реч о критички већ бруталном и безобразном нападу) него о нападнутом.

³ Међу првима ове врсте који је писао о Зизијуласу је Родољуб Лазић (Лазић,

трошење времена и снаге због чега ћемо све критичаре ове врсте, којих је тако много, скромно почаствовати ћутањем, а пажњу ћемо усмерити на оне малобројније који спадају у прву групу.

Како би избегли преобимност овог рада, сконцентрисаћемо се само на тему личности коју наслов и најављује, и само на неколицину аутора чији аргументи завређују нарочиту пажњу. Иако не сматрамо да савремени српски богослови који су се укључили у ову расправу презентујући своје критичке увиде на рачун богословља Зизијуласа, дају неки нарочито оригинални допринос, ипак ћемо се осврнути и на неке њихове прилоге, како се не би стекао погрешан утисак да недовољно уважавамо њихов труд.

Теологија личности представља темељ читавог његовог Зизијуласовог богословског здања, што је и разлог да се позабавимо критичком рецепцијом баш овог његовог учења. Критички аргументи које су по овом питању изнели Жан Клод Ларше, Лукијан Торческу и Николај Лудовикос су међусобно сагласни и комплементарни, и истовремено представљају основу коју други критичари Зизијуласовог богословља, са мањим или већим успехом усвајају, адаптирају и прилагођавају сопственим потребама. Пошто у студији овог обима није могуће улазити у све детаље расправе, задржаћемо се само на кључним моментима.⁴

Сматрајући да је Зизијуласова теологија личности у довољној мери позната читаоцима, одмах прелазимо *in medias res*. Главне замјерке Зизијуласовој теологији личности које се са мањим варијацијама јављају код његових критичара свде се на следеће тврдње:

- а) Зизијулас погрешно тумачи Свете Оце, пре свега Велике Кападокијце и Св. Максима Исповедника, приписујући им персоналистичка схватања која се код њих не могу наћи.
- б) Прави извори Зизијуласовог учења нису Свето Предање и Свети оци већ савремени философи.
- в) Зизијулас погрешно поистовећује суштину или природу са нужношћу а личност са слободом.

2002), а за њим су следили многи други, како код нас, тако и у другим срединама.

⁴ Детаљним разматрањем значаја и разумевања појма „Личност” у црквеној теологији као и изнесеним критикама бавили смо се до сада у два рада Ђаковац 2015, 57–81 и 2021, 387–407.

Све ове елементе критике персонализма сажима Ларше у једном интервјуу где каже:

Персонализам Зизијуласа, као и Јанараса, представља се као утемељен на учењу Светих Отаца, нарочито Кападокијских. У ствари, то је само привид који му је био дат *a posteriori*, а који озбиљни патролози поричу. То је у ствари једна теорија која потиче од модерне персоналистичке руске филозофије (Берђајев), јеврејске (Бубер и Левинас) и римокатоличке (Муније и Недонсел) и од егзистенцијалистичке хришћанске филозофије (Берђајев) и атеистичке (Хајдегер, Сартр), са којима је тесно повезана. Основна идеја те теорије је да личност онтолошки претходи есенцији или природи, што изражава чувена Сартрова изрека: „Егзистенција претходи есенцији”. У почетку, Јанарас, и затим Зизијулас, који је њима био надахнут, представили су ту теорију као православну противтезу западној теологији, која тобоже даје предност есенцији или природи на штету личности. Али та концепција је убрзо постала један затворени систем, готово једна схоластика, где је личност прецењена, украшена свим позитивним особинама, док је есенција или природа била веома потцењена. Између осталог, Јанарас и Зизијулас претварају личност у синоним слободе, док је природа синоним нужности (такође и у Богу). Може се констатовати да се све јереси које се односе на Свету Тројицу или на Христа, одликују, без изузетка, губљењем равнотеже између личности (или ипостаси) и природе (или суштине, есенције). То је, међутим, једна суптилна равнотежа и за њу се цело православно Предање старало да одржи кроз векове по цену тешких теолошких борби и чак мучеништва.⁵

2. Аутентично читање Светих Отаца

Међу Зизијуласовим критичарима, Лукијан Торческу највећу пажњу посвећује тези да код Кападокијских отаца појам ипостас у ствари означава *индивидуалну суштину* или суштину са својствима. Ако је то тако, онда релација или однос не може да буде онтолошка одредница личности, већ мора и треба да буде схваћена у релативном смислу сходно аристотеловској седмој категорији.⁶ Да

⁵ Клод Ларше, Путовање ка Цркви од Истока, <https://www.pecat.co.rs/2015/08/klod-larse-putovanje-ka-crkvi-od-istoka/>

⁶ О трансформацији ове категорије код Св. Максима Исповедника видети више у: Ђаковац, 2022, стр. 61–77.

кажемо одмах, Торческу је у праву али греши. Заиста се код Кападокијаца могу пронаћи искази и тврдње који ипостас дефинишу као суштину са својствима. Међутим, Турческу занемарује контекст ових исказа и чињеницу да је такође могуће пронаћи мноштво јаких и недвосмислених исказа који ипостас дефинишу као однос.⁷

Познато је да су се Кападокијци у тријадолошким расправама кретали између Сциле савелијанства и Харидбе аријанства. Било је потребно истовремено и једнако снажно утврдити стварно и реално постојање Три божанске личности како би се избегло искушење маркелијанског тумачења Никеје. Истовремено је требало на прави начин додатно дефинисати једносуштност Тројице како се избегавајући маркелијанство не би доспело до аријанства, полуаријанства или субординације. С друге стране се јасно помањала опасност оптужби за тробоштво чему би у ствари водила Кападокијска тријадологија уколико би била лишена релације као крајњег одређења божанских ипостаси. Потврда тога је чињеница да Кападокијци стварно и јесу били оптуживани за тробоштво, иако неосновано. Међутим, изостављање схватања ипостаси као релационог појма заиста јесте водило тробоштву што ћемо касније видети код Јована Филопона.⁸

Суштина аргумента Кападокијаца је у томе да се божанске Личности могу разликовати само, једино и искључиво на основу њиховог међусобног односа. Тај однос је такав да је Отац као извор и начело Онај који хоће и рађа Сина и Онај који хоће и исходи Духа Светога. Син и Дух Свети су пак у свему истоветни (једносуштни) Оцу и од Њега се не разликују ни по чему другом осим по томе да је Син од Оца рођен а да Дух Свети од Оца исходи. „Рађање” и „Исхођење” су по себи апофатички појмови и својом разликом указују на ипостасну различитост Сина и Духа. Уколико би се тврдило да се Син и Дух Свети разликују од Оца или међусобно на било који други начин осим тога што се разликују на основу међусобних односа, то би значило увођење субординације или чак аријанства

⁷ Детаљније о развоју појма ипостас код Кападокијаца и његовом двоструком значењу као јединке и као имена за однос видети у Ђаковац, 2021, стр. 387–407. Једностраност Торческуовог приступа већ смо раније детаљно критиковали у Ђаковац, 2007, стр. 81–100.

⁸ Детаљније смо о томе писали у Djakovic 2016, 813–826.

у Тријадологију. Због чега? Управо због тога што све особине које се Богу предикјују, као на пример, свемоћ, свезнање, доброта, праведност итд, морају се свакој од Личности Свете Тројице предиковати у савршеном виду. Уколико би било коју од Личности Свете Тројице сматрали више свемоћном или праведнијом, то би нужно значило да оне Личности које су то у мањој мери више не заслужују назив Бог у пуном смислу, већ само у релативном (на шта ни аријанци, као што знамо, нису били гадљиви).

Кападокијски оци нису имали намеру да осмисле нарочити појам за Личност као назив за однос. Они су на то били принуђени како би успешно показали да је, у складу са залогом вере који је Црква примила, Бог један, а такође и да је Света Тројица. Објашњење ове откривене истине само на основу истовестности суштине све три божанске Личности није било довољно. Иако је Св. Григорије Ниски покушао да докаже како и многи људи у ствари представљају једног човека пошто сви деле исту људску природу, тај покушај није био довољно уверљив, пошто би се на тој основи могло говорити о Три Бога што Свето Предање једнодушно одбацује. Уколико се, пак, Ипостас или Личност схвати као назив за однос, тиме је проблем решен, управо на тај начин што је онда сасвим могуће и легитимно тврдити различитост божанских Личности које свој идентитет конституишу управо на односу. Име Отац подразумева Сина. То да је Отац Отац подразумева да има Сина.⁹

Видимо да замерка Зизијуласу да оцима приписује персонализам кога код њих наводно нема, не стоји. Пошто смо се у другим текстовима потанко бавили доказима из светоотачких текстова, овде смо то изоставили, настојећи да представимо основни теолошки оквир њихове мисли.¹⁰ Међутим, чињеница јесте да су, најпре о. Георгије Флоровски и донекле Владимир Лоски, а за њима далеко снажније и посвећеније Зизијулас, били ти који су истакли и у

⁹ Овај аргумент је коришћен и пре Кападокијаца али су му они дали пуну снагу управо својом релационом онтологијом.

¹⁰ Већ смо раније упутили на Ђаковац, 2021, стр. 387–407 где су детаљно разматрани сви „спорни” цитати Отаца у којима они наводно не уче оно што им Зизијулас приписује. Такве анализе су неспорно важне и нужне али смо их овде намерно изоставили, прво јер смо о томе већ писали и друго — и значајније — јер се улажењем у детаље лако изгуби пажња па се од дрвећа не види шума.

први план ставили ово фундаментално учење Кападокијаца које је услед познатог „вавилонског ропства” православне теологије било скрајнуто али никада сасвим заборављено.

3. Савремени философи

Оптужба да Зизијулас своје учење заснива на савременим философима а не на Светим оцима, сама по себи промашује циљ. Наиме, од теолога се очекује да пружи објашњење неког проблема које је у сагласности са предањским критеријумима. Спочитавање Зизијуласу да његови увиди почивају на делима философа а не Отаца или теолога више наликује не покушај денунцирања него на стварну критику. Многи древни оци су се нашли и још увек се налазе у сличној ситуацији, када се њихова дела сецирају не би ли се показало како су они више платоничари него хришћани. Који год били мотиви за овакве тврдње, оне се у случају Зизијуласа показују неоснована већ на основу тога што смо показали да се Зизијулас веома оправдано и тачно позива на Оце. Међутим, ваља такође поменути да „гадљивост” коју неки критичари показују према савременој философији у духу није својствена управо оцима који би, како следи, требало да су им једини и врхунски ауторитет. Непотребно је подсећати на познавање и екстензивну употребу — премда не и некритичку — тадашњег философског наслеђа и терминолошког апарата управо од стране Светих Отаца, посебно Кападокијаца и Максима Исповедника, који су, како смо навели, управо због тога оптуживани да су више философи него теолози. Чак и да је Зизијулас за неке своје теолошке увиде као основу имао нека философска гледишта, то само по себи не би представљало никакав хибрис, јер су се и оци служили философских увидима, мењајући их и прилагођавајући сопственим теолошким циљевима.

Тачно је да се код појединих философа које Ларше набраја у интервјуу чији смо део навели раније, могу наћи идеје које донекле и у неком степену кореспондирају теолошком учењу Зизијуласа. Проблематизовање односа есенције и егзистенције јесте снажно наглашено код Сартра. Он јесте то питање проблематизовао и ставио у први план — у атеистичком кључу — али се оно на свој начин јављало и раније, у схоластичкој теологији. Слично важи и за увиде Бубера и Левинаса и њихово разматрање односа као

онтолошки релевантног. Међутим, подсетићемо да се такве идеје налазе већ у схоластици, на пример код Ричарда од Светог Виктора.¹¹ Уопште није искључено да схоластичка разматрања овог питања једним делом представљају удаљене рефлексије на Тријадологију Кападокијаца која на Западу, иако запостављена, није била до краја непозната.

4. Личност и суштина

Последња значајна критика Зизијуласа по овом питању је да он неоправдано поистовећује суштину са нужношћу а личност са слободом. Знамо да је историја појмова οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, и других врло сложена. Већина ових појмова је, чак и у философској употреби, у одређеним контекстима могла да означава општа својства неког рода, али и појединачна бића која су носиоци тих својстава. Нећемо овде улазити и детаље сложене проблематике развоја ових појмова. Али ако прихватимо преовлађујућу употребу појмова οὐσία и φύσις у значењу општих својстава, и сходно томе њихово међусобно поистовећење, а то је углавном тако у њиховој употреби у Тријадологији и Христологији,¹² потребно је да се запитамо како се општа својства односе према слободи. Ствар и није толико компликована, иако је развојни пут ових појмова сложен. Напросто, ако Богу предикujemo нека својства или особине, као што је на пример вечно постојање или доброта, и ако тврдимо да су то својства суштине или природе, морамо бити свесни да су ти појмови изведени индукцијом на основу нашег искуства овог света и на основу Откровења. Стога је погрешно тим, и било којим сличним појмовима дати онтолошко првенство над конкретним Личностима у којима се сва та својства једино и манифестују. Ако тврдимо да је Бог добар или бесконачан по својој суштини или природи, а појмове суштина или природа објашњавамо на основу аналогија створеног света, онда следи да Бог напросто мора да буде такав и да се ту не може пројавити Његова слобода. У том случају,

¹¹ Види Ђаковац, 2020, стр. 95–114.

¹² Код Св. Кирила Александријског је, на пример, позната извесна термилошка недоследност по овом питању, па су стога неки његови искази морају касније да буду интерпретирани како би се избегла монофизитска погрешна тумачења.

суштинска или природна својства логички претходе конкретним божанским Личностима и стога их детерминишу. Такав приступ рефлектује платонистичку онтологију у којој вечни закони одређују и само биће Бога, па је његова оностраност (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)¹³ само релативна и тиче се овог света.

Али ако хоћемо Бога да представимо као онтолошки слободно — а на то нас позива Откровење и залог вере — онда је неопходно да истакнемо како божанске Личности немају над собом нека својства којима се морају повиновати и са којима се морају усагласити. Напросто, Бог је добар не зато што му је таква природа или суштина већ зато што слободно хоће да буде добар. То важи и за унутартројични живот. Управо су аријанци имали тезу да Бог Отац Сина рађа или из суштине и тиме неслободно или пак, слободно али тиме не из суштине. Св. Атанасије објашњава да се појмови суштине и слободе не могу аналогично са створеним светом применити на Бога Оца. Он Сина рађа слободно из суштине. Ово „из суштине” не значи да је суштина неки ентитет који постоји независно од Оца, већ значи да су Отац и Син по свему истоветни, по свим мисливим својствима, осим по томе што је Отац безвремени узрок Сина.

У искуству створеног света ствари стоје обротно, јер створена бића прво добијају своја својства а тек онда ступају у односе. Човек бива зачет са својствима човека и она су му датост, а тек другостепено ступа у односе. Тако су му природна својства својствена а да се он у смислу слободне воље не пита да ли их жели или не.¹⁴

Само ћемо кратко споменути да оваква примена тријадолошких увида о личности има снажне реперкусије на Христологију. Православна Христологија која инсистира на стварности и потпуности две природе у Христу, може њихово јединство да утврди једино и искључиво на основу учења о Личности/Ипостаси Сина Божјег која будући савршено слободна чак и у односу на сопствену божанску природу, може да усвоји и створену, односно људску природу која јој није својствена, и да та људска природа буде савршено сједињена

¹³ Платон, *Држава* VI, 509b.

¹⁴ На нивоу антропологије и шире ктисиологије овај проблем је решен Крштењем као новим рођењем и преображајем биолошке ипостаси (индивиде са природним својствима) у еклисијалну ипостас (обожену ипостас).

са Божанском управо у Једној Ипостаси Сина Божјег. Јер није се оваплотила божанска природа него Ипостас Сина.

Пошто смо сасвим кратко представили главне обресе Зизијула-совог али и светоотачког учења о личности и указали на слабости главних тачки критике која му је упућена, осврнућемо се и на неколицину радова наших теолога који су се бавили овим питањима.

5. Суштина као квази-личност

Недавно је објављен текст Ивице Живковића,¹⁵ за који нисмо сигурни да ли представља репрезентацију Ларшеових ставова или пак ставове самог Живковића. Пошто текст нема нити једну референцу, делује као да је реч о приказу Ларшеових ставова. Али, Живковић се не позива директно на Ларшеа па није јасно да ли га препричава или излаже сопствена мишљења инспирисана Ларшеом или је пак у питању нешто треће. Како било да било, текст је врло необичан јер аутор готово насумице износи различите тврдње које не поткрепљује референцама, а које су често врло чудне, било да их приписује „персоналистима” како каже, или Светим оцима. Понекад су изнесене тврдње толико зачуђујуће да би се пре помишљало да је реч о некој врсти омашке, него о озбиљном тврђењу, али нас контекст ипак убеђује у супротно.

На пример, Живковић без устезања тврди да „Појам личности код отаца не садржи никакву релациону конотацију”.¹⁶ Шта рећи на овакву тврдњу? Само ћемо подсетити на речи Св. Григорија Богослова који јасно истиче да „име Отац не представља назив нити за суштину, нити за дејство, већ за *међусобни однос* који Отац има са Сином и Син са Оцем” — ὅτι οὐτε οὐσίας ὄνομα ὁ πατήρ, οὐτε ἐνεργείας, σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατήρ, ἢ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα.¹⁷ Оваквих примера, наравно има сијасет. Подсетићемо на класичну дефиницију Св. Амфилохија Иконијског који истиче да је: „разлика у личностима а не у суштини, јер Отац, Син и Свети Дух *јесу називи за однос* по начину постојања, а не просто природе (Ἦ δὲ διαφορά ἐν προσώποις, οὐκ ἐν τῇ οὐσίᾳ· τὸ γὰρ πατήρ,

¹⁵ Живковић, 2017, стр. 747–759.

¹⁶ Живковић, 2017, стр. 750.

¹⁷ Or. 29. 16: SC 250: 210.

υἱὸς καὶ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τρόπου ὑπάρξεως ἥτουν σχέσεως ὀνόματα, ἀλλ' οὐκ οὐσίας ἀπλῶς. Δηλώσει ὁ τὸ οὖν εἶναι τοῦ πατρός, τὸ θεός).¹⁸

Према Живковићу „Супротно тврдњама хришћанских персоналиста, суштина јесте начело дожанског јединства. Син и Свети Дух су једно са Оцем, не само зато што су од њега примили суштину Бога, већ и зато што имају исту суштину као он”.¹⁹ Живковић не увиђа колико је проблематична његова тврдња да суштина јесте *начело* дожанског јединства. Отац, Син и Свети Дух заиста имају исту суштину, то наравно није спорно, али уколико би суштина била *начело* дожанског јединства заједно са Оцем, као што сматра Живковић, онда би у Богу постојала *два начела* што би нарушило јединство Божје. Управо због тога Св. Василије Велики тврди супротно од онога што Живковић хоће да постулира: „Када кажемо да је једна суштина, немој замислити да се једно дели надвоје, него да Син потиче од Оца као начела, а не да су Отац и Син из једне суштине која је изнад њих”... „Не постоје два Бога јер не постоје два Оца. Напротив, онај ко уводи два начела, тај проповеда и два бога.”²⁰ Св. Василије јасно тврди да суштина као таква не може да буде *начело* дожанског јединства. То наравно не значи да суштина Свете Тројице није једна и иста, али она никако не може да буде *начело*, пошто је *начело* само једно а то *начело* је искључиво Отац. Наш је утисак да Живковић није хтео да каже оно што је рекао. Вероватно је само желео да каже да се јединство Божје може тврдити и на основу тога што Света Тројица имају исту суштину. Али ствар и јесте у томе што то није решавало проблем са којим су се Кападокијци суочили у борби са Евномијем, који је управо суштини приписивао својства „нерођености” и „рођености” настојећи да на том основу утврди суштинску разлику између Оца и Сина. Баш због тога су Кападокијци развили своје богословље личности односно ипостаси као имена за однос. Пошто је однос или релација оно што представља разлику тј. посебност ипостаси, релација је

¹⁸ Fr. XV: PG 39, 112C 14–D3.

¹⁹ Живковић, 2017, стр. 749.

²⁰ “Οταν δὲ εἶπω μίαν οὐσίαν, μὴ δύο ἐξ ἑνὸς μερισθέντα νόει, ἀλλ' ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱὸν ὑποστάντα, οὐ Πατέρα καὶ Υἱὸν ἐκ μιᾶς οὐσίας ὑπερκειμένης... Οὐ δύο θεοί· οὐδὲ γὰρ δύο πατέρες. Ὁ μὲν ἀρχὰς εἰσάγων δύο, δύο κηρύττει θεοὺς (Contra Sabellianos, 4: PG 31, 605AB). На део овог навода смо већ указали, али га овде поново користимо ради нешто другачијег контекста.

заиста задобила онтолошко значење због тога што релација даје идентитет божанским личностима.

Поред оваквих, најблаже речено, непажљивости и неосетљивости за суптилност патристичког и теолошког језика које воде погрешним па и јеретичким закључцима, текст обилује и паушалним и недоказаним (рекао бих и недоказивим) тврдњама, као на пример да је „код разних светих отаца могуће наћи текстове који се обраћају Богу као суштини и слажу се с примарношћу суштине”.²¹ Како ли изгледа то обраћање „Богу као суштини” врло је тешко уопште замислити. Ипак, апорије овакве врсте остављамо неким другим заинтересованим истраживачима.

6. Слобода и неслобода

Сада ћемо се осврнути на недавно објављени чланак Ромила Александра Кнежевића,²² у коме аутор представља критичку анализу појмова „слобода” и „личност” у делу митрополита пергамског Јована Зизијуласа. Можда би на самом почетку било корисно подсетити на једно упозорење Умберта Ека који каже да ми стварамо представу о Богу и слободи „као да је то нешто што превазилази наше чулно искуство, али чинимо грешку што о њима размишљамо у категоријама валидним само у границама нашег чулног искуства”.²³

У овом тексту, Кнежевић се критички осврће на схватање слободе код Зизијуласа, што је у блиској вези и са његовим разумевањем појма „личност”. На првим странама свог текста, Кнежевић укратко износи главне претпоставке Зизијуласовог схватања личности и другости. Посебно апострофира и наводи Зизијуласов увид да учење Великих Кападокијаца о Монархији Оца, које, како Кнежевић сматра, води томе да „постављајући личност Оца као једино онтолошко начело у Богу, другост постављамо као онтолошки конститутивну категорију у божанском бићу”.²⁴ Према Кнежевићу, „Зизијулас није успео до краја да објасни шта тачно подразумева

²¹ Живковић, 2017, стр. 749.

²² Кнежевић, 2022, стр. 255–275.

²³ Еко 2001, стр. 22.

²⁴ Zizioulas, 2006, стр. 35.

под појмом личности, као ни то како личност истовремено остварује заједницу и другост”.²⁵

Нама се пак чини да је Зизијулас врло добро објаснио шта подразумева под личношћу као и како личност истовремено остварује заједницу и другост. Покушаћу да, ради појашњења, ствар поставим поједностављено, али са нешто више детаља него што их износи Кнежевић. Наиме, познато је да су Кападокијци своју тријадологију у највећој мери развили кроз сукоб са Евномијем. Евномије је тврдио да је „нерођеност” својство Божје природе па је према томе, само Отац једини Бог, док Син и Дух Свети то нису.²⁶ Побдијајући ово учење, Кападокијци су устврдили да „нерођеност”, „рођеност” и „исхођење” представљају лична својства Свете Тројице и да су та својства и једина разлика међу њима. Јер, ако верујемо да је Отац Бог и да је Син Бог и да је Дух Свети Бог, онда разлика међу њима не може бити ни у чему што се односи на њихово биће као такво или, другим речима на суштину. Јер Бог је по дефиницији савршен што значи да свако својство које му се предикuje мора бити схваћено у апсолутном смислу. Просто речено, ако би Отац у нечему био „бољи” или нешто „више” или „мање” у односу на Сина и Духа, онда неко до њих не би био стварни и савршени и потпуни Бог, што је управо оно што су аријанци тврдили. У чему је онда разлика између Личности Свете Тројице? Разлика је, према Кападокијцима, управо у њиховом *међусобном односу* који, колико је људима откривено, можемо да опишемо као Очево „рађање” Сина и „исхођење” Духа Светог. То да Отац рађа Сина и исходи Духа, то да је Син рођен од Оца а да Дух Свети од Оца исходи, *јесу њихова лична или ипостасна својства*. Јасно је да су ова својства релациона, јер сами изрази „рађање” и „исхођење” указују на другог. Дакле, *иденитијет* Сина јесте то што је рођен од Оца а Духа у томе што од Оца исходи. Али, то што Отац рађа Сина и исходи Духа, јесте оно што и њему самом даје идентитет — идентитет Оца. Отац је узрок бића Сина и Духа, њиховог идентитета али и сопственог. Увек морамо да имамо на уму да је реч о атемпоралној

²⁵ Кнежевић, 2022, стр. 258.

²⁶ Као што је познато, спор се првенствено водио око питања божанства Сина, док је расправа о Духу Светоме касније дошла на ред. Пошто ми намера није да проблем представим у светлу историјских процеса већ на систематски начин, узео сам у обзир каснији развој аргумената при спору са духовборцима.

узрочности у којој не постоји „пре” и „после”. Дакле, Отац је тај који слободно *из љубави* рађа Сина и исходи Духа, Син и Дух слободно *из љубави* прихватају његово очинство.²⁷ Ако имамо све ово у виду, чини ми се да је одговор на Кнежевићеву примедбу јасан. Личност је одређена управо односом са другом личношћу, тај однос је конституише. Кападокијци су наглашавали да имена Отац, Син, и Дух Свети нису имена ни за суштину, ни за енергију него за однос. Дакле, међусобни однос Свете Тројице у коме је Отац начело или извор, јесте основа идентитета сваке од божанских личности. На овај начин другост се показује као врхунска онтолошка категорија, зато што је само постојање божанског бића утемељено на односу или још прецизније *јесте однос*. То није било какав однос, него однос љубави, због чега еванђелист и сведочи да „Бог јесте љубав” а не да просто поседује љубав као једно од својстава.

Кнежевић такође сматра да „остаје нејасно како божанске личности успевају да сачувају сопствену другост”.²⁸ Морамо да признати да нам није до краја јасно шта није јасно? Наиме, личности „чувају” своју другост, да се послужимо Кнежевићевим изразом, тиме што су у сталном односу љубави, у коме Отац хоће и рађа — „потврђује” Сина као Сина (без темпоралности, подсећамо), Духа као Духа, Син хоће („потврђује”) Оца као Оца итд. Тиме што се вечно међусобно „потврђују” односно љубе, тиме и чувају сопствену другост, пошто се њихова другост или различитост управо заснива на њиховом међусобном односу.

Наравно, сада се поставља питање шта бива када се оваква персонологија заснована на тријадологији, пренесе на раван антропологије? Чини ми се да кључну замерку Зизијуласу најбоље описује следећи Кнежевићев исказ: „Ако слобода није искључиво потенцијалност, већ мора бити и актуализација, те ако је слобода апсолутна онтолошка другост, следи по нашем уверењу неизбежан закључак да слобода подразумева моћ стварања апсолутно новог”.²⁹ Ако сам добро разумео Кнежевићево становиште, да би се слобода могла назвати слободом, она мора да буде делотворна, мора да има

²⁷ Нећу овде улазити у значајно, али за ову тему не толико релевантно питање важности и места трећег у односу.

²⁸ Кнежевић, 2022, стр. 258.

²⁹ Кнежевић, 2022, стр. 260.

своје дејство (енергију), и то тако да производи из ничега, да не буде ограничена предпостојећом материјом, као и да то стварање буде потпуно неусловљено вољом неког другог. Управо ту тезу Кнежевић даље елаборира у наставку свог текста. На први поглед ово запажање делује исправно. Заиста, ако се слобода не реализује и не може да се реализује као апсолутна недетрминисана креативност, може ли онда бити речи о правој слободи? Кнежевић не изводи до краја своју аргументацију на нивоу тријадологије. Ипак, на основу онога што он тврди, испада да ни Син ни Дух Свети нису у правој и довољној мери слободни, будући да Син ствара по Очевој вољи а Дух у томе саучествује. Оваква тврдња је са теолошке стране неприхватљива, па стога закључујемо да нешто није у реду са Кнежевићевом претпоставком. На нивоу антропологије, следи да би човек могао да буде слободан једино ако би био Бог, и то Бог Отац!

Индикативно је да Кнежевић не спомиње *обожење*, осим у контексту једног — показаће се врло значајног — цитата из Светог Максима Исповедника.³⁰ Кнежевић иначе на више места спомиње *есхатон* и *есхатолошко* назначење човека и творевине али сматра да коначно стање творевине не представља право решење проблема и да се јавља само као *deus ex machina*, у смислу вештачког решења проблема који у ствари ништа не објашњава. По нашем суду, ту дубоко греши.

Вратимо се на споменути цитат из Св. Максима, који Кнежевић наводи али без даље елаборације. Ту Максим каже да приликом обожења, творевина неће постати само бесконачна него и *десјо-чейна*. Према Кнежевићу, то би могло да значи да људска бића воде порекло из нестворене слободе. Ипак, овај исказ у контексту Максимове теологије има много дубље и прецизније значење. Према Св. Максиму, приликом обожења, све природне енергије човека (створене природе) ће се зауставити зато што су досегле свој циљ који је зацртан у њиховом унутрашњем логосу, а тај циљ је Бог. Након достизања овог циља, свако природно кретање се зауставља, а то значи да се зауставља и свако дејство створене природе. „Тако, дакле, наставши се овде у стању активности, достићи ћемо једном до краја векова, примивши коначно наше моћи делања кроз које творимо, а у будућим вековима, подносећи преображај обожења

³⁰ Кнежевић, 2022, стр. 271.

кроз благодат, нећемо бити у активности, него у пасивности, те стога нећемо никада достићи до краја нашег обожења”.³¹ Створена природа се поистовећује са Богом, обожује се, задобијајући *исти начин њосијања* као Бог. Тај начин постојања је начин на који постоје божанске Личности. Како смо раније видели, тај начин можемо да одредимо као ипостасни однос љубави. Дакле, свака енергија створених бића престаје а престаје и свако кретање, осим једног, а то је „кретање” љубави. Ово парадоксално кретање које је изједначено са мировањем, пошто искључује сваку промену, Св. Максим назива вечнокрећуће мировање.³²

Пошто улази у божански начин постојања, односно почиње да постоји на божански начин, створеној природи може да буде приписана и беспочетност што је божје својство, иако јој оно бива приписано *по учешћу*. То што постојање творевине на божански начин бива по учешћу, значи да историја задржава централни значај за обожење. А задржава га због тога што је то историја у којој се догодило оваплоћење. Тако видимо да есхатон заправо представља крај процеса стварања, то је „предзамишљени циљ” ради кога је све створено. На тај начин почетак је изједначен са крајем, али не као у оригенизму где је крај исто што и почетак, већ је овде почетак исто што и крај. Наизглед, овде нема разлике. Али има, и она је круцијална. Есхатон представља ствари почетак за творевину која тако постоји на божански начин. То је и била воља Божја од почетка, и да човек није сагрешио симултано са стварањем како каже Св. Максим,³³ обожење би се и догодило симултано са стварањем. Дакле, божански начин постојања подразумева да кроз однос љубави идентитет створених бића буде божански, пошто постоје на начин на који постоји Бог. Тако кроз љубав и воља Бога Оца постаје њихова сопствена, што укључује и стварање *ex nihilo*. Божанско стварање из ничега постаје својствено самој творевини (иако по учешћу), па се на тај начин „обезбеђује” њена креативност.

Но према Кнежевићу „бити нестворен у овом контексту значи поседовати апсолутну онтолошку другост — имати нешто у своме бићу што нико други нема, тајанствено средиште нашег бића које

³¹ QT 22. 7

³² QT 65: PG 90. 757BD–760A.

³³ О питању симултаности стварања и пада код Св. Максима видети Ђаковац

је наш идентитет и наша личност. Није, дакле, довољно то што је Христос нестворена личност, јер то ниједну људску личност не чини апсолутно онтолошки другим и јединственим”.³⁴ Чини ми се Кнежевић не разуме да је онтолошка другост утемељена на односу. Она није „имати нешто у своме бићу што нико други нема”. То је другост јединке или индивидуе. То је управо пала другост, другост као расцеп и одвајање, порицање другости другог. Према Св. Максиму „Бог кажњава ирационални покрет (παράλογον κίνησις) наше умне способности... Бог кажњава смрћу управо онај елемент у нама којим смо уништили нашу моћ љубави (ἀγάπης δύναμιν) свим умом својим, коју само Њему дугујемо. Циљ је био да, окушавајући бол, научимо да смо се заљубили у непостојеће (μηδενός ἔρῳντες) и како би своје силе усмерили ка ономе што је стварно”.³⁵ Идентитет се утемељује не на посебности по себи, на нечему „у свом бићу”, већ управо на односу. Однос (љубави) је тај који даје идентитет и посебност а не неко унутрашње својство бића. Због тога, како каже Св. Максим „Божански ерос је екстатичан (ἐκστατικός ὁ θεῖος ἔρως) не дозвољавајући ономе који љуби да припада себи већ љубљеноме”.³⁶

Слобода као одвојеност и независност од другог је демонска, и стога промашена и трагична. Кнежевић тражи немогуће: заснивање самоидентитета и на тој основи слободе. Али таква слобода у ствари је само негација другог, и као негација она је истоветна са смрћу, јер смрт и јесте раздвајање, одељивање, сепарација кроз порицање. На крају крајева, посезање за оваквом слободом и јесте првородни грех, грех у смислу промашаја. Таква „слобода” је фантом а не стварна слобода, управо због тога што се јавља као одношење ка непостојећем, пошто јединка изван односа љубави не може да поседује идентитет. А однос (екстатичке) љубави према Богу управо представља иступање из оквира самодовољности, препознавање и конституисање стварног сопства.

³⁴ Кнежевић, 2022, стр. 272.

³⁵ *Amb. 7*: PG 91, 1093A.

³⁶ *Cap. Quin. V. 85*: PG 90, 1384D.

7. Иперонтологија: нови, непотребан појам

Интересантан је покушај Александра Милојкова³⁷ да раздвоји божански или светотројични начин постојања од начина постојања човека. Изгледа да у својим разматрањима Милојков испушта из вида два кључна аспекта: а) да је човек створен по икони Божјој, и б) да је коначно испуњење Божјег плана човеково обожење.

Милојков прихвата да је божански начин постојања по дефиницији односан, те да се разлика између божанских личности или ипостаси може констатовати једино у смислу њихових међусобних односа. Међутим, он сматра да то не важи за човека, те да човек прво јесте а потом ступа у односе. Другим речима, на нивоу антропологије, ипостас за њега није онтолошки појам. У ствари, и даље тако именује, правећи дистинкцију у односу на тројични начин постојања који назива иперонтолошким, што је бесмислено уколико појам онтологија овде има значење *сйварној йостйојања* а не метафизичког ентитета. У ствари, Милојков превиђа да је обожење, односно есхатолошки начин постојања оно што је коначна али и једина истина света и човека. Милојкова збуњује то што се у искуству палог света и човека, човек јавља као индивидуа. Али, ако се подсетимо да обожење није друго до постојање на начин на који постоји Бог, онда смисао човековог живота у необоженем стању и јесте тежња и евхаристијско учешће у предназначеном животу будућег века, будући да је према Св. Василију Великом „Човек биће коме је наређено да постане бог”.³⁸

Закључак

С обзиром на обим литературе која се бави Зизијуласовим наслеђем, а на шта смо пажњи скренули на почетку овог рада, јасно је да је анализа презентована у овом раду више него ограничена. Намера нам је била да представимо главне токове савремених расправа и неке од њихових исхода, без могућности да превише залазимо у детаље. Још једном ваља нагласити да је критичка анализа не само неопходна него и пожељна. Уколико је утемељена и

³⁷ Милојков, 2018, стр. 284–295.

³⁸ PG, 36, 560A.

богословски добро поткрепљена она ће допринети даљем развоју црквене теологије, која је неодвојива од непрестаног објављивања Благих вести свим народима али и свим нараштајима. С друге стране, искушење савремене теологије је површност, а понекад и жеља за сопственом промоцијом што је у нескладу са црквеним етосом и унутрашњим смислом теолошког дијалога.

Литература

- Djakovac, A. (2016). Person and Nature, Hypostasis and Substance: The Philosophical Basis of the Theology of John Philoponus. *Philotheos*, 16, 73–84.
- Djakovac, A. (2022). Maximus' Relational Ontology: πρὸς τι and σχέσις, in: Vladimir Cvetkovic, Alexis Leonas (eds.). *Studies in Maximus the Confessor's Opuscula Theologica et Polemica: Papers collected on the occasion of the Belgrade Colloquium on Saint Maximus, 3–4 February 2020*. Turnhout: Brepols Publishers, 61–77.
- Larchet, J.-C. (2011). *Personne et nature: la Trinité-le Christ-l'homme: contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains*. Paris: Editions du Cerf, срт. 207–395.
- Loudovikos, N. (2011). Person instead of Grace and Dictated Otherness: John Zizioulas' final theological position, *The Heythrop Journal* 52.4, 684–699.
- Matić, Z. (2023). „I Have Not Met a More Profound and Intelligent Orthodox Theologian than Him”: John Zizioulas in the Letters of Holy Father Justin (Popović), *Edinost in dialog Unity and Dialogue* 78.1, 265–283.
- Turcescu, L. (2002). „'Person' versus 'Individual', and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa”. *Modern Theology* 18.4, 527–539.
- Zizioulas, J. (1975). Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood. *Scottish Journal of Theology* 28, 401–448.
- Димитријевић, В. (2018). *Од личности до маске: Зизјуласовићина про- тив свейосавља*, Бања Лука: Романов.
- Ђаковац, А. (2015). Личност и/или природа: Осврт на Ларшеову критику митрополита Јована Зизијуласа. *Саборност* 9, 57–81.
- Ђаковац, А. (2020). Ричард од Светог Виктора: личност и постојање, *Саборност* 14, 95–114.
- Ђаковац, А. (2021). Да ли је онтологија Кападокијских Отаца релациона? Ипостас као начин постојања (τρόπος ἡπαρξεως) и однос (σχέσις). у: А. Јефтић, М. Кнежевић, Р. Кисић (ур.). *Вера и мисао у врјелоу времена: међународни зборник радова у част миѡройолиѡа Амфилохија (Радовића) и ѡискоѡа Аѡанасија (Јевѡића)*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Подгорица: Матица српска — Друштво чланова у Црној Гори, Фоча: Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки”, 387–407.
- Ђаковац, А. 2007. Велики кападокијски оци и њихово богословље личности, *Видослов*, 42, 81–100.
- Еко, У. (2001). *Разјовор о крају времена*, Београд: Народна књига.
- Зизијулас, Ј. (1985). Од маске до личности. *Бојословље*, 1–2, 17–40.

- Каран, Д. (2024). Пастирске рефлексје богословља митрополита Пеграмског Јована Зизијуласа. *Црквене сџудије* 21, 179–191.
- Кнежевић, Р. А. (2022). Трагични парадокс благе вести: критички осврт на појам слободе као апсолутне онтолошке другости у делу Јована Зизијуласа, *Црквене сџудије* 19, 255–275.
- Лазић, Р. (2002). *Новатјорско бојословље мийройолиџа Зизиуласа*, Београд 2002.
- Ларше, Ж.-К. (2008). Обесмишљавање брака и оправдавање хомосексуалности: логична последица идеологије митрополита Јована Зизијуласа, *Црквене сџудије* 15, 419–426.
- Ларше, Ж.-К. (2015), *Личносџ и џприрода*. Ниш: Центар за црквене студије.
- Милојков А. (2018). *Личносџ и сушџина у Тријадолоџији Свеџој Гриџорија Бојослова и Свеџој Авџусџина*, (докторска дисертација), Београд: Православни богословски факултет.

Aleksandar Đakovac

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade
Institute of Systematic Theology

**Person and Essence:
A Response to the Negative Reception
of Metropolitan John Zizioulas’
Theology of Personhood**

Critique is a desirable and necessary element in every domain of human thought. Well-argued and well-grounded theological critique offers the potential for deeper insights and more precise explanations, all of which contribute to more successful communication of the Gospel message. Pointing out the shortcomings of our predecessors and teachers is therefore essential. This is what the patristic heritage teaches us. The Fathers always relied on their predecessors and teachers, but they also supplemented, interpreted, and sometimes corrected their statements. However, if theological criticism is based on the desire to promote one’s own originality, or worse, to denigrate our predecessors, then it misses its mark and proves to be empty and unworthy of its preeminent task — the building up of the Church. The work of Metropolitan John Zizioulas has left an indelible and profound mark on ecclesial theology. Precisely because of this, his insights are often the subject of both praise and sharp criticism. When it comes to criticism, this paper will deal with the objections raised against his teaching on personhood, which is at the heart of his Triadology, Christology, and anthropology, and consequently all other theological disciplines. It is our opinion that the criticisms of Zizioulas’ theology, at least as far as his teaching on personhood is concerned, are insufficiently grounded and that the objections raised are not valid. This is what we will attempt to argue in this paper. Our goal is not to present Zizioulas as an infallible authority. It is possible that in the future someone will offer a more complete and comprehensive teaching on personhood than Zizioulas’s, but in our judgment that time has not yet come. Due to the comprehensiveness

of the topic, we are forced to omit many details and to try to provide a general overview of the controversy in this field.

Keywords: John Zizioulas, personhood, Triadology, Christology, personology, hypostasis, essence, individual.

УДК 27-72-144 Зизијулас Ј.
DOI: 10.46793/MitJovan23.067G

Александар Глишовић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
(докторанд)
aglisovic.213005@bfspc.bg.ac.rs

Приступ митрополита Јована Зизијуласа еклисиолошком питању односа *једној* и *мноштва*

Апстракт: Тема односа *једној* и *мноштва*, преведена на поље еклисиологије, собом обухвата широк спектар питања као што су: питање *кајоличности* Цркве, затим питање црквеног јединства, односно питање примата и саборности, односа једне и многих Цркава, итд. Као таква, ова тема не само да представља унутарправославно питање, већ и један од највећих савремених изазова у екуменском дијалогу. Управо због тога, сагледавање еклисиолошких ставова односа *једној* и *мноштва* код митрополита Јована Зизијуласа, може нам помоћи да разумемо суштину овог питања. У том погледу, следећи метод митрополита, у раду ћемо се најпре осврнути на философски аспект сагледавања овог питања, да бисмо потом указали на богословске, односно еклисиолошке импликације овог питања. Тако ћемо видети, да митрополит своје ставове по овом питању гради на начелу Тројичног богословља, као и на Христологији која је повезана са Пневматологијом, што је такође, потврђено и евхаристијском природом еклисиологије. На основу горе наведеног става видећемо да евхаристија представља херменеутички кључ за разумевање овог питања. Полазећи од ових основа, митрополит у разумевању односа *једној* и *мноштва*, долази до говора, како о *кајоличности* Цркве, тако и до говора о односу примата и саборности, односа једне и многих Цркава, црквеног јединства, итд. На крају, као главни разлог митрополитовог инсистирања на сагледавање овог питања кроз призму евхаристијске еклисиологије, означимо чињеницу пројаве јединства свих у Богу *hic et nunc*.

Кључне речи: *једно, мноштво*, универзалистичка еклисиологија, евхаристијска еклисиологија, *кајоличност*, локална Црква, универзална Црква, примат, саборност, многообличност, тријадологија, христологија.

Увод

„Црква не може а да не буде јединство *Једној* и *Мнојих* у исто време.”¹ Овакав став, митрополит Јован Зизијулас заснива на начелу тројичног догословља, повезаности христологије и пнеуматологије, као и на евхаристијској природи Цркве која све горе наведено обједињује. На основу тога, митрополит нас упућује да јединство које постоји у Цркви не представља плод људских напора и сила, већ да је оно пројава јединства које постоји у Богу. Та слика тројичног јединства представља јединство на које нас Господ позива: „Да сви једно буду, као ти, Оче, што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду да свет верује да си ме ти послао. И славу који си ми дао ја сам дао њима, да буду једно као што смо ми једно. Ја у њима и ти у мени, да буду усавршени у једно, и да позна свет да си ме ти послао и да љубиш њих као што мене љубиш” (Јн 17, 21–23). Међутим, пре него што укажемо како се то јединство разумева у еклисиологији и које последице произлазе из тога, на кратко ћемо се зауставити како бисмо указали да ово питање са којим се Црква сусреће није савремено питање, већ да је то питање, философским речником речено, питање које се налази у бити човека.

Философско поимање питања једног и мноштва

У основи питања односа *једној* и *мноштва*, поред тога што можемо разматрати питање *кајоличности* Цркве, и у оквиру њега питање примата и саборности, односно питање односа једне и многих Цркава, као и питање црквеног јединства, стоји философско промишљање о метафизичим појмовима *једној* и *мноштва*. Управо из тог разлога, следећи метод митрополита Зизијуласа, анализу овог проблема односа *једној* и *мноштва*, започећемо сагледавањем овог питања у старо-грчкој философији.

У старогрчкој мисли нарочиту пажњу овим појмовима, *једној* и *мноштва*, посветили су философи који припадају пресократовцима, док је оно даље било уобличено у делима Платона и Плотина. Посматрајући свет око себе, философи су увидели мноштво које

¹ Јован Зизијулас, *Приматју у Цркви — љравославни љрисјуј* (Пожаревац: Епархија браничевска — Одбор за просвету и културу, 2014), 24.

постоји и с правом поставили питање о једном јединственом извору. Тај основ, почело или корен свега што постоји, односно *ἀρχή*,² представља безвремени темељ живота који обезбеђује постојаност и закономерност у очигледним сталним променама унутар чулног света.³ Управо то почело које би указало на постојаност, одагнало би сумњу Хераклита који говори: „Пάντα ῥεῖ” — Све тече, као и „... да два пута не можеш да уђеш у исту реку.”⁴ По Хераклиту, дакле, у свету непрестано настаје нешто ново. Због тога, насупрот мноштву које је очигледно, треба пронаћи оно *једно*, тј. оно што јесте, што чини и омогућава постојање засебних бића.⁵ Управо је тај проблем препознат од стране првих јоњана, те уколико се осврнемо на њих, видећемо да је то *једно*, односно основ свега, Талес видео у *води*,⁶ затим Анаксимандар је основ свега видео у неограниченом које је назвао *ајејрон*,⁷ даље, Анаксимен основ свега види у *ваздуху*,⁸

² Фредерик Коплстон уместо појма *архи* користи немачки појам *Urstoff*, јер по њему он у једној краткој речи исказује појам о првобитном елементу, супстрату или ствари; Frederik Koplston, *Istorija filozofije — Tom I* (Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1988), 57.

³ Миле Савић, Владимир Н. Цветковић, Ненад Цекић, *Филозофија за средњу школу*, (Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2003), 34.

⁴ Платон, *Крајшил*, 402а. (Платон, *Крајшил*, прев. др Александар М. Петровић (Београд: Отачник, 2008), 39).

⁵ Промисљајући о односу једног и мноштва, Жана Херш износи следеће: „Ако хоћемо да именујемо оно што јесте, а то није ни променљиво ни пролазно, онда се говори о Вечном и о Једном, то је оно што се не мења.” (Жана Херш, *Историја филозофије*, прев. Фрида Филиповић и Миодраг Радовић (Нови Сад: Светови, 1998), 11).

⁶ Aristotel, *Metafizika*, 983b, 20. (Aristotel, *Metafizika*, prev. Slobodan U. Blagojević (Beograd: Paideia, 2007), 9–10).

⁷ „Zato, kao što kažemo, ne postoji načelo ovog načela već je, čini se, ono načelo svega ostalog, sve obuhvata i svime upravlja, kao što kažu oni koji ne postavljaju neka druga načela pored bezgraničnog, kao što su Um ili Ljubav. I to je ono Božansko, jer to je *bесmrtno i nepropadljivo*, kako vele Anaksimandar i većina istraživača prirode.” Aristotel, *Fizika III*, 203b, 10–15 (Aristotel, *Fizika*, prev. Slobodan U. Blagojević (Beograd: Paideia, 2006), 101).

⁸ „Anaksimен Milećanin, Euristratov sin, prijatelj Anaksimandrov, tvrdi kao i on da je priroda koja leži u osnovi jedna i neograničena, ali ne tvrdi kao onaj da je neodređena, već određena, nazivajući je vazduhom.” Цитат из Симпликијевог коментара на Аристотелову *Физику* преузет из: Malkom Šofild, „Jonjani”, u *Istorija filozofije*, ur. K. K. V. Tejlор (Beograd: Plato, 2007), 81.

Хераклит у *вајри*,⁹ итд.¹⁰ Иако, међу горе наведеним философи-ма можемо да приметимо различите принципе свега што постоји, оно што им је заједничко јесте да су сви трагали за основом свега и да су дубоко веровали да постоји један јединствени извор свега што постоји. По речима Коплстона, за философе је разумети значило открити јединство које лежи испод мноштвености, односно открити прво начело.¹¹ Такође, оно што примећујемо јесте да иако су до основе свега долазили посматрајући свет око себе и тако основама дали физикални карактер, не можемо а да не констатујемо да су се у том посматрању издигли у свом размишљању и изразили *метафизичку амбицију* човека који трага за основом свега. Управо због те метафизичке амбиције, Талес се сматра првим грчким философом, јер је схватио појам о јединству у разлици.¹² Промисљајући о јединству, Анаксимандар истиче да је враћање оном *једном* праведност, док је претходно издвајање појединачних ствари путем супротности — неправедност.¹³ Даље, припадници Елејске школе, попут Ксенофона и Парменида такође су увидели да у разноликом свету постоји један јединствени принцип свега. Због тога Ксенофон истиче: „*Једно и све*” и то *једно и све* Ксенофон назива, час бићем, час богом, чиме заступа пантеистичку концепцију света. То биће, говори он, је као вечно непроменљиво, непокретно, те самим тим и разноликости у свету не постоје.¹⁴ Оне су, како истиче његов наследник Парменид, само *иривид*, односно немогућност наших чула да их у потпуности спознају и виде њихов

⁹ Clement of Alexandria, *The Stromata XIV*: „The same world of all things, neither any of the gods, nor any one of men, made. But there was, and is, and will be ever-living fire, kindled according to measure, and quenched according to measure.” Видети више: Clement of Alexandria, *The Stromata XIV*, <https://www.earlychristianwritings.com/text/clement-stromata-books5.html> (Kirby, Peter. „Historical Jesus Theories.” *Early Christian Writings*. 2024. 1 Mar. 2024 <<http://www.earlychristianwritings.com/text/1clement-hoole.html>>).

¹⁰ Више о томе видети: John Burnet, *Early Greek Philosophy* (London, A&C Black, 1920).

¹¹ Koplston, *Istorija filozofije*, 60.

¹² Aristotel, *Metafizika*, 983b, 15–20.

¹³ Андрија Стојковић, Слободан Петровић, *Прејлед историје филозофије* (Београд: Нолит, 1955), 25.

¹⁴ Миодраг Цекић, *Прејлед историје филозофије* (Сарајево: Завод за издавање уџбеника, 1966), 25.

јединствени извор. Биће, по Пармениду, напосто *јестје* и оно је *једно*, јер је и множина привид.¹⁵ Због тога наша чула чине да оне (разлике) представљају *метѡафизички матѡеријализам*.¹⁶ У наставку наводимо учење Платона и Плотина у чијим делима се даље заокружује идеја о односу *једној* и *мношѡива*. Платон, који је је свет идеја прогласио за примарну стварност, а природу за секундарну, у својим дијалозима Пармениду, Софисту и Филебу детаљно испитује однос једног према множини. Детаљну анализу тог испитивања доноси нам професор Бранислав Петронијевић, због чега је износимо у целости:

„У осам теза Парменид хоће да докаже да је немогуће претпоставити једно само за себе и много само за себе, већ да је могућа само синтеза једнога и многога, само целина многога, само оно много, између чијих делова постоје везе. ...једно за себе замишљено не би могло постојати, јер ако би постојало, оно би морало бити егзистентно и тиме би било двоје, пошто би тада учествовало не само у идеји једног него и у идеји егзистенције, дакле већ више не би било једно. Резултат тих испитивања јесте, да се једно не може замислити друкчије већ као резултат многога, а много се опет може замислити само као много, између чијих делова постоји једно.”¹⁷

Иако из ове анализе видимо Платоново учење по којем једно не постоји без многих, он је истакао да је највиша идеја — *идеја добра*, чиме је опет као и његови претходници једно ставио изнад многих.¹⁸ Даље учење о *једном* развија Плотин. По њему постоји једно *еманирајуће једно*, односно једно које из себе исијава мноштво.¹⁹ Међутим, иако је *једно* извор свих ствари, оно није ниједна од њих, нема ни квалитета ни квантитета, није ни дух ни душа, нити се креће нити мирује, није ни у простору ни у времену, биће је по себи, без облика, пре сваког кретања и мира. *Једно* је свуда и нигде.²⁰ Ово би значило да *мношѡиво* које еманира из *једној*, иако у себи садржи отисак *једној*, оно се са њиме не може упоредити,

¹⁵ Koplston, *Istorija filozofije*, 84.

¹⁶ Цекић, *Прејлед истѡрије филозофије*, 34.

¹⁷ Бранислав Петронијевић, *Ог Зенона до Берѡсона*, (Београд: Завод за уѡбенике и наставна средства, 1998), 59.

¹⁸ Koplston, *Istorija filozofije*, 211.

¹⁹ Исто, 504–505.

²⁰ Петронијевић, *Ог Зенона до Берѡсона*, 155.

јер је *једно* изнад њега. *Једно* представља врховну и онтолошки надређену монаду у односу на мноштвену реалност, оно је првостепено у односу на мноштеност која је другостепена.²¹ Из горе наведеног философског промишљања о односу *једној* и *мношћива*, јасно је да оно стоји у складу са раније изнетим, односно да у старогрчкој мисли *једно* не само да претходи *мношћиву*, већ се оно и увек налази изнад њега.

Философска промишљања о *једном*, за нас теологе су веома битна, јер представљају добру подлогу која нам може помоћи при разумевању односа *једној* и *мношћива*, односно суштине и ипостаси, примата и саборности, односа локалне и универзалне Цркве, итд. Од тога како разумемо ово питање зависиће и наше разумевање *кајћоличностј* Цркве и устројства Цркве које има утицај на живот свих верних али такође и на дијалог Православне и Римокатоличке Цркве. Међутим, овде морамо застати и након излагања философског поимања односа *једној* и *мношћива*, где *једно* претходи и има примат у односу на *мношћиво*, увидети да ли се поимање тог односа идентично преноси на Црквено јединство, или се оно у Цркви поима на другачији начин.

Однос једног и мноштва као еклисиолошко питање

Философска промишљања о односу *једној* и *мношћива* јасно нам указују да ово питање унутар ње представља израз метафизичких амбиција човека који трага за основом свега, оним што је вечно и што као такво нуди одговор на пролазности у овом свету, у крајњој линији одговор на проблем смрти. Међутим, питање *једној* и *мношћива* не представља само философско питање, већ је то питање које је присутно и у богословљу Цркве, те као такво оно има свој одраз и у еклисиологији. По речима митрополита Зизијуласа релевантност овог питања произлази из чињенице да ово питање има егзистенцијалне последице, тачније да: „проблем *једноја* и *мнојих* представља један од основних проблема и философије и богословља, али и еклисиологије, и то са егзистенцијалним последицама.”²²

²¹ Марина Стојановић, „Сабор и примат у Цркви”, *Саборностј* 14 (2020): 215.

²² Јован Зизијулас, *Еклисиолошке шеме*, прев. С. Јакшић (Нови Сад: Беседа, 2001), 115.

Разматрајући питање односа *једној* и *мноштѿва* у богословљу и његовим импликацијама у еклисиологији, митрополит Зизијулас истиче да је западно богословље у разумевању ове теме остало на философским основама сагледавања овог питања. Резултат тога јесте да се у западном богословљу о Светој Тројици може говорити о усиолошким поставкама, односно о примату суштине над ипостасима. Разлог томе, сматра митрополит, лежи у корену западног теоријског образовања које је у Августину: „Нажалост, у западној теологији је ова шема, тај систем пред-постављања Једнога многи-ма, пренет и у тријадологију, где суштина претходи личностима, опет због тога што су теоретски корени западне теологије у Августину, који је био под утицајем новоплатонизма.”²³ Ове усиолошке поставке, које подразумевају примат суштине над ипостасима, за последицу имају губљење слободе у Божјем постојању, јер се постојање личности Св. Тројице јавља као другостепено у односу на суштину.²⁴

Међутим, то нису једине последице које произлазе из оваквих поставки. Када се овакав начин мишљења пренесе на еклисиологију, он има консеквенце, како по питању разумевања *каѿоличности* Цркве, тако и у погледу њеног устројства. О чему је реч? Уколико сагледамо историју хришћанства видећемо да од самих почетка постоји Једна Црква Божја, међутим Црква је истовремено и много Цркава.²⁵ Уколико погледамо Нови завет, конкретно посланице апостола Павла, видећемо да он ту овај термин употребљава како у једнини (уп. Рим 16, 1; 1Кор 1, 2; 2Кор 1, 1; Кол 4, 16) тако и у множини (уп. Гал 1, 2; 1Сол 2, 14; 2Кор 16, 9): „Тако, док у

²³ Јован Зизијулас, *Западна мисао* (Пожаревац: Епархија браничевска — Одбор за просвету и културу, 2014), 93.

²⁴ Видети више: Јован Зизијулас, *Домајске шеме*, прев. С. Јакшић (Нови Сад: Беседа, 2001), 147–160.

²⁵ Епископ Игњатије Мидић у том погледу износи следеће: „Ово упућује на закључак да од самог почетка хришћанске историје постоје многе Цркве. Истовремено код свих апостола, као и код светих отаца који говоре о Цркви, уочавамо да они подразумевају да постоји Једна Црква Божја и ако истовремено постоје многе Цркве, на многим местима. Ова чињеница указује на то да је Црква Једна али да постоји као многе, тј. да је Једна и истовремено многе.” Видети: Игњатије Мидић, *Једна и многе Цркве и ѿроблем њиховој јединству* (Пожаревац: Епархија браничевска — Одбор за просвету и културу, 2021), 11.

свим случајевима у којима апостол Павле има на уму Цркву једног одређеног града, он користи израз *Црква* у граматичкој једнини, дотле у случајевима када има на уму географске области које су шире од једног града, користи тај израз у множини.”²⁶ На основу тога, долазимо до питања која је Црква права, она која је једна, или које су многе? Као и на који начин се остварује јединство многих Цркава у Једну Цркву? Одговор на ово питање зависи од тога да ли ћемо при одговору заступати евхаристијску или универзалистичку еклисиологију, односно еклисиологију која се темељи на усиолошким поставкама у тријадологији.

Како би указао на евхаристијску еклисиологију као херменеутички кључ за разумевање овог питања, митрополит Јован Зизијулас најпре указују на богословље Западне Цркве, која универзалистичким поставкама, путем усиолошких претпоставки, долази до одговора да једна Црква претходи многим: „Западна теологија је јасно заузела став да *једна Црква* у читавом свету, односно светска Црква, васељенска Црква, логички има предност. Појединачне помесне Цркве су накнадне и треба да се саобразе са једном Црквом. У западној теологији ово је попримило конкретнији облик и довело до тога да се светска, васељенска Црква посматра као једна Црква широм света, односно као нешто што има своју структуру, своје биће које је, заправо, изнад помесних Цркава.”²⁷

Овај став митрополита, одсликава учење које је изнела Конгрегација за доктрину вере 1992. године у документу под називом: „Писмо епископима Католичке Цркве о неким аспектима Цркве схваћене као заједница — *Communions notio*” (*Litterae ad Catholicae Ecclesiae episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio*).²⁸ Наиме у деветом поглављу можемо пронаћи следећи став: „Она (универзална Црква) није „резултат” њихове (појединачних Цркава) заједнице; већ она у суштини своје Тајне јесте реалност која онтолошки и временски претходи свакој појединачној Цркви.”²⁹

²⁶ Јован Зизијулас, *Јединство Цркве у свейој Евхаристији и у Ејискоју у ѿрва ѿри века*, прев. С. Јакшић (Нови Сад: Беседа, 1997), 58.

²⁷ Зизијулас, *Еклисиолошке теме*, 117.

²⁸ Документ доступан на: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_en.html

²⁹ CN 9: „...the universal Church cannot be conceived as the sum of the particular Churches, or as a federation of particular Churches”. It is not the result of the

Овај документ, иако је донет након Другог ватиканског концила — који је пак са своје стране довео до теолошког препознавања локалне Цркве,³⁰ није успео да успостави јасну равнотежу између *једне* и *многих* Цркава, већ је оставио еклисиолошки фрагмент по овом питању.³¹ У том погледу означимо један парадокс, који се јавља. Реч је о томе, да код оних богослова који у еклисиологији заступају усиолошке тријадолошке поставке, примећујемо са једне стране истицање суштине као непроменљивог аксиома, док са друге стране када се ови ставови преведу на поље еклисиологије, примећујемо да универзална Црква зависи од *киноније* локалних Цркава које представљају њене делове. По речима професора Златка Матића: „Тада је она далеко од заокружене претпостојеће или (свагда) постојеће реалности и датости, препуштена унутарцрквеним везама, „схесисима” локалних Цркава, те тако, не само да се мења, већ и зависи од њихове *киноније* и *ирејознавања*.”³² Све ово нам говори да након еклисиологије Другог ватиканског концила и постконцилског тумачења исте, можемо говорити о сапостојању две опречне еклисиологије унутар Римокатоличке Цркве, таква ситуација наводи митрополита Зизијуласа на следећи закључак: „Католичност помесне Цркве долази у сукоб са католичношћу васељенске Цркве; према томе, овде је опет присутан проблем преваходности *једноја* у односу на *мноштво*.”³³

На основу усиолошких поставки у еклисиологији, можемо закључити да не можемо говорити о *католичности* локалне Цркве, већ да о њој можемо говорити као о једном делу *Једне Цркве*. То даље наводи и на питање да ли у евхаристији примамо део Христа? Митрополит Јован Зизијулас истиче да овакви ставови имају

communion of the Churches, but, in its essential mystery, it is a reality *ontologically and temporally* prior to every *individual* particular Church.”

³⁰ Видети више: Kilian McDonneli, „Walter Kasper on the Theology and the Praxis of the Bishop’s Office”, *Theological Studies* 63, (2002): 727, <http://cdn.theologicalstudies.net/63/63.4/63.4.3.pdf>.

³¹ Таква ситуација довела је до чувеног диспута између двојице кардинала, Јозефа Рацингера и Валтера Каспера.

³² Златко Матић, „Еклисиологија *киноније* и магистеријум Католичке Цркве: отежана рецепција”, у *Српска теологија данас*, књ. 9, уредник Богољуб Шијаковић (Београд: Издаваштво Православног Богословског факултета, 2017), 17–24.

³³ Зизијулас, *Еклисиолошке шеме*, 119.

своје импликације и у структури Цркве, те у том погледу констатује: „Та структура нам је позната. Управо се она изражава кроз службу папе, који није просто епископ једне локалне Цркве, већ је један васељенски епископ, који је глава читаве Цркве, Цркве која је једна за читаву васељену.”³⁴ Из овога следи да је неопходни услов саборности једне локалне Цркве њено општење са Римом. У тој заједници, с једне стране, многе локалне Цркве бивају препознате и потврђене као делови једне Цркве, док са друге стране једна Црква пројављује свој примат у односу на остале.³⁵

Однос једног и многих у еклисиологији митрополита Јована Зизијуласа

За разлику од универзалистичке еклисиологије, која у својој основи заступа усиолошке поставке, митрополит Зизијулас полази од евхаристијске еклисиологије — која по њему представља херменеутички кључ за разумевање односа *једној* и *мноштва*, тачније за разумевање *каџоличности* Цркве и у оквиру тога полазиште за исправно разумевање питања односа једне и многих Цркава, односно примата и саборности, као и односа Једног и многих, црквеног јединства, итд. Тим путем он показује да слика јединства *једној* и *мноштва* у евхаристији не представља плод људских напора и сила, већ је она пројава Тројичног јединства. Тако долазимо и до корена његове евхаристијске еклисиологије, а то је Тројично богословље.³⁶ У том погледу, у његовим делима јасно читујемо ставове да Црква представља Тајну Свете Тројице, те да таџис Свете Тројице свој одраз у икономији има у Цркви која тако бива икона Свете Тројице: „Таџис Тројице, како она јесте по себи, на овај начин постаје поредак

³⁴ Зизијулас, *Зайагна мисао*, 93.

³⁵ Кардинал Валтер Каспер у том погледу истиче следеће: „Bilo bi to, naravno, iluzorno bez Gospodnje punomoći (*exousia*) date Petru da može svezivati i razdriješavati (Mt 16, 19), tj. pružati *communio* ili isključivati iz *communio*. Ovo poslednje može, naravno, da bude samo redak i ekstremni slučaj; Petrov uobičajeni zadatak jeste da utvrđuje braću svoju (Lk 22, 32).” Valter Kasper, *Ne postoje dva Hrista*, prev. Ines Kezić i Dragan Bošković (Beograd: Beogradska nadbiskupija, 2004), 83.

³⁶ Видети више: Јован Зизијулас, „Тајна Цркве и Тајна Свете Тројице” у *Православна еклисиологија*, ур. Златко Матић (Пожаревац: Епархија браничевска — Одбор за просвету и културу, 2016), 57.

Тројице у икономији. Црква није ништа друго већ дело Тројице у икономији, примењено на нас и кроз нас и заједно са нама на читав свет; она је икона Тројице и предокус есхатона, када ће цео свет постати узвраћајуће кретање ка једноме Богу, Оцу (1 Кор 15, 24) од којег се све, па чак и личности Тројице по свом вечном бићу, изводе.”³⁷ На основу оваквог става, јасно је да евхаристијска еклисиологија, као и универзалистичка, Цркву сагледава као Тајну Свете Тројице, међутим то не значи да су оне идентичне. Кључна разлика између њих огледа се у различитој тријадологији, која примењена на еклисиологију даје различите консеквенце. Наиме, заступајући евхаристијску еклисиологију, митрополит Зизијулас, остаје веран богословском доприносу у разумевању Тајне Свете Тројице од стране кападокијских отаца, и тако гради своје ставове по питању односа *једној* и *мношћива* у еклисиологији чиме даље долази до говора о *каѿиоличносћи* Цркве, односа једне и многих Цркава, примата и саборности, итд. Његов говор да „тајна једног Бога у три личности указује на начин постојања који унапред искључује индивидуализам и растављеност (или самодовољност и самопостојање) као мерило мноштвености, односно да *једно* не само што не претходи — у логичком или било ком другом смислу — *мношћиву*, већ напротив захтева то *мношћиво* од самог почетка да би постојало”,³⁸ јасно нам указује да путем пројаве тројичног постојања у еклисиологији, митрополит искључује било какав говор о онтолошком примату једне Цркве у односу на другу, те да уместо тога он говори о истовремености локалне и универзалне Цркве. Реч је о томе да, заступајући у својој еклисиологији теолошки допринос кападокијских отаца, у погледу да је Бог један, не зато што је једна суштина, већ да је Бог један, јер је један Отац, што за последицу има искључивање говора о Оцу, Сину и Светом Духу као деловима једне божанске суштине, већ се насупрот томе истиче говор о Светој Тројици где су и Отац и Син и Свети Дух носиоци једне потпуне нераздељиве божанске природе, и где се други јавља као предуслов постојања, митрополит долази до говора о *каѿиоличносћи* локалне Цркве. На тај начин, за разлику од универзалистичке еклисиологије, где се говори о једној Цркви и њеним деловима,

³⁷ Јован Зизијулас, *Заједница и друјосћ* (Пожаревац: Епархија браничевска — Одбор за просвету и културу, 2011), 159.

³⁸ Исто, 169.

сада се у његовим ставовима јасно очитује говор о једној потпуној и многим потпуним Црквама.³⁹ Такав говор, своју пројаву има у евхаристији, која пројављујући Тројично јединство, представља место где се заједница и другост остварују *par excellence*.⁴⁰

Сагледавање Цркве путем Тајне Свете Тројице води до говора о једној и многим католичанским Црквама, што даље за последицу има да је у њима присутан потпуни Христос а не његов део. На тај начин, митрополит Јован Зизијулас свој говор о односу *једној* и *мношћива* проширује и сагледавањем Цркве у христолошком аспект.⁴¹ Тим путем, на основу његових ставова по питању односа *Једној* и *многих*, он наглашава да је Христово Оваплоћење темељ нашег јединства у Богу. Господ Исус Христос, који приликом свог Оваплоћења узима целокупну људску природу, сабира све народе у себи. Тако да он постаје глава тог јединства целокупног мноштва.⁴² Такав говор о јединству у Христу, који своју пројаву добија у Цркви, где је Он глава а ми удови, у евхаристији *сада и овде* постаје стварност. Црква тако постаје место где се то јединство остварује, а да се притом не подразумева сливање, већ да се у духу Халкидонског Сабора подстиче *друјачијосћ*.⁴³ Разматрајући даље ову богословску истину у контексту еклисиологије и говора о *кајћоличносћ*и Цркве, митрополит Зизијулас полази од чињенице

³⁹ Зизијулас, *Примай у Цркви*, 24.

⁴⁰ Зизијулас, *Заједница и друјосћ*, 169.

⁴¹ Овај моменат, као што ћемо показати у закључку, представља битно место за разумевање основног полазишта митрополитове евхаристијске еклисиологије. Реч је о томе, да не може бити говора о евхаристији као икони Царства Божјег ако је ту само део Христа. То би онда значило да се и првобитни план доласка свега у заједницу са Богом не испуњава.

⁴² „Чињеница да *Лојос* сједињује у себи *лојосе* творевине као *Личносћ*, а не као божански војс или разум, или било који аналогни природни квалитет Бога — значи да су логоси управо кроз *Овайлоћење* истински сједињени с Богом.” Зизијулас, *Заједница и друјосћ*, 24.

⁴³ „Оваква врста мистичног јединства се заснива на Христолошкој основи, која је постављена на Халкидонском Сабору, према којој је јединство између човека и Бога остварено у Христу без дељења, али у исто време и без сливања, то јест, остварено је савршено јединство које не да уништава, него подстиче другачијост. Црква као Мистично Тело Христово јесте место где се на овакав начин Христолошки схватано Мистично Јединство остварује.” Јован Зизијулас, „Црква као ’Мистично’ Тело Христово”, *Видослов* 14, бр. 41 (2007): 70.

да је Црква једна, односно да Господ Исус Христос није основао многе Цркве већ једну, и затим наглашава да се та једна Црква поистовећује са јединственим Телом Господа Исуса Христа.⁴⁴ Све то, он повезује са евхаристијом и закључује: „Пошто се та једна Црква остварује, изражава и иконички изображава у евхаристијској заједници, она се, по природи ствари, појављује као многе Цркве. Дакле, тамо где се верници окупљају „на једно место” да би савршавали евхаристијско сабрање, тамо се остварује целокупно Тело Христово, односно тамо се возглављује тајна дожанске Икономије и у потпуности се изображава Царство Божје. Управо због тога што свака помесна Црква, у којој се савршава света Евхаристија, представља икону есхатолошке заједнице, односно представља потпуно Тело Христово, свака таква помесна Црква јесте, треба да буде и може се назвати целокупном Црквом. Зато је она веома рано названа *Католичанском Црквом*.“⁴⁵

Своје еклисиолошке поставке по питању односа *једној* и *мноштва* митрополит Зизијулас гради у духу еклисиологије апостола Павла,⁴⁶ али и на идеји инкорпорације *многих* у *Једноме* која је старија од Павлове, односно на јудеохришћанском предању о Рабу Божјем или о Служи Господњем, која је од саме појаве била спојена са евхаристијским сабрањем.⁴⁷ Везујући ту идеју са евхаристијским предањем лако се очитују еклисиолошке консеквенце по питању *католичности* Цркве. Прва од њих, наводи митрополит, јесте да локална евхаристијска заједница добија назив „Црква”, док би друга била да се локална заједница назива „целом Црквом” тј. *целокујном*

⁴⁴ Јован Зизијулас, „Христос, Свети Дух у Црква”, у *Црква као заједница — Јован Зизијулас, Сабрана дела 2*, ур. Проф. др Игнатије Мидић (Пожаревац: Епархија браничевска — Одбор за просвету и културу, 2023), 117.

⁴⁵ Зизијулас, *Еклисиолошке теме*, 92.

⁴⁶ Позивајући се на места из посланица апостола Павла: 1 Кор 10, 16–17; 1 Кор 11; Рим 16, 23; Гал 3, 28; 2 Кор 11, 2; Еф 2, 15 и др. митрополит Зизијулас говори о еклисиологији светог апостола, где се истиче говор о *мноштву* које постаје *једно* у Христу, или још тачније постаје *не једно* у средњем роду, него *један* у мушком роду: многи постају *један* у Христу; Видети више: Јован Зизијулас, „Евхаристијска заједница и католичност Цркве”, у *Евхаристијска чини Цркву — Јован Зизијулас, Сабрана дела 1*, ур. проф. др Игнатије Мидић (Пожаревац: Епархија браничевска — Одбор за просвету и културу, 2023), 81.

⁴⁷ Видети више: Зизијулас, *Јединство Цркве у светој Евхаристији*, 67–73.

Црквом.⁴⁸ Из тог разлога, појам „καθολική Εκκλησία”, као и код Св. Игњатија Богоносца⁴⁹ (на кога се митрополит позива), у еклисиологији митрополита има евхаристијско обележје: „Уместо дакле да покушавамо да нађемо смисао Игњатијевог израза „католичанска Црква” у неком супротстављању појмова „локална” — „универзална”, вернији ћемо бити изворима ако тај израз будемо посматрали у светлости целокупне еклисиологије Игњатијеве, по којој је евхаристијска општина потпуно идентична са целокупном Црквом сједињеном у Христу.”⁵⁰ Ови ставови јасно нам показују да митрополит Зизијулас заступа истовременост локалне и универзалне Цркве, те да у његовим еклисиолошким поставкама ова два појма не стоје један насупрот другоме, као и да на основу његове симултаности не може бити речи о онтолошком примату једне Цркве у односу на другу као што је то присутно у западном богословју.

Као што можемо видети из горе изнетог става, евхаристија представља кључно место за разумевање еклисиолошких поставки митрополита, не само у погледу *каџоличностџи* Цркве, већ и за разумевање осталих питања која произлазе из еклисиолошког разматрања односа *једној* и *мношџива*. На основу тога он наводи следеће: „Евхаристија, дакле, — схваћена пре свега не као једна ствар, једно овештаствено средство благодати, него као један акт и један скуп (σύναξις = збор, сабор) локалне Цркве, као један „саборни” („католични”) акт једне Цркве „саборне” („католичне”) — може имати пресудну важност за покушај схватања католичности Цркве.”⁵¹

Овакве поставке немају консеквенце само по разумевање *каџоличностџи* Цркве, већ и на њено устројство. Из тог разлога, у редовима који следе, желимо да укажемо како се однос *једној* и *мношџива*, у контексту евхаристијске еклисиологије митрополита Зизијуласа, рецепира на устројство Цркве. Реч је о томе да у

⁴⁸ Зизијулас, „Евхаристијска заједница и католичност Цркве”, 84.

⁴⁹ Посланица Смирн. 8, 1–2: „...Она Евхаристија нека се сматра за поуздану, којој председава епископ или онај коме епископ дозволи. Тамо где се појави епископ, тамо нека је и сво мноштво, као што тамо где је Христос Исус, тамо је католичанска Црква.” *Дела айосџолских ученика*, прев. еп. Атанасије Јефтић (Врњачка Бања – Требиње: Библиотека Отаца Црква, 2002).

⁵⁰ Зизијулас, „Евхаристијска заједница и католичност Цркве”, 85.

⁵¹ Зизијулас, „Евхаристијска заједница и католичност Цркве”, 80.

еклисиологији митрополита, устројство Цркве не представља позајмицу или слику из овога света, већ се оно рађа из евхаристијског сабрања, што би значило да оно извире из суштине Цркве.⁵² У том погледу, различито сагледавање Тајне Свете Тројице у еклисиологији, има и своје консеквенце на њено устројство, тачније на разумевање улоге првог у Цркви. На основу чињенице да не може бити евхаристијског сабрања без председавања *првој*, митрополит јасно закључује с једне стране да је *primus констџијуиџивни* елемент у локалној Цркви, а с друге стране да је сабрање народа услов да би епископ функционисао као глава заједнице, што показује да његов примат захтева сагласност и учешће заједнице.⁵³ Из тога се јасно види да своје закључке о примату, у контексту *једној* и *мношџива*, митрополит Зизијулас гради на основу његове еклисиологије о *каџоличносџи* Цркве. Према томе ако је свака Црква потпуна, онда не можемо говорити о онтолошком или универзалном примату једне Цркве у односу на другу, односно да остале Цркве задобијају своју пуноћу од првог. Митрополит из тог разлога истиче став: „Многи не могу бити Црква без једног, али, на исти начин, један не може бити *primus* без многих.”⁵⁴ Однос *једној* и *мноџих* из тог разлога, у еклисиологији примата митрополита, смешта се у контексту 34. апостолског правила⁵⁵ — правила које се позива на догмат о Светој Тројици — те тако представља *sine qua non conditio* за исправно разумевање митрополитових еклисиолошких ставова по овом питању.

Из идеје *каџоличносџи* произлази још једна структурална последица, а тиче се чињенице да је *сὺναξίς* био једини и јединствени

⁵² Зизијулас, *Јединство Цркве у Светој Евхаристији*, 77.

⁵³ Зизијулас, *Примат у Цркви*, 29.

⁵⁴ Исто, 30.

⁵⁵ „Епископи свакога народа (ἐκάστου ἔθνους) треба да знају Првога између њих и да га сматрају као главу, и ништа сувишно (περίττον = више од надлежног) да не чине (= не предузимају) без његовог мишљења, него сваки нека чини само оно што се тиче његове епархије (τῇ ἐκείνου παροικίᾳ) и њој подручних места. Али ни онај (Први епископ) нека не чини ништа без знања свију (осталих епископа). Јер тако ће бити једнодушност (ὁμόνοια = слога) и прославиће се Бог, кроз Господа, у Светоме Духу, Отац и Син и Свети Дух.” *Свешџени канони Цркве*, прев. еп. Атанасије Јевтић (Београд: Митрополија црногорско-приморска и Америчка, Епископија захумско-херцеговачка и приморска, итд, 2005).

у дотичном месту, у смислу што је он укључивао у себе целокупну Цркву.⁵⁶ У том погледу митрополит Зизијулас говори о разлици која је постојала између јединства које извире из евхаристије и других видова јединства која су постојала у периоду ране Цркве, истовремено инсистирајући на Павловој еклисиологији, односно да у Христу „нема Јеврејина ни Јелина” (Гал 3, 28; Кол 3, 11; 1Кор 12, 13), нема „мушког ни женског” (Гал 3, 28), ни „богатог ни сиромашног” (1Кор 11, 20), ни „господара ни роба” (1Кор 12, 13; Гал 3, 28) и итд. Овим путем он закључује, да то јединство у различитости,⁵⁷ превазилази не само социјалне разлике већ и друге, а да је то све омогућено захваљујући евхаристији.⁵⁸ У том погледу митрополит закључује да је евхаристија: „...место где различитост престаје да бива подељива и постаје добра. Διαφορά не доводи до διαίρεσις, и јединство или заједница не разарају, већ управо потврђују разноликост и другост у Евхаристији.”⁵⁹ Управо нам се ту, у контексту укључивања разлика у јединству, открива и пневматолошки аспект митрополитове еклисиологије. На овај начин у еклисиологији митрополита Зизијуласа можемо говорити о јединству у разлици, али да под тим не подразумевамо разлике у контексту подела, већ у духу еклисиологије апостола Павла (1Кор 12) подразумевамо многообличност где разлике у јединству пројављују своју идентичност. На тај начин он се не слаже са ставом философа античког периода у коме се разлике у Једном губе, или представљају привид, већ његове ставове можемо схватити у контексту заступања једног вида *моноилурализма*.⁶⁰ Ово би даље значило да је други битан за наше

⁵⁶ Зизијулас, „Евхаристијска заједница и католичност Цркве”, 87.

⁵⁷ Различитост у контексту многообличности, а не разлика које воде до раздвајања.

⁵⁸ Видети више: Зизијулас, „Евхаристијска заједница и католичност Цркве”, 87–9.

⁵⁹ Зизијулас, *Зајединица и друјосј*, 7.

⁶⁰ Ову идеју *моноилурализма* налазимо код Калезића. Он истиче да се ту ради о јединству и мноштву у исто време, о многојединству: јединству људскости и духовности које претходи индивидуалној појави, и мноштву одређених појава, индивидуа које следе из њега. Овако схваћен моноилурализам превазилази и искључује рационалистички индивидуализам. Више о томе види: Зоран Калезић, *Анџројолојија философије свејединсџива и дидлија* (Београд: Православље, 1983), 177.

постојање, или како би то рекла стара латинска пословица: „Један хришћанин једнако је ниједан хришћанин”.⁶¹

На крају желимо да укажемо које место заузима сабор у еклисиологији односа *једној* и *мноштва* у контексту *кактоличности* код митрополита Зизијуласа. На основу до сада реченог по питању *кактоличности* Цркве јасно произлази да је локална Црква — Црква у правом смислу те речи, те да подела на локално и универзално у еклисиологији митрополита Зизијуласа уступа место њиховој истовремености: „...сама природа евхаристије указује на *симултаност* локалног и универзалног, а не на првенство локалне Цркве над универзалном. Дилема око *локалној* и *универзалној* надилази се евхаристијом.”⁶² Из такве поставке произлази питање, да ли њена потпуност подразумева и самодовољност? Одговор на ово питање је негативан, те до јединства помесних Цркава, избегавајући светску организацију Цркве, Зизијулас долази путем *синодалности* Цркве.⁶³ Евхаристијска повезаност путем саборности показује се и приликом рукоположења једног епископа у чијој хиротонији учествују минимум два или три епископа, чиме дотичној евхаристијској заједници на челу са новорукоположеним епископом дају евхаристијску потврду, односно евхаристијски печат. Сабор, схваћен на овај начин, не представља начело које је изнад помесних Цркава, односно он не представља структуру која води ка еклисиологији универзалности, већ сабор у митрополитовој еклисиологији представља *јединство у идентичности*.⁶⁴ У том погледу митрополит закључује следеће: „У моменту када би оне дозволиле једну над-локалну структуру изнад локалне евхаристијске општине, било да је то један сабор или неки други организам, онда би локална евхаристијска општина престајала да буде у себи самој и *силом своје евхаристијске природе* једна „католичанска Црква”. Но исто тако, у моменту када би оне, тј. евхаристијске општине, дозволиле свакој евхаристијској општини да се затвори у саму себе, било потпуно, било делимично, оне би тада повређивале

⁶¹ Игњатије Мидић, „О саборности Цркве”, у *Православна еклисиологија*, ур. Златко Матић, (Пожаревац: Епархија браничевска — Одбор за просвету и културу, 2016), 132.

⁶² Зизијулас, „Христос, Свети Дух у Црква”, 118.

⁶³ Зизијулас, *Еклисиолошке теме*, 96.

⁶⁴ Зизијулас, „Евхаристијска заједница и католичност Цркве”, 97.

йраву евхаристијску йрироду своје кайоличносйи и католичански карактер Евхаристије. Сабор је дакле био један неизбежан одговор на ову дилему, и његов настанак треба схватити у светлости ове ситуације.”⁶⁵ Из овог закључка, јасно је да однос једне и многих Цркава у сабору, митрополит заснива на раније споменутом 34. Апостолском правилу, као и да начело саборности извире из евхаристијске природе Цркве, те да се он јавља у оном тренутку када је та природа Цркве доведена у питање.

Закључак

Сагледавајући еклисиолошке ставове митрополита по питању односа *једној* и *мношйва*, односно *кайоличносйи* Цркве, једне и многих Цркава, као и јединства Једног и многих, примата и саборности, итд, јасно очитујемо да он ово питање решава путем евхаристијске еклисиологије, док срж такве еклисиологије чини сагледавање Цркве као Тајне Свете Тројице, као и инсистирање на христолошком и пневматолошком аспекту Цркве. У том контексту могли смо да видимо како различито тројично богословље неминовно води ка дијаметрално различитој еклисиологији, те да такве поставке немају своје консеквенце само по питању *кайоличносйи* Цркве, већ и по питању њеног структуралног уређења. Заступајући богословски допринос кападокијских отаца у својој еклисиологији, јасно смо могли да очитујемо како се његово поимање односа *једној* и *мношйва* дијаметрално разликује од оног који су понудили споменути философи у овом раду.

Сматрамо да се разлог инсистирања на евхаристијској еклисиологији налази у чињеници да она доводи до пројаве јединства свих у Богу *hic et nunc*. Том сотириолошком догмом прожета је читава икономија спасења, и управо њу, путем своје евхаристијске еклисиологије, у први план истиче митрополит Зизијулас. На основу такве еклисиологије рађа се и говор о *кайоличносйи* локалне Цркве, која у својој евхаристији доводи до пројаве Царства Божјег, тачније до испуњења циља да сви буду једно. У супротном, уколико би једна локална Црква представљала део, а не пројаву целокупне

⁶⁵ Исто, 96.

Цркве, онда би и у евхаристијском сабрању имали део Христа,⁶⁶ те онда евхаристија такве Цркве не би водила ка есхатлошкој пројави јединства свих у Богу. Ово свакако не би била једина последица, већ би сваки другачији говор о *каѿоличности* Цркве, водио и ка урушавању истине о Оваплоћењу Господа Исуса Христа. Реч је о томе да уколико би једна локална Црква представљала један део Христа, онда би и та евхаристија била намењена само за онај део људи који су у том случају обухваћени одређеним делом људске природе у Христу.

Све ове теме, које собом обухвата евхаристијска еклисиологија, воде до једног извора а то је предзамишљени Божји циљ о свету. Тај циљ, у икономији, остварује се у локалној Цркви која је призвана да буде начело обновљене људске заједнице. У њеној евхаристији, којом председава епископ, верни се причешћују Телом и Крвљу Господњом и на тај начин се сједињују са Христом. Према томе, иако ће *каѿоличности* Цркве бити једна есхатолошка реалност, ипак је његова природа откривена сада и овде у евхаристији.⁶⁷ Ово води до закључка да се *једно* и *мноштво* у еклисиологији митрополита Зизијуласа морају се срести — место тог сусрета јесте евхаристија. Тако путем евхаристије једне локалне католичанске Цркве долазимо до јединства свих у Богу што би представљало пројаву Царства Божјег сада и овде.

⁶⁶ „Као што света Евхаристија остварује читавог Христа, а не само Његов део, тако и свака помесна Црква представља потпуно Тело Христово, а не само неки Његов део. Погрешна је она еклисиологија која говори о једном Телу Христовом у читавом свету и појединачним Црквама као члановима или деловима тога једнога Тела. Ми сматрамо да свака Црква представља потпуну, католичанску Цркву, односно представља читаво Тело Христово, јер се појам Цркве заснива на светој Евхаристији.” (Зизијулас, *Еклисиолошке теме*, 94).

⁶⁷ Зизијулас, „Евхаристијска заједница и католичност Цркве”, 80.

Литература

- Aristotel. *Metafizika*. Preveo Slobodan U. Blagojević. Beograd: Paideia, 2007.
- Aristotel. *Fizika*. Preveo Slobodan U. Blagojević. Beograd: Paideia, 2006.
- Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. London, A&C Black, 1920.
- Дела айосџиолских ученика. Превео еп. Атанасије Јефтић. Врњачка Бања – Требиње: Библиотека Отаца Црква, 2002.
- Зизијулас, Јован. *Дојмајтске џеме*. Превео С. Јакшић. Нови Сад: Беседа, 2001.
- Зизијулас, Јован. „Евхаристијска заједница и католичност Цркве”. У *Евхаристијска чини Цркву — Јован Зизијулас, Сабрана дела 1*, уредник проф. др Игнатије Мидић, 77–113. Пожаревац: Епархија браничевска — одбор за просвету и културу, 2023.
- Зизијулас, Јован. *Еклесиолошке џеме*. Превео С. Јакшић. Нови Сад: Беседа, 2001.
- Зизијулас, Јован. *Заједница и друјосџ*. Пожаревац: Епархија браничевска — Одбор за просвету и културу, 2011.
- Зизијулас, Јован. *Зайагна мисао*. Пожаревац: Епархија браничевска — Одбор за просвету и културу, 2014.
- Зизијулас, Јован. *Јединсџво Цркве у свејтој Евхаристији и у Ејискоју у љрва џри века*. Превео С. Јакшић. Нови Сад: Беседа, 1997.
- Зизијулас, Јован. *Примайу у Цркви — љравославни љрисџуј*. Пожаревац: Епархија браничевска — Одбор за просвету и културу, 2014.
- Зизијулас, Јован. „Тајна Цркве и Тајна Свете Тројице”. У *Православна еклесиологија*, уредник Златко Матић, 45–58. Пожаревац: Епархија браничевска — Одбор за просвету и културу, 2016.
- Зизијулас, Јован. „Христос, Свети Дух у Црква”. У *Црква као заједница — Јован Зизијулас, Сабрана дела 2*, уредник проф. др Игнатије Мидић, 105–29. Пожаревац: Епархија браничевска — Одбор за просвету и културу, 2023.
- Зизијулас, Јован. „Црква као ’Мистично’ Тело Христово”. *Видослов* 14, бр. 41 (2007): 51–70.
- Калезић, Зоран. *Анџројолоџија филозофије свејединсџва и дидблија*. Београд: Православље, 1983.
- Kasper, Valter. *Ne postoje dva Hrista*. Preveo Ines Kezić i Dragan Bošković. Beograd: Beogradska nadbiskupija, 2004.
- Koplston, Frederik. *Istorija filozofije — Tom I*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1988.

- Матић, Златко. „Еклисиологија киноније и магистеријум Католичке Цркве: отежана рецепција.” У *Српска теологија данас*, књ. 9, уредник Богољуб Шијаковић, 17–24. Београд: Издаваштво Православног Богословског факултета, 2017.
- Мидић, Игњатије. *Једна и многе Цркве и проблем њиховог јединства*. Пожаревац: Епархија браничевска — Одбор за просвету и културу, 2021.
- Мидић, Игњатије. „О саборности Цркве”. У *Православна еклисиологија*, уредник Златко Матић, 123–140. Пожаревац: Епархија браничевска: Одбор за просвету и културу, 2016.
- McDonneli, Kilian. „Walter Kasper on the Theology and the Praxis of the Bishop’s Office”, *Theological Studies* 63, (2002): 711–29. <http://cdn.theologicalstudies.net/63/63.4/63.4.3.pdf>.
- Петронијевић, Бранислав. *Ог Зенона до Берисона*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1998.
- Платон. *Крајшл*. Превео др Александар М. Петровић. Београд: Отачник, 2008.
- Савић, Миле, Н. Цветковић, Владимир, Цекић, Ненад. *Филозофија за средњу школу*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2003.
- Свешћени канони Цркве*. Превео еп. Атанасије Јевтић. Београд: Митрополија црногорска-приморска, Епископија захумско-херцеговачка и приморска, итд, 2005.
- Стојановић, Марина. „Сабор и примат у Цркви”, *Саборност* 14 (2020): 215–23.
- Стојковић, Андрија, Петровић, Слободан. *Прејлед историје филозофије*. Београд: Нолит, 1955.
- Херш, Жана. *Историја филозофије*. Превели Фрида Филиповић и Миодраг Радовић. Нови Сад: Светови, 1998.
- Цекић, Миодраг. *Прејлед историје филозофије*. Сарајево: Завод за издавање уџбеника, 1966.
- Clement of Alexandria, *The Stromata XIV*, <https://www.earlychristianwritings.com/text/clement-stromata-book5.html>
- Congregation for the doctrine of the faith. „Letter to the bishops of the catholic church on some aspects of the church understood as communion”. *Vatican*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_en.html

Aleksandar Glišović

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade
Institute of Systematic Theology
(PhD Candidate)

The approach of Metropolitan John Zizioulas to the ecclesiological question of the relationship between *one* and *many*

The theme of the relationship between one and many, translated into the realm of ecclesiology, encompasses a broad spectrum of questions, including the issue of the catholicity of the Church, the question of church unity, issue of primacy and collegiality, the relationship of one and many Churches, etc. As such, this question not only represents an intra-Orthodox concern but also stands as one of the greatest contemporary challenges in ecumenical dialogue. In order to grasp the essence of this issue, it is useful to get an insight into Metropolitan John Zizioulas' theological perspectives on the link between one and many. This study initially investigates the philosophical elements of this problem, with further discussion on its theological and ecclesiological consequences, in accordance with the Metropolitan method. It is notable that the Metropolitan bases his views on the principle of Trinitarian theology and Christology linked to Pneumatology, a connection further affirmed by the Eucharistic nature of ecclesiology. Thus, the Eucharist becomes the hermeneutical key for comprehending this question. Starting from these foundations, the metropolitan, in understanding the relationship between one and many, comes to talk about the catholicity of the Church, as well as about the relationship between primacy and collegiality, church unity, etc. Finally, the manifestation of unity in God *hic et nunc* will be highlighted as the main reason for the Metropolitan's insistence on examining this question through the prism of Eucharistic ecclesiology.

Keywords: *One, many*, universalist ecclesiology, eucharistic ecclesiology, primacy, catholicity, local Church, universal Church, multifor-
mity, triadology, Christology.

УДК 27-187 Зизијулас Ј.
DOI: 10.46793/MitJovan23.089M

Златко Матић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
zmatic@bfspc.bg.ac.rs

Учење митрополита пергамског Јована (Зизијуласа) о (де)смртности душе

Айсиџракџи: Циљ истраживања огледа се у одговору на питање: на који начин митрополит пергамски Јован (Зизијулас) разуме учење о (де)смртности душе, те како митрополитов став може бити реципиран у савременом систематском богословљу? У том контексту смер рада, након уводних поставки, започиње детаљним освртом и анализом питања о (де)смртности душе, најпре, у митрополитовим раним радовима, са фокусом на питање места овог учења у његовом последњем и најзрелијем раду — *Сећање на будућност: Према есхатолошкој онџолоџији*. На тим основама рад тежи да укаже на ктисиолошко-христолошко-сотириолошку поставку назначене тематике у опусу митрополита, отварајући њену онтолошку перспективу и утемељење.

Кључне речи: (де)смртност душе, ктисиологија, христологија, сотириологија, *Сећање на будућност* — *Према есхатолошкој онџолоџији*, митрополит пергамски Јован (Зизијулас).

„Бесмртност душе није одбачена [...] ни у једном мом писаном тексту”.¹

Увод

Тема овог истраживања је систематско-богословска анализа питања бесмртности душе и покушај пружања одговора на конкретно питање: како митрополит Зизијулас разуме учење о бесмртности

¹ „The immortality of the soul is rejected neither by St Athanasius nor by anything I have written”. Zizioulas, 2006, стр. 280. Уп. српски превод у Зизијулас, 2011, стр. 298.

душе и како његови закључци могу бити даље реципирани у православном догматском богословљу нашег времена?

У вези са тим истраживачким питањем, рад је подељен у неколико целина. Најпре ћемо представити митрополитово схватање ове тематике, верно сажимајући његове ставове расуте по многим његовим текстовима, али довољно систематизоване у чланку „Христологија и постојање” и у одговору на питања Филипа Шерарда, које овај поставља митрополиту након објављивања рада о дијалектици тварног и нетварног. Након тога, пратимо исту проблематику и у монографији *Remembering the Future: Toward an Eschatological Ontology*. На крају, кроз критички осврт на изнете ставове, изнећемо неке закључне мисли, чији је циљ да понуде сотириолошку визију таквих митрополитових изнетих претпоставки.

Митрополит пергамски Јован (Зизијулас) о (бе)смртности душе

Велики отац и учитељ Цркве, митрополит Јован (Зизијулас) не бави се питањем бесмртности душе као занимљивом или модерном академском или метафизичком тематиком. Ово питање код њега је повезано са најдубљим схватањима односа *κτῆσιολογίје*, са једне, и *христологије* као *соψириологије*, са друге стране и дубоко је *онџолошкој значаја*. У студији о дијалектичком односу тварног и нетварног и егзистенцијалним последицама Халкидонског догмата (настале 1982. године),² директно говори о назначеном питању. Закључивши да твар постоји као производ слободе и да јој трајно прети смрт, митрополит се пита како твар може да *ὑπεβροδι ψираῖεδιју смрτῆи*, па указује на погрешна решења, која су предлагана у историји философије и теологије. На овом месту потребно је присетити се основних ктисиолошких ставова пергамског архијереја.

² Зизијулас, 1992, стр. 173–183. Овај чланак је првобитно публикован на грчком језику. Уп. Ιωάννη Ζηζιούλα, I. (1982). Χριστολογία καὶ Ὑπαρξη: Η διαλεκτική κτιστοῦ- ἀκτιστοῦ καὶ τὸ δόγμα τῆς Χαλκηδόνος. *Σύναξη*, 2, 9–20. Шираверзија тог текста налази се у Zizioulas, 2006, стр. 250–269. Уп. и српски превод у Зизијулас, 2011, стр. 267–287, који садржи и четврто поглавље „Неки од проблема за даљу дискусију”, које има параграф „Питање о бесмртности душе”. Исто, 282–283.

Питање смртности или бесмртности тиче се читаве твари, а не само неког њеног дела, па макар то била и душа, учи нас митрополит. Полазна светоотачка аксиома о томе да је *ѿвар* смртна управо зато што је *ѿвар* (створена *ex nihilo*), да Бог не усађује нешто бесмртно у твар и да је Адамовим падом творевина *осѿшала* смртна (или у својим *ѿприродним* границама), а не *ѿосѿшала* смртна, у мисли анђела Цркве пергамске добија егзистенцијалну, чак сурову озбиљност. Ништавило као апсолутно не-биће, једина 'исти-на' твари, њено својство по преимућству, падом је у потпуности овладало створеним бићима. Пратворбено ништа не може се победити *ничим* што је у природи твари: „Они који су распаднути, остају у смрти и пропадљивости”, подсећа нас Зизијулас на речи Светог Атанасија Великог. Тек ако се екстремно озбиљно прихвате ове речи које смрти дају онтолошку тежину и оштрину, које је чине претњом не-бићем, непостојањем, ишчезнућем, тек ако вратимо исту ону бриткост коју Нови завет њој приписује,³ а коју смо ми отупели грцизирајући причу, постаје јасно колико нам је потребан Спаситељ, Спаситељ од тоталне пропасти као *несѿшанка*.

Тада апострофира једно 'решење', које ставља под знаке навода и каже: „Није могуће рећи да се смрт превазилази захваљујући бесмртности душе, чак и ако претпоставимо да је та бесмртност дар човеку од Бога”.⁴ Сваки покушај, наиме, да се констатује нешто божанско у твари је 'замка' у коју је упала хришћанска теологија, кад год није верна 'аутентичном духу светих отаца'. Инсистирање на бесмртности душе као реалности којом се превазилази смрт, за митрополита је повезано са појавом хришћанског гностицизма или оригенизма, јер је Ориген суштину аскетизма повезивао са ослобађањем душе, „коју је он на *ѿрави ѿрчки начин* сматрао бесмртном и чак вечном — дакле највишом и најдрагоценијом — од утицаја материје и тела”.⁵ На тај начин, с обзиром на своју онтолошку парадигму, Ориген је направио двоструку грешку, која опстаје у размишљањима хришћана до данас. Учинио је, наиме, другоразредним: 1. очекивање Парусије; 2. васкрсење тела.

³ Смрт је за новозаветне ауторе „вечна погибао” (2Сол 1, 9), неизбежна „погибија” (1Сол 5, 3; Фил 1, 28), „пропаст” (Рим 9, 22; Јевр 10, 39 и Мт 7, 13).

⁴ Зизијулас, 1992, стр. 179.

⁵ „Рана хришћанска заједница” у Зизијулас, 2023, стр. 96. Текст је из 1985. године.

Ово је постојан став митрополитов. Налазимо га на више места у његовим делима, у којима инсистира на њему, све до најновијег, постхумно недавно (октобра 2023. године) објављеног дела, *Сећање на бугућносѝ — Према есхајолошкој онѝолоѝји*,⁶ које представља примарни извор овог истраживања.

(Бе)смртност душе у зрелом периоду рада митрополита Зизијуласа

Онтолошко-есхатолошку парадигму анализе учења о (бе)смртности твари, митрополит даје у монографији *Сећање на бугућносѝ — Према есхајолошкој онѝолоѝји*. Књига је покушај да се православно богословје отргне из стега протолошке онтологије и крене својом изворном (библијском, отачком и евхаристијском) вером у биће које се есхатолошки пројављује.⁷

У врло обимном уводу последње монографије аутор расправља о нашем постојању између полова 'већ' и 'још не' познате есхатолошке синтагме и одмах констатује непрецизности до којих долази савремена православна реч о последњим догађајима. Апострофира В. Лоског и његову журбу да прогласи светима оне у којима је будуће стање већ присутно, јер они, већ обојени, уживају у светлости Васкрсења и „ничег сушѝинскоѝ (*essential*) нема што би они чекали од Другог Христовог доласка". Велики руски теолог, за потврду својих ставова, овде цитира Светог Симеона Новог Богослова, који је потпуно директан: „Дан Господњи неће се јавити онима који су већ обасјани Божанственом светлошћу”.⁸ На овом месту сагледавамо приступ који чини другоразредним како очекивање Парусије, тако и васкрсење тела. Жудно ишчекивање Христовог другог доласка и чежња за телесним васкрсењем, што су реалности *бугућносѝи*, као два базична аспекта хришћанске есхатолошке вере, потпуно су маргинализовани.⁹ У таквој визији, пропадљивост и смрт губе свој трагични карактер, а будуће телесно васкрсење

⁶ Zizioulas, 2023.

⁷ У томе, свакако, није усамљен. Уп. Мидић, 2017а. Као и: Мидић, 2017б.

⁸ Zizioulas, 2023, стр. 5. Уп. и Лоски, 2003, стр. 171.

⁹ Zizioulas, 2023, стр. 5.

лишено је онтолошке важности за сва људска бића и за сву твар.¹⁰ „Спасење душе изгледа да је апсорбовало скоро комплетну бригу хришћана, чиме долазак Парусије и васкрсење *ишла* губе њихову егзистенцијалну хитност”, закључује митрополит прво поглавље увода.¹¹ Овде је митрополит потпуно на трагу ранијих својих размишљања.¹² Закључио је 2006.: „Ако се суштинско сопство налази у души, а она је бесмртна, зашто бисмо с нестрпљењем ишчекивали васкрсење тела”.¹³ Бесмртна душа, дакле, није та која би се ругала смрти, питавши је где јој је *жалац* *нейосѣојања*.

Васкрсење тела — финални есхатолошки чин

Васкрсење је једини догађај који, насупротив смрти, зове непостојеће као постојеће. Васкрсење је средишњи акт есхатологије, али остаје питање: у ком смислу васкрсење даје, додељује (*grants*) *биће*?¹⁴ За митрополита је битно да васкрсење *није* нека врста *creatio ex nihilo*. Христово пре-васкрсно тело је у континуитету са његовим после-васкрсним стањем, а и сви рани симболи вере инсистирају на васкрсењу тела (плоти, *of the body or the 'flesh'*). Како је, дакле, васкрсење онтолошки факт? Тако што уништава смрт, која је последњи непријатељ. Онтолошки проблем потражује и задовољија онтолошко решење.

Погрешно је, пак, првенствено зато што је не-онтолошко, решење проблема смрти повезивати са теоријом о бесмртности душе. Заједно са својим учитељом, о. Георгијем Флоровским, Зизијулас одбацује тај приступ решењу проблема смрти, јер душа *није* онтолошка подлога људског бића. Није подмет, није подлежеће човека,

¹⁰ Исто.

¹¹ Исто, 6.

¹² Тако, у чланку „Рана хришћанска заједница”, говорећи о хришћанској вери у васкрсење тела, као централној у првим вековима („духовност која не ишчекује васкрсење тела није хришћанска духовност”) и једном од најтежих учења за грчке философе тог времена, додаје: „Бесмртност душе није била довољна да утеши хришћанина суоченог са смрћу. Сâм Иринеј писао је да душе после смрти чекају васкрсење тела и тек са тиме уживају у пуној заједници са Богом и вечном животу”. Зизијулас, 2023, стр. 93.

¹³ Зизијулас, 2011, стр. 298.

¹⁴ Zizioulas, 2023, стр. 39.

није *ипостас*, дакле. Потребно је васкрсење тела као *финални есхатолошки чин*.

Ипак, есхатолошко опште васкрсење, опет, није васкрсење бића (оног општег being, оног једног), него *бића*. Управо зато што је ипостас (начин постојања у односу) примарна онтолошка категорија, овакво васкрсење сведочи личносно, а не супстанцијалистичку онтологију. Зато се смрт, али и васкрсење, тичу релационалности бића, оних односа које човек тка током живота. Смрт разара односе и везе са другим бићима, које конституишу конкретно биће, а васкрсење их васпоставља. Зато митрополит закључује предивним новозаветним цитатом: „Нико од нас, наима, не живи самоме себи и нико не умире самоме себи” (Рим 14, 7).

Ово значи да је смрт другог једина могућност да ми приступимо реалности смрти, да доживимо смрт, јер *дрући* је тај који нама даје ипостас, али је својом смрћу и извлачи испод наших ногу, одузима нам биће, јер прекидајући однос са нама и нас увлачи у смрт. Зато је и васкрсење другог „васпостављање односа који су конституисали некога”, а који су смрћу прекинути.¹⁵ Васкрсење није устајање индивидуа или аутономних јединки.¹⁶ Васкрсење је, стога, „васпостављање заједнице, а не просто оживљавање тела”.¹⁷ На основу већ успостављене пропорције, истинска смрт је прекид личних односа, а не просто умирање тела.

Уласком есхатона у историју, општим васкрсењем, дешава се устајање у Христу, инкорпорација у његово тело и очување свих односа. До тада све наше релације чувају се Духом Светим у свтотајинском Христовом Телу — Цркви, када живи не одустају од везе са уснулима, који преко њих, евхаристијском анамнезом учествују у *communio sanctorum*. Тако односи, као конкретни начини постојања, *кинонија* личности, а не бесмртна супстанција или природа јесте нада вечног живота заједнице личности. „Бесмртност

¹⁵ Исто, 41. И овај свој став митрополит потврђује Писмом. Када је Христос васкрсао младића мајчиног јединца сина у Наину (уп. Лк 7, 11), након тога „га даде матери његовој”.

¹⁶ Могуће је питати се, шта би значило устајање неке индивидуе нашег времена и простора и њено смештање у 2878. годину у Чиле? Да ли би то васкрсење заиста било радост за њу? Са киме би делила радост?

¹⁷ Zizioulas, 2023, стр. 41.

људског бића не може се поистоветити са бесмртношћу душе, већ са преживљавањем ипостаси — личности”.¹⁸ Уз напомену, да се личност успоставља (хришћанином се постаје, а не рађа) кроз *кинонију* у Христовом Телу, у Цркви Свете Тројице. И душа, макар и бесмртна, има потребу да буде уипостазирана, што у богословљу митрополита значи оцерковљена, да задобије слободни љубавни вечни идентитет, „различит од оног који има простим постојањем”.¹⁹ „Зато природна бесмртност душе њој не доноси никакву добит”,²⁰ закључује на другом месту Јован Зизијулас. На себи својствен начин, то говори и владика Атанасије (Јевтић). Након што је одбацио идеју и термин ‘загробни живот’, наставља: „Ми хришћани не верујемо само у бесмртност душе [...] убише се поједини хришћани западни, па и православни, да докажу да је душа бесмртна. А шта ће са њом? Цео човек треба да је бесмртан, не само човек, већ он са целокупним светом”.²¹ Шта ћемо са њом, шта ћемо са њеном природном бесмртношћу, ако нема личносно ја у Оцу кроз Сина, који је Црква, као заједница многих? Шта јој вреди што је бесмртна, ако није у заједници? А како ће бити у заједници са *неким*, како се загрлити и целивати са *неким*, ако је она *нешто*, и ако остаје *нешто*, док нема тела и док не дође Господ?

Закључак

Многи оци помињу бесмртност душе. Наше литургијске химне то такође потврђују и то сваког богослова, који жели да остане веран свом (литургијском) Предању, обавезује када о овој теми промишља. Такође и сâм митрополит Јован пергамски каже: „Ја у свом чланку или писму нигде не кажем да душа није или не може бити бесмртна. Заиста је потребно много маште да би се у мом чланку нашла представа о смртности душе”,²² и нешто касније потврђује: „Бесмртност душе није одбачена ни у једном мом писаном тексту”.²³ Иако прихватају ту идеју, како свети оци, тако и пергамски отац и

¹⁸ Исто, 42, нота 82.

¹⁹ Зизијулас, 2011, стр. 300.

²⁰ Исто.

²¹ Јевтић, 2003, стр. 42–43.

²² Зизијулас, 2011, стр. 297.

²³ Исто, 298.

учитељ, они њу, ипак, и у томе је поента, не виде као решење проблема смрти као непостојања.

На проблем смрти не одговара се вером у бесмртност душе, него вером у Бога Логоса, који се ради нас људи оваплотио (утеловио, ἐσκήνωσεν — ушаторио се у сáρξ, месо) и спасао нас својим Васкрсењем. Спасао нас, наглашавамо, од не-бића. Потребан нам је Спаситељ у апсолутном смислу те речи, спаситељ од ништавила, а не козметичар или шминкер лешева, учитељ тајне гносе, медитативни гуру, мајстор који поправља неки квар или неку грешку на свакако постојећем ентитету, нити духовник који опрашта грехове, да би се лакше умрло. Потребан нам је Спаситељ од не-бића. То ће опште васкрсење свих уснулих у *йелима* потврдити и показати у Последњи дан.

Литература

- Zizioulas, I. (2006). *Communion and Otherness — Further Studies in Personhood and the Church*. London: T&T Clark.
- Zizioulas, I. (2023). *Remembering the Future: Toward an Eschatological Ontology*. Alhambra: St. Sebastian Orthodox Press.
- Зизијулас, Ј. (1992). Христологија и постојање — Дијалектика створенога-нестворенога и халкидонски догмат. *Беседа*, 3–4, 173–183.
- Зизијулас, Ј. (2011). *Заједница и друјосї* — Даље сїудије о личносїи и Цркви. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.
- Зизијулас, Ј. (2023). *Црква као заједница — Друїа књиїа сабраних дела*. Пожаревац: Епархија браничевска, Одбор за просвету и културу.
- Јевтић, А. (2003). *Ог Омеїе до Алфе: Повраїїак есхатолошкој їерсїекїиви Хришїансїїва*. Требиње–Тврдош: Братство Светог Симеона Мироточивог.
- Лоски, В. (2003). *Оїлед о мисїичком доїословљу Исїїочне Цркве*. Хиландар: Хиландарски путокази.
- Мидић, И. (2017а). За један другачији начин живота. *Саборносї*, 11, 13–62.
- Мидић, И. (2017б). Стари завет је сенка, Нови завет је икона, а истина је стање Будућег века: Протолошка и есхатолошка онтологија. *Саборносї* — їеолошки їодишњак, 11, 73–90.

Zlatko Matić

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade
Institute of Systematic Theology

Teachings of Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon on the (im)mortality of the soul

The aim of the research paper is to answer the question: in what way does Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon understand the teaching about the (im)mortality of the soul, and how can the Metropolitan's attitude be incorporated in contemporary systematic theology. In this context, after the introductory statements, the paper begins with a detailed review and analysis of the question of the (im)mortality of the soul, primarily in the Metropolitan's early works. It focuses on the question of the place of this teaching in his final and most mature work — *Remembering the Future: Toward an Eschatological Ontology*. On these grounds, the paper tends to point out the kthysiological-christological-soteriological setting of the stated theme in the Metropolitan's work, opening up its ontological perspective and foundation.

Keywords: (im)mortality of the soul, kthysiology, christology, soteriology, *Remembering the Future — Toward an Eschatological Ontology*, Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon.

УДК 27-18 Зизијулас Ј.
27-172.4-1:572.5
DOI: 10.46793/MitJovan23.099J

Стефан Јовановић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
(докторанд)
sjovanovic.173005@bfspc.bg.ac.rs

Тело као икона Божја у антропологији митрополита Јована Зизијуласа

Айсираки: Питање тела и телесности је врло актуелно у данашњем друштву и култури. Митрополит Зизијулас је због овога писао о месту и улози у тела, у оквиру православне онтологије. Тело је за њега медиј кроз који се одвија слобода, начин на који смо присутни једни за друге, те је оно и икона Божја, символ Бога у поменутом смислу. На који начин разумевање онтологије, која је релационо фундирана, утиче на схватање тела? Каква је улога тела у Цркви? Каква је есхатолошка судбина тела? На ова, али и на друга питања, ћемо се трудити да пружимо одговор у нашем раду.

Кључне речи: тело, символ, егзистенција, икона Божја, *imago Dei*.

1. Увод

Анализирањем библиографије блаженопочившег митрополита Јована Зизијуласа можемо закључити да у његовом опусу не постоји радова који се експлицитно баве теологијом тела и који су искључиво посвећени овој теми. Ипак, у мноштву радова који се шире баве тематиком антропологије се говори о месту и улози тела у православном хришћанству. Ове анализе нису само успутне, већ су подробне, јако аргументоване, што нам је омогућило да се бавимо нашом темом истраживања.

Изабрали смо да предмет нашег истраживања буде тело и симболизам у делима митрополита Јована Зизијуласа из разлога што

сматрамо да је ово горуће питање у данашњем друштву и култури, те да је врло корисно да систематски изнесемо какав је приступ овој проблематици имао један од највећих православних теолога 20. и 21. века.

Тело и материјално биће човека су се данас нашли „под нападом” из више разлога. Првенствено, развој технологије је довео до измена живота у виртуални простор, који је отргнут од телесног и материјалног; на другом месту, посредством прешироке употребе поменутих технологија, људски контакт бива све више ескивиран и у тренуцима који нису ограничени на сусрете који су ограничени виртуалним простором; напослетку, постмодернистички захват стварности је утицао на преиспитивање основа егзистенције, те је и разумевање тела доведено у питање. Узевши у обзир све поменуте разлоге, сматрамо да је потребно бавити се истраживањем питања тела у православном богословљу, као интегралном делу ширег приступа богословљу кроз спектар антропологије, еклисиологије и тријадологије. Управо ово је начин на који се овом темом бавио митрополит Зизијулас.

Наш рад ће започети анализирањем различитих приступа којима митрополит Зизијулас разуме улогу и место тела. Разлика у ова два приступа ће нам омогућити да уочимо где се крије одговор на питање телесности. Након овога, потрудићемо се да прикажемо какав је однос тела и иконе Божје у човеку, о чему је митрополит Зизијулас писао. На крају, позабавићемо се питањем каква ће бити наша есхатолошка тела и каква ће бити улога тела у Царству Божјем.

Није вршено пуно истраживања о поменутим темама у мисли митрополита Зизијуласа. Све анализе које се њих тичу су успутне, у оквиру истраживања питања и проблема који се граниче са њима. Надамо се да ће наш рад допринети да се теологија тела у већој мери истражује на академском нивоу, нарочито када стоји на темељима исправне тријадологије, еклисиологије и релационо засноване онтологије. Глас богослова о овом питању је неопходан у савременој култури и друштву.

2. Место и улога тела у православној антропологији

У разматрању радова блаженопочившег митрополита Јована Зизијуласа у којима пише на тему тела, телесности и значаја које они носе, постоје два основна начина на која он сагледава проблем тела:

1) Први начин је повезан за оним што митрополит назива „биолошком егзистенцијом”¹: „тело, које је рођено као биолошка ипостас, се понаша као тврђава ега, као нова маска која спречава ипостас да постане личност, то јест, да се афирмише као љубав и слобода” (Zizioulas, 1997, 51). Човек који се рађа бива одвојен, индивидуализован својим телом од осталих бића у свом роду и окружењу. Тело је, стога, „тврђава његовог ега”, потврда његове издвојености из масе других тела која нису његова, иако са њима дели природу. Ово значи да је за нечију афирмацију као појединца непотребно, а чак и противкорисно, да остварује заједницу са другима. У односу са родитељима, пријатељима које је појединац „прерастао”, браћом и сестрама, најлакше је и најбоље превазићи тај однос, како би наша егзистенција могла да оствари пун потенцијал у свом даљем егистичном настојању да присвоји све за себе, пламтећи светским страстима. Дакле, тело, ако се разуме у овој својој биолошкој датости, је браник у остварењу личности и носи негативну конотацију.

2) Други начин има везе са „еклисијалном егзистенцијом” и представља поглед на тело и телесност у светлу учрковљености. Ово је антропологија условљена еклисиологијом, човек на темељу Богочовека и тело у оквиру Тела Христовог. Све ствари које сада припадају реалностима овога света, уколико не превазиђу своју створеност у заједници са Богом, осуђене су на пропаст и не могу да учествују у реалности нествореног. Тако је са свим стварима које се тичу „природе” овог света: временом, простором, али и телесношћу. Време и простор сада и овде оперишу тако што су силе кроз којих смрт дела: једна тачка у простору је једна и не може бити друга, а разликовање које постоји међу њима је условљено растојањем, празнином, односно смрћу; исто се односи и на сваки појединачни тренутак у времену; исто се односи и на свако појединачно тело у

¹ Овде се под биолошком егзистенцијом треба разумети биологија палог света. Бог није замислио да се тела у биолошком смислу остварују на горе описани начин. До овога је довела људска противбожанска воља и људско противбожанско деловање.

времену и простору. Ипак, и поред свега овога, овде се не ради у бити о злим и лошим стварима. Господ улази у време и простор, живи у телу, али са циљем да све поменуто освешта и унесе у нову реалност постојања. Сматрамо да је митрополит Зизијулас става да се у Телу Христовом налази одговор на питање тела и телесности у Цркви. Свако тело постоји ради Тела Христовог и са циљем да постане једно са Њим. Будући да у Христу човек постоји на истинити и исправан начин, то значи да је Тело Христово истинити и исправан начин постојања тела. Изузевши ексклузивност Христове улоге као саборне личности и Његовог Тела као саборног,² наша тела треба у потпуности да се уподобе Његовом. Ово подразумева свако превазилажење биолошке датости и ограничености са којима се Христос суочио, а о којима читамо у Јеванђељима (Мк 3, 31–35; Мт 4, 1–11; Мт 26, 39). Тело, на тај начин, није више „тврђава ега”, већ видљива потврда човечје уподобљености Христу, човечјег смирења и његове послушности вољи Божјој. За Зизијуласа је еклесиологија, која је шире базирана на тријадологији, основ православне антропологије.

Поменути погледи стоје у оштром контрасту по питању назначења тела и, заправо, тичу се различитог разумевања воље Божје за створена бића. Есхатолошка реалност која укида човеку тело — редукује човека и умањује његово биће у односу на његово Богом дано биће у историји. Уколико сматрамо да је грех оно што бива укинато у Царству Божјем и, у исто време, уколико сматрамо да неће бити тела у Царству Божјем, онда исповедамо да је тело по себи зло. Насупрот томе, Црква од првих векова исповеда веру у васкрсење тела,³ које бива пресаздано, преображено, које не подлеже смрти и законима палог света, који су, заправо, закони смрти.

² Он је био експлицитан у томе да не треба раздвајати Христово „индивидуално” и „саборно” Тело. Види: Zizioulas, J. „The Ecclesiological Presuppositions of the Holy Eucharist”. *Nicolaus*, 1982/10, 341.

³ Једно од главних искушења у формулисању вере Цркве у првим вековима је био однос са јелинским разумевањем материје и телесности. Захваљујући преовлађујућем јелинском разумевању тог времена, по којем је материја зла и представља удаљавање од Бога, од Доброга, а касније и апропријацији оваквог схватања у различитим јеретичким гностичким системима, Црква је изричито наглашавала неопходност укључивања целокупног човека у подухват спасења, што укључује и његово тело.

Митрополит Зизијулас наглашава управо ово назначење тела: тело на представља само начин нашег постојања док не дође Царство Божје, већ је саставни део људског бића сада и у Есхатону. Оно је, такође, и начин на који икона Божја бива пројављена у човеку.

3. Тело као икона Божја

У свом исцрпном чланку *О људској способној и неспособној* (*Human Capacity and Human Incapacity*),⁴ Зизијулас се бави проблемом личности из теолошке перспективе, али износи и, по нашем мишљењу, своје најбитније ставове, поред студије *Биће као заједница* (*Being as Communion*),⁵ везане за православни поглед на тело. Овде Зизијулас пише:

„Човечје тело не представља део његовог бића и смислу дводелне или троделне разделе човека, до које је, у различитим видовима, приступ појави човек преко природе довео теологију (оштро се разликујући од становишта савремене медицине и психологије). Тело представља неодвојиви део људске личности и из овог разлога оно се сматра учасником у икони Божјој (нпр. код јелинских отаца). Чврсто веровање у васкрсење тела, које сеже до почетака хришћанства, може имати смисла једино у једном оваквом приступу.”⁶

Тело има битну симболичку улогу и конотацију. Она је неодвојиво повезана за њеним дигнитетом и местом које јој се придаје у Цркви. Тело је, са једне стране, „доступност која омогућава слободу”,⁷ по речима Џенсона, док, са друге стране, има и много дубљи значај, који се темељи на његовој боголикости. Сваки символ црпи свој идентитет из ехатолошке реалности,⁸ те је неопходно утврдити чега је тачно символ тело човечје.

⁴ Zizioulas, J. „Human Capacity and Human Incapacity”, *Scottish Journal of Theology* 28, 1975, 401–448.

⁵ Zizioulas, J. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1985.

⁶ Зизијулас, Ј. „Људска способност и неспособност”, у *Заједница и грчност*. Пожаревац, Одбор за просвету и културу епархије пожаревачко-браничевске, 2011, 241–242.

⁷ Jenson, R. „You Wonder Where the Body Went”, у *Essays in the Theology of Culture*. Grand Rapids, Eerdmans, 1994, 221.

⁸ Zizioulas, J. „Symbolism and Realism in Orthodox Worship”, у *The One and the Many* (уп. Edwards, G.). Alhambra, Sebastian Press, 2010, 105.

Место иконе Божје у човеку је често био предмет богословских истраживања. Икона Божја у човеку се, тако, може видети у његовој души, која се налази на потпуно другачијем нивоу у односу на душе осталих бића у свету;⁹ икона Божја се често смешта и у интелект, рацио, као један од најбоголикијих аспеката душе;¹⁰ међутим, икона Божја се најпре треба тражити у слободи људској, као оној која га чини другачијим од остатка творевине, а која служи за остварење љубавне заједнице са Богом. Са последњим ставом се слаже и митрополит Зизијулас.¹¹ Ипак, поред овога, као што смо видели, он наводи да и тело учествује у овој икони Божјој. Мислимо да ово тврди из најмање два разлога:

1) Први разлог лежи у подударану тврдњи које митрополит Зизијулас исказује поводом *imago Dei* у човеку. Слобода је икона Божја у човеку, а тело учествује у икони Божјој. Слобода се наводи као икона из разлога што је начин на који се остварује есхатолошка заједница са Тројицом, са људске стране. Историја је, једноставно, простор и време у којима са исказује људска слобода. У њој се остварује искорацај као дело екстатичности, која је иманентна људским личностима. Да би се покрет остварио, када су у питању створене личности, које функционишу у оквиру створеног и ограниченог, по природи смртног света, неопходна су тела као објекти наше слободе у личном односу. Сведоци смо да, када изостане тело у личном односу, недостаје осећај пуноће односа, иако смо тај однос већ претходно остварили. Дакле, тело учествује у икони јер

⁹ Sanctus Basilius Magnus, *Homilia in Illud, Attende tibi ipsi*, 7, PG 31, 213–216. Sanctus Basilius Magnus, *Epistola XLVI*, 4, PG 32 376–377. Sanctus Clemens Alexandrinus, *Stromata II*, 19, GCS 15, 169. Origenes, *In Genesis homiliae*, 1, 13, GCS 29, 15. Origenes, *Commentarium in Canticum Canticorum*, Prologue, GCS 33, 63–64. Sanctus Athanasius Alexandrinus, *Contra Gentes*, 34, PG 25, 68. Sanctus Gregorius Nazianzenus, *Poemata moralia* 10, 111–14, PG 37, 688; Sanctus Gregorius Nazianzenus, *Oratio XXXVIII*, 11, PG 36, 321.

¹⁰ Sanctus Gregorius Nazianzenus, *Oratio XXII*, 13, PG 35, 1145–1148. Sanctus Basilius Magnus, *Epistola CCXXXIII*, 1, PG 32, 864. Beatus Aurelius Augustinus, *Epistola CLXVI*, 12, CSEL 44, 564. Beatus Aurelius Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos I*, 17, CSEL 91, 82–83.

¹¹ Zizioulas, J. „The Being of God and the Being of Man”, у *The One and the Many* (ур. Edwards, G.). Alhambra, Sebastian Press, 2010, 33. Зизијулас, Ј. „Људска способност и неспособност”, у *Заједница и друштво*. Пожаревац, Одбор за просвету и културу епархије пожаревацко-браничевске, 2011, 247.

је начин на који се она остварује, она је „доступност која омогућава слободу”.¹²

2) Тело је икона стога што однос за створена бића *лицем к лицу* се остварује управо преко тела. Виртуално присуство никада не може да означава пуно присуство, јер му недостаје ова директна, лична компонента. Тело је, Зизијуласовим језиком, присуство човека у догађају заједничарења, те је икона будућег догађаја заједничарења у Есхатону. Дакле, *очигледности* и *огољености* коју тела носе са собом приликом сусрета су, сматрамо, један од разлога за резонување да је тело икона Божја.

Тело као символ Бога, дакле, се темељи на његовом омогућавању остваривања слободе у сусрету бића у свету, и у очигледности и огољености односа који се том приликом остварује.

4. Тело као маска или тело као огољеност?

Теза о маски која скрива људско аутентично постојање и личности која јесте аутентични и истинити начин постојања бића, представља једну од основних поставки мисли митрополита Зизијуласа. Маска је карактеристична за јелинску онтологију, осликава разумевање човека у монистичком светоназору, неслободног, заробљеног у сопственом бићу и постојању. Разумевање и развој термина личности, ипостаси, се везује за хришћански поглед на свет и разумевање Бога који је апсолутно слободан и човека који је Његова икона. Ова икониčnost, свакако, носи са собом нешто што је дато и нешто што је задато човеку. Како треба разумети тело у оваквој констелацији? Да ли је оно „маска” егзистенције или,

¹² Ово је Зизијулас детаљно разложио: „Ако је тело везано за личност као органски део начина на који личност остварује присуство човека у догађају заједничарења, очигледно је да присуство-у-одсуству, које представља елемент изражавања створеног света, треба да се искуси *превасходно* телом: тело постаје егзистенцијални подсетник наше створености... тиме што представља начин којим човек *јосијоји* као *јрисусџво* својом *ексијазом* [искораком] ка заједничарењу (отуда је еросно кретање човека такође и ствар тела), али и истовремено тиме што наглашава одсуство бића кроз смрт”. Зизијулас, Ј. „Људска способност и неспособност”, у *Заједница и друјосиј*. Пожаревац, Одбор за просвету и културу епархије пожаревацко-браничевске, 2011, 242.

насупротив томе, представља огољеност, како смо већ говорили? На који начин је Зизијулас разумео ово питање?

Како бисмо одговорили на ово питање, треба уочити два начина разумевања квинтесенције наше егзистенције, које се заправо проноси и ван теолошког промишљања о онтологији. На првом месту, суштину човековог бића можемо сместити у његову природу, његову човечност, опште биће човечанства, док је он појединачна пројава тог бића, што је секундарно у односу на примарну егзистенцију његове природе. Ово је есенцијалистичка онтологија. На супрот њој можемо уочити приступ који појединачну егзистенцију разуме као примарну, као ону која природи даје начин постојања.¹³ Ова онтологија се најчешће назива релационом, у односу на прву која је статична, јер своју егзистенцију црпи не из сила сопственог бића, већ се потврђује и остварује у заједници. Многи би Зизијуласа сместили у табор поборника другог онтолошког приступа. Међутим, иако тачно, ово би било недоречено, недовољно. Зашто?

Митрополит Зизијулас је директно говорио о истинској егзистенцији, истинском бићу. Наиме, он тврди да је истинско постојање — вечно постојање.¹⁴ Шта ово значи, да ли он сматра да је квантитативна разлика *differentia specifica* у онтолошком питању? Не, овде се ради о томе на шта се односи и са чиме је повезано вечно постојање о којем говори митрополит. Вечно постојање је оствариво људима само у заједници са Богом, која се остварује у Цркви. Она је начин укључивања бића у Тројични живот Бога, како је Свети Максим писао.¹⁵ Вечно постојање се, дакле, не може замислити без заједнице са Богом. Из овога следи да је истинска егзистенција само Божја, док је наша егзистенција истинита и потпуна тек када оствари јединство са Богом у Царству Божјем. Ово је истинско биће, истинска егзистенција створених бића. Како сада треба разумети улогу и место тела, будући да се наша иконичност тиче начина постојања? Да ли је тело маска или огољеност? Да ли отежава или олакшава икони да дође до истине?

¹³ Види: Sanctus Basilius Magnus, *Adversus Eunomium* II, 13, PG 29, 593–596.

¹⁴ Зизијулас, Ј. „Људска способност и неспособност”, у *Заједница и друјост*. Пожаревац, Одбор за просвету и културу епархије пожаревачко-браничевске, 2011, 228.

¹⁵ Sanctus Maximus Confessor, *Mystagogia* 1, PG 91, 664–665.

Ако желимо да откријемо улогу тела у егзистенцији човека, треба да погледамо на разлог његовог стварања и циљ његовог постојања. Разлог стварања тела ваља потражити у разлогу стварања материје. Овде се на дубљем нивоу открива дијалектика двају онтологија о којима смо причали. Ако сматрамо да се истина бића крије у њима самима, само је дубоко закопана и упрљана грехом, отпадањем од заједнице са Богом, онда је тело казна за грехове душа, које су истинска егзистенција људи. Са друге стране, ако сматрамо да је Бог апсолутни Творац свега што постоји, видљивог и невидљивог, материјалног и духовног, улога тела се мења. Оно више није казна за духове који су отпали из предвечне заједнице са Богом, већ је Божја творевина која је створена добром. Бог ствара материју из љубави, она није никакав „неодређени додатак” духовном животу. Бог материју ствара због самих створених бића, како би могла исказати своју слободу у свету који се још увек не налази у спасеном стању, у Царству Божјем. Међутим, да ли је циљ стварања тела у овоме? Шта се дешава са телима након историје овог света и остварења Новог неба и Нове земље? Црква је увек инсистирала на васкрсењу мртвих и постојању тела у Будућем Царству. То је зато што су она из љубави створена за вечност. Једина разлика је у томе што таква тела не постоје на исти начин као у свету прожетом смрћу. Таква тела постају „духовна” не престајући да буду материјална. Ово значи да ограничења која постоје у свету који је омеђен смрћу неће више важити за таква тела.

Дакле, да ли су тела маске или нам помажу у остваривању наше аутентичне егзистенције, која се налази у укључивању у живот Тројичног Бога? Одговор је у другоме, јер је Бог желео да тела буду начин нашег спасења, начин остварења наше слободе. На крају, циљ свих тела је да постану Тело Христово. У Њему је наша истинска онтологија, којој приступамо својим телима у најдословнијем смислу, учествовањем у Литургији.¹⁶

¹⁶ Свети Јован Златоусти, наглашавајући блискост нашег сједињења са Господом и у физичком смислу, говори о причешћивању „да би нас увео у присније савезништво са самим собом и показао своју љубав према нама, Он је људима који то желе дао не само да Га виде, него и опипају и окусе и зубима додирну Његову плот.” Sanctus Iohannes Chrysostomus, *In Joannem Homilia* LXVI, 3, PG 59, 368–369.

5. Закључак

„Тело, заправо, и само тело, може да учини видљивим оно што је невидљиво: спиритуално и божанско. Створено је како би пренело у видљиву стварност света тајну скривену од вечности у Богу, и да на тај начин буде његов знак.”¹⁷

Овим речима Јован Павле Други поентира у својим мислима о теологији тела. Иако у основи његове антропологије стоји томистичко разумевање материје, како је то исправно закључио Петри, (Thomas Petri)¹⁸ не можемо да се не сложимо са речима његове поруке. У овим речима, заправо, стоји оно о чему је митрополит Зизијулас говорио када је тврдио да је тело икона Божја, само изражена томистичким језиком. Теологија тела Јована Павла Другог је фундирана на разумевању да људско тело открива Бога.¹⁹

Овај одељак из *Теологије тела* (*Theology of the Body*) папе Јована Павла Другог сам навео из разлога што је он, у периоду између септембра 1979. и новембра 1984. године, на недељним аудијенцијама, сматрао за неопходно да говори о проблематици тела. Дакле, целих пет година! Иако је његов фокус претежно био на сексуалности и полности, отрешњујуће је да је сматрао да је оправдано толико времена посветити овој тематици.

Православни богослови нису пружили дубљу систематичну студију по питању теологије тела, будући да је оно увек сматрамо аспектом људског постојања, а не једним делом човека. Човек се не може разумети без тела. Ипак, савремени изазови позивају Цркву да изнова сведочи своју „соматологију”. Испред савременог богословља стоје два пута: тело се може разумети као природни и саставни део човека каквим га је Бог створио и да се у овој природној, есенцијалистичкој равни закључи потреба за телом у људском постојању; или, тело се може разумети као дар од Бога, преко којег се остварује Божја замисао за људе: сидро створене личности и залог слободе, у којем се остварује заједница по угледу на Тројичну. Тело

¹⁷ John Paul II, „The Meaning of 'Insatiability of the Union'”, у *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body* (ур. Waldstein, M.). Boston, Pauline Books, 2006, 251–252.

¹⁸ Petri, T. *Aquinas ad Theology of the Body*. Washington, The Catholic University of America Press, 2015, 311.

¹⁹ Evert, J. *Theology of the Body in One Hour*. Totus Tuus Press, 2017, 56.

у којем се ово остварило за сваког човека је Тело Христово. Ако се овако разуме, тело заиста постаје икона Божја, како је то закључио блаженопочивши митрополит.

Библиографија

- Beatus Aurelius Augustinus (1998). *De Genesi contra Manichaeos*. У D. Weber (yp.). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 91. Wien: Akademie der Wissenschaften.
- Beatus Aurelius Augustinus (1911). *Epistolae*. У A. Goldbacher (yp.). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 44. Wien: Akademie der Wissenschaften.
- Evert, J. (2017). *Theology of the Body in One Hour*. Totus Tuus Press.
- Jenson, R. (1994). „You Wonder Where the Body Went”, у *Essays in the Theology of Culture*. Grand Rapids: Eerdmans, 216–224.
- John Paul II, (2006). „The Meaning of 'Insatiability of the Union'”, у *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body* (yp. Waldstein, M.). Boston: Pauline Books, 251–252.
- Origenes (1920). *Commentarium in Canticum Canticorum*. У W. A. Baehrens (yp.). *Origenes Werke VIII*, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 33. Leipzig: Hinrichs.
- Origenes (1913). *De Principiis* (Lat. with Greek fr.). У P. Koetschau (yp.) *Origenes Werke V*, Griechischen Christlichen Schriftsteller 22, Leipzig: Hinrichs.
- Origenes (1920). *In Genesis homiliae*. У W. A. Baehrens (yp.). *Origenes Werke VI*, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 29. Leipzig: Hinrichs.
- Petri, T. (2015). *Aquinas ad Theology of the Body*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Sanctus Athanasius Alexandrinus (1857). *Contra Gentes*. У J. P. Migne (yp.). *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 25. Paris: Imprimerie Catholique.
- Sanctus Basilius Magnus (1857). *Adversus Eunomium II*. У J. P. Migne (yp.). *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 29. Paris: Imprimerie Catholique.
- Sanctus Basilius Magnus (1857). *Epistolae*. У J. P. Migne (yp.). *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 32. Paris: Imprimerie Catholique.

- Sanctus Basilius Magnus (1857). *Homilia in Illud, Attende tibi ipsi*. У J. P. Migne (yp.). Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca 31. Paris: Imprimerie Catholique.
- Sanctus Clemens Alexandrinus (1906). *Stromata*. У O. Stahlin (yp.). Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 15. Leipzig: Hinrichs.
- Sanctus Gregorius Nazianzenus (1857). *Orationes I–XVII*. У J. P. Migne (yp.). Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca 35. Paris: Imprimerie Catholique.
- Sanctus Gregorius Nazianzenus (1858). *Orationes XXVII–XLV*. У J. P. Migne (yp.). Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca 36. Paris: Imprimerie Catholique.
- Sanctus Gregorius Nazianzenus (1862). *Poemata moralia*. У J. P. Migne (yp.). Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca 37. Paris: Imprimerie Catholique.
- Sanctus Iohannes Chrysostomus (1862). *Homiliae LXXXVIII n Joannem*. У J. P. Migne (yp.). Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca 59. Paris: Imprimerie Catholique.
- Sanctus Maximus Confessor (1863). *Mystagogia*. У J. P. Migne (yp.). Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca 91. Paris: Imprimerie Catholique.
- Zizioulas, J. (1975). „Human Capacity and Human Incapacity”. *Scottish Journal of Theology*, 28, 401–448.
- Zizioulas, J. (1982). „The Ecclesiological Presuppositions of the Holy Eucharist”. *Nicolaus*, 10, 341.
- Zizioulas, J. (2010). „Symbolism and Realism in Orthodox Worship”, у *The One and the Many* (yp. Edwards, G.). Alhambra: Sebastian Press, 101–117.
- Zizioulas, J. (2010). „The Being of God and the Being of Man”, у *The One and the Many* (yp. Edwards, G.). Alhambra: Sebastian Press, 17–40.
- Zizioulas, J. (1985). *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. New York: St. Vladimir’s Seminary Press.
- Зизијулас, Ј. (2011). „Људска способност и неспособност”, у *Заједница и групосџи*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу епархије пожаревацко-браничевске, 219–266.

Stefan Jovanović

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade
Institute of Systematic Theology
(PhD Candidate)

Body as Image of God in Anthropology of Metropolitan John Zizioulas

The question of body and corporeality is strongly present in today's society and culture. It is because of this that Metropolitan Zizioulas wrote about the place and role of the body in the context of orthodox ontology. For him, a body is a medium through which freedom unfolds, it is a way in which we are available for one another, and therefore it is also an icon of God, symbol of God in this effect. In which way does understanding of ontology, which is based on relations, affect the understanding of the body? What is the role of body in the Church? What is the eschatological fate of the body? We will try to provide an answer to this and other questions in this paper.

Keywords: body, symbol, existence, icon of God, *imago Dei*.

УДК 271.2-144.89 Зизијулас Ј.
 274-144.89 Шлајермахер Ф.
 271.2-22 Зизијулас Ј.
 274-22 Шлајермахер Ф.
 DOI: 10.46793/MitJovan23.113P

Стефан Пејаковић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
 Институт за Систематско богословље
 (докторанд)
 spejakovic.193002@bfspc.bg.ac.rs

Бог и откривење — тријадологија у делима митрополита Зизијуласа и Фридриха Шлајермахера

Айстиракџи: У овом раду представимо мисао Фридриха Шлајермахера, оца модерне протестантске теологије и митрополита пергамског Јована Зизијуласа, водећег савременог православног теолога. Тема рада тиче се односа откривења и учења о Светој Тројици. За Шлајермахера, на основу откривења на можемо знати ништа о Богу по себи. Овакво знање нам није ни потребно, будући да тријадологија нема егзистенцијалне последице по човека. Овакав став је довео до занемаривања тријадологије у теолошком мишљењу. Насупрот њему, за митрополита Зизијуласа тријадологија представља онтолошки основ хришћанске егзистенције. За православну мисао Бог је у Христу открио свој иманентни живот. Такође, откривење је неодвојиво од Цркве, која јесте икона Свете Тројице. Учешћем у Цркви човек учествује у животу Свете Тројице. Тријадологија је сотириолошки, тј. егзистенцијално релевантна.

Кључне речи: Зизијулас, Шлајермахер, тријадологија, откривење, Црква, либерална теологија.

„Хоћеш ли мени бити као поток непоуздан,
 водама непостојан?” (Јер 15, 18)

Увод

За митрополита Зизијуласа тријадологија није додатак, украс теологији нити реликт прошлих времена. Такође, тријадологија

није непозната и туђа Јеванђељу нити Христовој проповеди. Напротив, тријадологија чини онтолошки основ и циљ сваког аутентично хришћанског постојања и мишљења. Ово учење је, дакле, егзистенцијално релевантно и академски актуелно. У зависности од формулисања тријадологије значајно зависи и схватање Цркве и свих еклисиолошких дисциплина. Добро је познато мишљење митрополита Зизијуласа према којем су Кападокијци заслужни за конципирање најважнијих тријадолошких категорија. Као што су ови оци некада у конфронтацији са савелијанизмом морали да нагласе онтолошки садржај сваке личности Свете Тројице и на тај начин се супротставе строгом монотеизму, тако се и данас јавља потреба за наглашавањем тријадологије као фундаменталне теолошке претпоставке, на којој почива сотириологија, односно еклисиологија и антропологија.

У првом поглављу рада представимо мисао оца модерне и либералне протестантске теологије, Фридриха Шлајермахера, његово пијетистичко наслеђе и теме које су га заокупљале. Његово комплексно теолошко дело, као и дело његових настављача — либералних теолога — обележило је једну читаву хришћанску традицију и на аутентичан начин одговорило на нововековно питање места и улоге теологије у људском животу и систему знања. Настављајући се на традицију реформације, а одгајан у пијетистичкој школи, Шлајермахер је теологију конципирао као промишљање Божјег спасоносног дела за нас. Полазећи од таквих претпоставки закључио је како откривење представља једини извор знања о Богу. Ипак, на основу откривења Шлајермахер не закључује ништа о Богу по себи. На тај начин његова теологија се показује модалитичком. Тријадологија нам не говори ништа о вечним односима порекла у Светој Тројици, већ је пре израз Божје каузалне и спаситељне делатности у свету, кроз Христа и Светог Духа. Будући да нас Божје деловање дотиче као бића којима је потребно спасење, дакле егзистенцијално а не когнитивно, сваки исказ о Божјем бићу мимо Његово односа са човеком јесте плод спекулације и није израз хришћанске самосвести.

У другом делу рада упутићемо примедбе Шлајермахеровом учењу и показати како се у мисли митрополита Зизијуласа такве примедбе превазилазе. За митрополита Зизијуласа у Христу и у Цркви Бог нам открива себе као Свету Тројицу. Дакле, откривење се

најнепосредније тиче Божјег иманентног живота. Онако како нам се Бог открива тако постоји од вечности, као заједница три личности. Истовремено откривење се најнепосредније тиче и човековог бића.

Шлајермахеров пијетизам

Није претерано рећи да је читав 19. век у протестантском свету обележен Либералном теологијом. Шлајермахер, Ричл и Харнак, међу најважнијима, у духу либералне школе дефинисали су област теолошког мишљења, њене методе и циљеве. Иако је ова школа формирана у постпросветитељском континенталном мишљењу обележеном Кантовом филозофијом¹, она је ипак верно чедо Реформације. Наслеђе раних реформатора, пак, било је амбивалентно. С једне стране они су у Светом писму видели откривену истину која се тиче бројних теолошких тема — тако и учења о Светој Тројици — а са друге стране сведочанство о сотириолошком карактеру Христове мисије. Док су рани реформатори остали привржени ранохришћанским вероисповедањима и у њима видели доследан израз вере у Свету Тројицу, све више је у потоњим периодима долазило до атрофије тријадолошког мишљења (Powell, 2001, стр. 15–16). Све више је преовладало мишљење према ком тријадологија није директно повезана са сотириологијом, нити се у Библији могу пронаћи искази о унутарњем и вечном животу Бога већ искључиво Његово откривење и однос са верницима.

Један од кључних разлога због којег тријадологију нису сматрали релевантном за хришћански живот јесте њихова интерпретација Лутера и осталих реформатора. Либерални теолози сагледавали су свој задатак као наставак реформације а демаркациону линију између истините вере и наслага метафизике повукли су још „оштрије”, занемарујући значај догмата о Светој Тројици. Како рани реформатори нису одбацивали светотројични догмат у његовом традиционалном облику Либерални теолози сматрали су их

¹ „Ступање кантијанизма у историју теологије и религије најчешће се објашњава као ступањ на којем је историјска библијска вера проверавана филозофијом, за коју је истински основ свеукупне религиозности универзални морални принцип утемељен у људском разуму и слободи. Овај моменат означава историјске почетке *модерне* или *либералне* теологије” (Hunter, 2023, стр. 201).

недоследним. Стога су њихову херменеутику, према којој је централно место у јеванђељу заузимало спасење остварено у Христу, окренули против њих самих и задржавање традиционалних догми сматрали су за последицу недоследне примене овакве херменеутике (Powell, 2001, стр. 147). Шлајермахер ће у свом тријадолошком пројекту настојати да ревидира традиционално учење:

„Још мање разлога имамо да ово учење [о Светој Тројици] сматрамо завршеним с обзиром да оно није задобило нови израз од како је успостављена Евангелистичка (Протестантска) Црква; отуда ће нужно доћи до трансформације која ће се дотаћи самих почетака учења” (CF § 172).

Фридрих Шлајермахер (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher) рођен је 1768. у Вроцлаву (тада Бреслав). Давид Шлајермахер, Фридрихов деда, био је реформирани пастор, близак пијетистичким круговима, а могуће је да је због тога оптужен за вештичарење, те је био принуђен да побегне у Холандију како би избегао затвор (Streetman, 1986, стр. 106). Фридрихов отац, Готлиб Шлајермахер, служио је као капелан у пруској војсци, а његова мајка Катарина Марија долази из свештеничке реформаторске породице. У првим деценијама 18. века традиција раних реформатора живела је у Пијетистичком покрету. Шлајермахеров отац је 1778. у додиру са Моравском хришћанском заједницом искусио пијетистичко буђење. Премда је био војни капелан није могао јавно да приступи моравској школи а да при томе не изгуби положај и службу. Ипак, породицу је усмерио ка моравској пијетистичкој браћи, а два сина, Фридриха и Карла, уписао је у њихову школу у Ниском (Саксонија). Отац им је пре тога говорио о неморалу који је завладао у великим школама, тако да је Фридрих био одушевљен „руралним карактером институције” као и „невином побожношћу младих у Ниском” (*The Life of Schleiermacher as Unfolded in His Autobiography and Letters* I, стр. 5). Шлајермахер је тада имао четрнаест година и пијетистичко моравско образовање трајно је обележило његову личност и дело. Следбеници Моравске заједнице веровали су како религијско осећање не може бити подучавано већ искључиво пробуджено међу људима, уверење које је и Шлајермахер задржао дуго након што је напустио њихову теолошку школу. Међутим:

„Још и тада искусио сам бројне унутарње религиозне конфликте. Учење о вечним мукама и наградама имало је узнемирујући

утицај на моју детињу машту, тако да сам у својој једанаестој години провео неколико бесаних ноћи с обзиром да нисам успевао да дођем до задовољавајућег закључка у погледу повезаности казни и Христових патњи, које је Он поднео уместо нас” (*The Life of Schleiermacher* I, стр. 6).

Пресудно је, пак, на Шлајермахерово удаљавање од Моравске цркве деловало њихово учење о искупљењу², напорна монашка дисциплина, цензура и строга анти-академичност, која је спутавала слободна и индивидуална истраживања — нису им допуштали да читају Гетеа или Ј. С. Землера, који је предавао библијску критику у Халеу. Ипак ће дуго потом Шлајермахер наглашавати како је „буру скептицизма” издржао захваљујући мистичном осећају вере пробуденом у овој школи, те да је „изнова постао становник Хернхута³, овога пута у вишем смислу” (*The Life of Schleiermacher* I, Friedrich Schleiermacher to Georg Reimer, April 30. 1802, стр. 283–284).

Шлајермахерова теологија

Шлајермахер је настојао да хришћанство, међу његовим савременицима, буде препознато као феномен укореван у људској природи и истовремено да осветли конструктивну везу хришћанства и знања. Ипак, његово истраживање традиционалног учења, које

² „Ја не могу да верујем у то да је Он, који је себе називао Сином Божјим и који је истинити, вечни Бог, свој живот дао као заступничку жртву [vicarious atonement]... и да је то било нужно, зато што Бог, који очигледно није створио људе савршеним, већ тако да стреме ка савршенству, не може ни да их вечно кажњава, зато што нису достигли до савршенства” (*The Life of Schleiermacher* I, The Son to the Father 21. January 1787, стр. 46–47).

³ Насеље које су основале чешке избеглице (протеране услед контрареформације) на земљи грофа Цинцендорфа, почетком 18. века и које је постало седиште Моравске цркве, тј. *Unitas Fratrum*. Цинцендорф је и аутор статута „Споразум о братском јединству у Хернхуту”, којим су регулисани односи унутар заједнице. У документу, између осталог, пише: „Уколико неко не исповеда како је његово сопствено буђење и спасење искључиво дело Божје милости у Исусу Христу и да му она није потребна у сваком тренутку његовог живота, онда чак и ако би достигао највеће савршенство у животу (када би оно уопште било могуће мимо заступништва Спаситеља [Mediator], Његове проливане крви и заслуга) ни то му не би било од користи пред Богом...” *The Pietists*, 155.

је било крајње ревизионистичко, није му донело бројне присталице⁴ (Dole, 2023, стр. 462). Било је потребно „културним презирачима религије” показати како се сама суштина религије, а свакако и партикуларне догме, могу објаснити на модеран, научан начин. Управо се у томе читовао задатак који је пред себе постављао Шлајермахер — а и остали либерални теолози после њега — наставити реформацију и доследно њеним теолошким принципима показати како је хришћанство друштвено релевантно у свакој епохи.

Почетком XIX века теолошки проблем једноставно је гласио: да ли је и на који начин теологија могућа? У таквом амбијенту настаје и Шлајермахерово дело *Краћиак курс за сѣудује теологије* (*Kurze Darstellung des theologischen Studiums*) које представља програмско дело о религији и педагошки манифест о будућности академске теологије, у послепросветитељском свету. У извесном смислу његов *Курс* израстао је из шире европске борбе за модерне универзитете и место теологије као академске дисциплине (Purvis, 2016, стр. 139–140 и 164).

Овим делом Шлајермахер је настојао да пред изазовима модерне културе учини црквену теологију релевантном, а да је истовремено усклади са пијетистичким духом.

„Теологија је позитивна наука [positive Wissenschaft] чији делови су повезани у кохезивну целину искључиво кроз њихову заједничку упућеност на особену форму вере, тј. посебан начин на који смо свесни Бога. Дакле, различити делови хришћанске теологије повезани су међусобно на основу њиховог односа са суштином хришћанства” (*Brief Outline of the Study of Theology as a Field of Study* §1).

Обезбедити место теолошком истраживању у научној заједници само је једна страна Шлајермахеровог дела. Теолошко истраживање мора да буде укоренењено у искуству вере, које се читује у црквеној заједници. Без повезаности са Црквом (тј. хришћанством из претходног цитата §1) теолошке дисциплине би припале другим наукама — нпр. историји или филологији (*Brief Outline of the Study of Theology* § 6). Дакле, за Шлајермахера у личности теолога нужно морају да буду присутни и научни дух и религиозни осећај.

⁴ Постоје и другачија гледишта; Рудолф Ото је сматрао Шлајермахера за предводника и катализатора обнове хришћанства. Видети више у: Streetman, 1986, 105.

Тај религиозни осећај, пак, пројављује се као припадање Цркви као заједници оних који су свесни сопствене апсолутне зависности од трансцендентног основа. На тај начин, у јединству научног духа и религиозности, настаје теолог, називан још и „принцем Цркве” (*Brief Outline of the Study of Theology* § 9).

„Чак и научни ангажман теолога мора за циљ да има унапређење Црквеног благостања и у складу са тим да задобије клерикални карактер. Такође и сви практични савети, пружани за потребе адекватне клерикалне службе, имају своје место у теолошкој науци.

Уколико сваки истински теолог, у складу са претходно реченим, такође учествује и у бризи за Цркву и уколико сви који су активни у руковођењу Црквом такође живе животом теолога, онда, упркос једностраном приступу сваке од ових страна, следи како обе карактеристике — интерес за благостање Цркве и научни дух — морају да буду уједињене у сваком појединцу” (*Brief Outline of the Study of Theology* § 11 и 12).

За Шлајермахера несводиви основ религије јесте интуитивна, пре-рефлексивна свест о апсолутној зависности од вечног узрока бића. Истинска религија не почива на спознаји коју имамо о природи неке стварности или бића. Отуда се ни теологија не дави Богом који је изван света људског искуства и вере. Теологија и вера уопште тичу се нашег односа са Богом у Христу и у Светом Духу, који чини Цркву, а не метафизичких појмова и спекулација.⁵ Шлајермахер је настојао да одреди црквено учење тако да оно буде утврђено у вери конкретне хришћанске заједнице, настале прихватањем претходеће јој Божје икономијске активности, истовремено објашњавајући ово учење тако да оно буде појмљиво савременим слушаоцима (Рое, 2017, стр. 12). Потребно је хришћанску веру и теологију учинити отпорним на рационалну критику. Отуда, Шлајермахер је инсистирао на непосредној свести, тј. знању које је очигледно истинито. Дакле, истинитост и извесност загарантовани су непосредним искуством свести. За Шлајермахера религиозност је

⁵ Тако и Роберт Стритман тврди: „Доследан својој утемељености у феноменалном свету Кантове прве *Критике*, Шлајермахер је био убеђен да сваки наговештај бесконачног, који се одиграва у оквирима ограничене људске перцепције, мора бити посредован коначним. Химера је све што нам више од овога обећава” (Streetman, 1986, стр. 113). Упоредити и: Adams, 2005, стр. 36.

трансцендентална. Религија јесте форма саморазумевања човека, као апсолутно зависног бића, тј. побожност јесте свест о односу са бићем од којег зависи наше постојање:

„...суштина побожности јесте свест о апсолутној зависности нашег бића или, другачије речено, свест о нашем односу са Богом” (*Christian Faith* § 4⁶).

Важан искорак у историји протестантске — либералне — теологије одиграо се као резултат оваквог Шлајермахеровог приступа, који је за последицу имао релативизовање догме⁷. За њега ауторитет у хришћанском животу не припада учењу. И Свето писмо и учења сабора (вероисповедања) јесу продукт историјског хришћанства, односно записан и формализован израз религиозне самосвести. Стога, оно што је претежније и што им даје ауторитет јесте исто религиозно настројење.⁸ Овакво схватање догме, њеног порекла и односа са откривењем, довело је до тога да су Шлајермахерови настављачи тврдили како црквено учење о Светој Тројици није директан израз откривења.⁹

За Шлајермахера тријадологија није непосредни израз религиозне свести, већ је деривирана на основу комбинације више таквих, непосредних израза (*CF* § 170).

„...наша вера у Христа и наш живот у заједници са Њим били би исти чак и када не бисмо имали знање о таквој трансцендентној стварности [о Светој Тројици] или ако би таква стварност била другачија... Дакле, важно је нагласити како кључни моменти црквене догме — Божја егзистенција у Христу и у хришћанској Цркви — јесу независни од учења о Светој Тројици” (*CF* § 170, 2).

⁶ У својим ранијим радовима, Шлајермахер је суштину религиозности објашњавао појмовима интуиције и свести. Видети више: Adams, 2005, стр. 36–37. и Dole, 2023, стр. 465.

⁷ Побожност — пијетизам не може се свести на знање (разум) или деловање (етика). Видети више: Рое, 2017, стр. 14.

⁸ „Ауторитет Светог Писма не може бити основ вере у Христа, напротив вера јесте претпоставка ауторитета који се приписује Писму” (*CF* § 128).

⁹ Нарочито међу ричлијанцима, тврди Павел (Powell, 2001, стр. 155). Нарочита полемика међу настављачима је вођена у погледу значаја и оправданости учења о Иманентној Светој Тројици код Шлајермахера. Тако су Нич (Nitzsch) и Твестен (Twisten) прихватили ово учење, док га је Лике (Lücke) одбацивао. Видети више код: Fiorenza, 2005, стр. 184.

Потребно је, стога, истражити како се различити непосредни изрази комбинују у учење о Богу као Светој Тројици. Хришћанска религиозна самосвест поседује двоструку структуру. Прво, суштина религиозности очитује се у осећају апсолутне зависности, како појединца тако и целокупног света. Управо, улога осећаја апсолутне зависности јесте одређење асиметричног односа Творца и творевине. Друго, оно што је специфично за хришћанску самосвест јесте вера у спасење остварено у Христу. Први аспект тиче се учења о природи Божјој и односа са светом, што Шлајермахер доводи у везу са учењем о божанској каузалности. Други аспект тиче се специфичног искуства спасења, греха и благодати као и Христове личности. Такође и ово Шлајермахер доводи у везу са божанском каузалношћу.¹⁰ Важно је истакнути како ови аспекти самосвести кореспондирају својствима Божје природе. Посебно место међу својствима Божјим заузимају љубав и мудрост. Ова својства нису само нека од бројних својстава или нису барем једнака са њима, с обзиром да она, на најпримеренији начин, изражавају Божју суштину.¹¹ Љубав је Божја комуникација са творевином, док је мудрост устројавање домостроја спасења. Дакле „мудрост усавршава љубав”, а спасење је кључ за Шлајермахерово разумевање учења о Богу — „Тамо где је свемоћна љубав, тамо мора да буде и апсолутна мудрост” (CF § 167, 2. Видети више у: Fiorenza, 2005, стр. 179).

С обзиром да нас откривење дотиче као бића којима је потребно спасење — егзистенцијално, а не као когнитивна бића — рационално, отуда откривење нам није дато као учење — догма, већ као присуство Бога међу нама. На основу оваквих полазишта Шлајермахер закључује да нам откривење не пружа увид у постојање Бога по себи, нити имамо право да изводимо закључке о вечним унутар-тројичним односима порекла. Дакле, традиционално учење

¹⁰ „Осећај апсолутне зависности, којим наша самосвест уопштено представља коначност нашег бића (уп. § 8, 2), није акцидентално својство нити варира од личности до личности, већ јесте општи елемент живота. Препознавање ове чињенице, у систему учења, долази уместо свих, такозваних, доказа за постојање Бога” (CF § 33).

¹¹ „Љубав и мудрост не треба схватити искључиво као својства, већ као израз саме суштине Божје, иако не тврдимо да је Бог мудрост на исти начин као када тврдимо да је Он љубав...” (CF § 167, 2).

о Светој Тројици не извире из откривења, тј. Божјег спаситељног дела међу људима.

„Ми располажемо свешћу о Богу која нам је дата кроз нашу самосвест и кроз свест о свету; дакле не располажемо знањем о бићу Божјем по себи одвојеном од Божјег бића у свету, отуда такво знање можемо да задобијемо само на основу спекулације, али на тај начин бисмо се показали као нелојални природи науке којом се бавимо” (CF § 172, 1).

Хришћанско разумевање суштине Божје, сматра Шлајермахер, не би смело да буде плод метафизичких спекулација, већ је директно повезано са рецепцијом спасења у Христу и Духу. Као такав Бог је суштински љубав, што значи да му је суштински својствен однос са човеком и светом. Зато се о Њему и не може говорити изван откривења у Христу, тј. икономије.

„Хришћанство је монотеистичка вера, која се може сврстати у телеолошки тип религије, а суштински се разликује од осталих вера чињеницом да је у хришћанству све у вези са искупљењем оствареним у Исусу Христу” (CF § 11).

Све чиме се теологија бави тиче се икономије спасења, а још и више, Шлајермахер и Бога суштински доводи у везу са икономијом и историјом. Он сматра да је немогуће стога никада и не разматра Бога по себи, када би Он постојао мимо односа са Христом Спаситељем. Говорити о Богу значи говорити о бенефитима спасења за нас. Ово је валидно полазиште, али на овом основу Шлајермахер изводи модалистичко гледиште, у чему се и састоји грешка.

Шлајермахер не напушта у потпуности учење о Светој Тројици, али му приступа ревизионистички. Могло би се казати како постоје два разлога на основу којих се ово учење може оправдати. Први разлог је посве практичан. Тријадологија, односно реч о односима и разликовањима у Богу настаје као последица додира са паганизмом и крштењем многобожаца. Дакле учење је условљено историјским контекстом и нема основ у Божјем бићу по себи.¹²

„...формуле данас прихваћене у учењу о Светој Тројици потичу из времена када је хришћанство било посвећено масовним крштавањима многобожаца, отуда, с обзиром на то да је било неопходно

¹² Идеја коју ће касније заступати и Харнак. Видети више у: Перишић, 2019, стр. 65–66.

говорити о мноштвености и разликама у Богу, неосвешћени одједи паганске мисли лако су се увукли у ово учење. Стога није изненађујуће како су овакви описи мноштвености од самог почетка били непоуздани и подложни погрешним тумачењима. Као такво ово учење није подесно за потоња времена, када више није претило искушење сусрета са многобоштвом” (CF §172, 1).

Ипак, далеко важнији је догматски значај овог учења. Шлајермахерова теологија одликује се преовладавањем историјског мишљења над метафизичким (Powell, 2001, стр. 88). Шлајермахер је формирао свој целокупни теолошки систем у сагласју са ставом према ком је Бог био у Христу и Светом Духу. Ово су основне чињенице хришћанске вере које тријадологија настоји да хармонизује са хришћанским монотеизмом. Христоморфизам Шлајермахерове теологије огледа се и у његовом заснивању теолошког система у складу са Божјим само-одређењем ка сједињењу са људима кроз Сина и Духа, наглашавајући тиме Божју тројичну икономију.

„Првобитна намера овог учења састојала се у томе да јасно покаже како није преувеличавање када изражавамо, на основу наше свести о Христу и о заједничком Духу Цркве, да је Бог и у једном и у другом. Сходно томе и примарни задатак учења недвосмислено почива у објашњавању ове особености бића Божјег, који постоји у ономе што је друго у односу на Њега. Ово учење доводи у везу биће Божје по себи и биће Божје у Његовом односу са целином света” (CF §172, 1).

Шлајермахер је у закључку¹³ свог дела *Хришћанска вера* углавном понудио критику традиционалног учења о Светој Тројици. Између осталог, критике су упућиване због спекулативног карактера тријадологије и због њене недоследности, будући да завршава или у субординационизму или тритеизму. Наиме, традиционално учење не одговара адекватно на проблем јединства три личности

¹³ Када је реч о месту које је Шлајермахер одредио за тријадологију у свом делу *Хришћанска вера*, често се у новијој литератури одустаје од оптужби о запостављању тријадолошког истраживања. Напротив, Шлајермахерово позиционирање ове доктрине на крај, тј. у закључак *Хришћанске вере* представља врхунац његовог система. Такође, оно је доследно његовом епистемолошком начелу. Тако Франсис Фјоренца сматра како он није маргинализовао ово учење, нити оно има неко одређено место у *Хришћанској вери*, пре ће бити да оно одређује и бива развијано кроз целокупно дело (Fiorenza, 2005, стр. 187. видети и Powell, 2001, стр. 90).

са једном божанском суштином и равночасности све три личности међусобно. Теологија се често затиче у дилеми: да ли је јединство мање стварно од тројичности или је тројичност мање стварна од јединства (Перишић, 2019, стр. 54–55 и Fiorenza, 2005, стр. 173).

„Учење Цркве о Светој Тројици захтева од нас да мислимо како је свака од Три личности једнака са божанском суштином и *vice versa*, као и да су све Три личности међусобно једнаке. Ипак, ми не можемо истовремено тврдити и једно и друго, већ личности можемо представити искључиво у градацији и стога или јединство суштине сматрати мање стварним од Три личности или *vice versa*” (CF § 171).

Како би избегао „Сцилу и Харибду”, односно искушења традиционалног учења, Шлајермахер је тријадологију схватао као рефлексију божанског присуства у Христу и у црквеној заједници кроз Светог Духа. Такође, његово разумевање Божје каузалне активности и епистемолошки оквири удаљили су га од размишљања о Божјим унутартројичним односима, тј. о Иманентној Светој Тројици. Дакле, он је предлагао напуштање овог традиционалног учења. Осим тога, потребно је напустити појам „природа” приликом тријадолошких и христолошких истраживања и заменити га појмом „деловање” (Mariña, 2005, стр. 153). Тако ће Шлајермахер одбацити учење о две природе Христове. Немогуће је унивекно приписати категорију „природе” (φύσις) и Богу и човеку, с обзиром да Бог и човек не могу бити подведени под један појам. Шлајермахер заправо супротставља међусобно Бога и природу. Природа је сума целокупне коначне егзистенције, сума свега што је телесно. Природа је у својим различитим дискретним феноменима издељена, а насупрот тој мноштвености, чији су делови издељени и међусобно условљени, јесте Бог који је неусловљен и апсолутно једноставан (CF § 96, 1). Тако на делу видимо пијетистички скептицизам, који је за циљ имао указивање поштовања другости Божје (Adams, 2005, стр. 44). На основу оваквог апофатичког полазишта, према којем је Бог ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, Бог се не може сматрати једним од бића у низу свих осталих бића.

Оваплоћење стога Шлајермахер не објашњава појмом „природа” већ присуством деловања Божјег у личности Исуса Христа.

„Егзистенција Божја у Спаситељу јесте фундаментална сила унутар Њега, из које потиче свако дејство и која обједињује сва својства. Све људско у Њему чини организам — оруђе за ову фундаменталну

силу... *Реч* је активност Божја изражена у форми свести, а *шело* је-сте општи назив за органско” (CF § 96, 3).

Када је реч о потврдном садржају његовог учења о Светој Тројици показује се евидентним како је оно благонаклоно и склоно модализму. Шлајермахер приоритет даје Божјем јединству, а тројичност разматра *vis-à-vis* божанској делатности у свету. Да ли и на који начин Бог постоји изван и независно од односа са човеком, није нам дато да знамо и није нам ни потребно, јер се не тиче нашег спасења. Дакле, он у свом бављењу тријадологијом није афирмисао традиционално учење о Иманентној Светој Тројици. Оно што је суштинско у хришћанском учењу о Светој Тројици, Шлајермахер препознаје у идеји да постоји Један Бог који се обраћа човеку у три покрета: 1) стварање и припрема за сједињење; 2) сједињење божанске и људске природе у Исусу Христу и 3) сједињење божанске и људске природе у Цркви, деловањем Светог Духа у заједници (Рое, 2017, стр. 15–17).

Шели По ће из тог разлога Шлајермахерову теологију назвати „суштински тринитаријанизам” (essential Trinitarianism), а под тим називом она подразумева: 1) афирмацију одређених суштинских аспекта учења о Светој Тројици, тј. јединство Божје суштине са људском природом у Христу и у Светом Духу у Цркви; 2) *Хришћанска вера* потврђује три међусобно повезана израза Божје суштине: каузалност, љубав и мудрост (Рое, 2017, стр. 54). Богу је суштински својствено да успоставља однос са човеком и тај покрет чини личности Свете Тројице. Стога Шели По сматра да је за Шлајермахера тројичност суштинска Богу. Међутим, ово не стоји — ово не значи да је Бог заиста Света Тројица нити да је заједница Три ипостаси, већ да се Бог суштински јавља у три модуса. Своју наклоњеност савелијанизму Шлајермахер није крио, напротив сматрао је како савремена реформирана теологија треба да превазиђе сукобљеност и конкурентност Савелија и Атанасија (Fiorenza, 2005, стр. 174).

Приговори Шлајермахеровом учењу

С обзиром да се за Шлајермахера теологија бави искључиво нашим односом са Богом у Христу, а занемарује однос Христа са Богом Оцем, тријадологија није обећавајућа. Управо ће његови настављачи, тј. либерална теолошка школа, значајно допринети

маргинализацији тријадологије, створивши једну атмосферу која ће преовладавати у протестантској теологији све до Барта и његових следбеника. Либерална теологија се превасходно бавила последицама које Божје деловање има за нас, а занемаривала је питања о Богу по себи. Могли бисмо да упутимо неколико приговора:

1. селективност апофатичког метода, у чему се огледа недоследност и грешке у закључивању. Шлајермахер тврди да нам се Бог открива као бићима којима је потребно спасење, дакле да нам се откривење даје не као учење, већ као присуство Божје. Међутим, једно је тврдити да нас Бог не спасава знањем које поседујемо, а савим је нешто друго тврдити да ми не можемо имати знање о Њему на основу искуства спасења, тј. откривења; *non sequitur*. Осим тога, Шлајермахер је учио како наш језик не може дефинитивно да изрази присуство Бога у Христу.

„...дакле не располажемо знањем о бићу Божјем по себи одвојеном од Божјег бића у свету, отуда такво знање можемо да задобијемо само на основу спекулације, али на тај начин бисмо се показали као нелојални природи науке којом се бавимо” (CF § 172, 1).

Проблем је што се овакав апофатички метод користи недоследно, а говор о несазнатљивости Бога доводи нас у самопобијајућу парадоксалну позицију.

Дакле, овакве епистемолошке рестрикције доводе до маргинализације тријадологије. Још је у 19. веку римокатолички теолог Јохан Адам Милер тврдио како је Шлајермахерово учење савелијанско и како његово ограничавање могућности сазнања и примена каузалности нужно доводи до одбацивања тријадологије. Разликовање између скривеног и откривеног Бога јесте показатељ његове наклоњености визији према којој је Бог једна вечно несазнатљива монада, која почива иза својих мноштвених манифестација (Fiorenza, 2005, стр. 172). За Шлајермахера (и друге либералне теологе) Бог има суштински однос са светом. Међутим, немогуће је имати суштински однос са контингентном стварношћу. Отуда је и однос контингентан, а Бог није личност с обзиром да му је однос акцидентан. Сходно томе ако Бог није Света Тројица онда није ни личност, тј. однос му није суштински својствен.

Вера у иманентну Свету Тројицу нема своје порекло у откривењу, које Шлајермахер схвата као Божје деловање на човека. Таква

вера и „учење, онако како је обликовано у Цркви, није непосредни израз хришћанске самосвести, већ је комбинација различитих непосредних израза” (CF § 170). Самим тим, тријадологија нема егзистенцијални и сотириолошки потенцијал.

2) Други велики проблем са оваквим учењем састоји се у томе што оно доводи до дисолуције теологије на „кључ” за решавање егзистенцијалних проблема и ситуације у свету. У вези са овим проблемом Барт је Шлајермахерову теологију видео као форму антропологије. Замерао му је због ограничавања теологије на религиозну само-свест, која је постала крајеугаони камен његове теологије, уместо откривења Речи Божје (Рое, 2017, стр. 4–16). Тако ће и Молтман критиковати ово гледиште, тврдећи како нам Бог остаје недоступан уколико полазимо искључиво од наше самосвести. Такође, није за теологију довољно питати: шта Бог значи за нас и како ми искуствујемо Бога, већ и шта ми значимо Богу и како Он искуствује нас (Moltmann, 1993, стр. 2–3).

3) Иако је племенита њихова намера да теологију учине релевантном за човекову егзистенцију, овај модел ипак није одговарајући за решење сотириолошких проблема, или боље речено није довољно онтолошки радикалан, с обзиром да му недостаје еклисиолошка визија спасења.

У складу са изнетим приговорима, потребно је размотрити како оне бивају преовладане у мисли митрополита Зизијуласа. Такође, потребно је показати на који начин Зизијулас чини тријадологију егзистенцијално релевантном.

Тријадологија митрополита Зизијуласа

За митрополита Зизијуласа оно што разликује хришћанство од осталих монотеистичких религија јесте вера да Бог постоји на Светотројичан начин. Одувек су крштење и Евхаристија били неодвојиви од исповедања вере у Свету Тројицу. Ово пак значи да вера у Свету Тројицу не почива искључиво на прихватању одређених теоретских исказа, већ је и најдиректније повезана са особеном егзистенцијом.

„Света Тројица је првенствени онтолошки концепт, а не само појам који је придодат божанској супстанци или који долази након

ње, као што се тврди у удбеницима догматике на западу, а у новије време и на истоку” (*Being as Communion*, стр. 17).

Дакле, за разлику од либералних теолога који су учење о Светој Тројици сматрали непотребним, с обзиром на то да нема сотириолошке, а тиме и егзистенцијалне консеквенце, за митрополита Зизијуласа тријадологија почива у основи свеколиког постојања творевине, дакле најнепосредније се тиче нашег спасења.¹⁴

Шлајермахер полази од претпоставке да Онај који нам се открио није Бог по себи, стога ми и не можемо „спекулисати” о Његовом вечном — иманентном животу, нити закључивати било шта о унутартројичним односима. Међутим, Зизијулас, позивајући се на Кападокијце и Василијеву онтолошку анализу дискурса о Богу, закључује како можемо да разликујемо: 1) просту чињеницу да Бог постоји, што нам је познато да основу божанских енергија које се распростиру кроз творевину; 2) „шта Бог јесте”, тј. суштину Божју која је нама несазнатљива и 3) начин на који Бог јесте, тј. личносно постојање Бога као Свете Тројице, што нам је откривено у икономији (*The Being of God and the Being of Man*, стр. 28). Онако како нам се Бог открива у икономији Он тако заиста постоји у вечности. Бог нам открива свој начин постојања као заједницу Три личности. У противном, када у икономији не бисмо имали сусрет са Богом по себи, онако како Он јесте у вечности, онда не бисмо ни били у заједници живота Свете Тројице, што и јесте циљ спасења оствареног у Христу. Откривење је искуствено и лично, а не (искључиво) интелектуално. Као такво откривење је у вези са усиновљењем, које нам омогућава да се поистоветимо са Јединородним Сином. У случају да одбацимо киновнијски и личносни појам Бога, дакле учење о Светој Тројици, онда нам преостаје да усиновљење, кроз крштење, схватимо као метафору (*The Being of God*, стр. 35–36). Спасење тада не поседује онтолошки, већ само морални садржај.

Тако, за митрополита Зизијуласа, читава теологија и хришћанска егзистенција почивају на учењу о онтолошкој слободи и дружности. Појам личности поседује апсолутни онтолошки примат у теологији. Ово је, пак, могуће с обзиром да је лична слобода узрок

¹⁴ „Ако верујемо у Бога који је примарно јединка, који прво јесте а тек онда стоји у односу... у том случају Црква, у своме бићу, није заједница, она је то само секундарно, ради сопственог *bene esse*” (*Црква као заједница*, стр. 62).

постојања Божјег бића. Оци Цркве: „даривали су свету најдрагоценији појам који поседује, а то је појам личности као онтолошке стварности у пуном смислу речи” (*Communion and Otherness*, стр. 166). Личност истовремено сачињавају однос и другост. Без другости¹⁵ не би било односа, будући да другост обезбеђује онтолошку карактеристику која одређује идентитет сваког бића, тј. чини да то биће јесте то што јесте. С друге стране, без односа другост би довела биће у изолацију, тј. не би била личност већ индивидуа. Даље, са оваквим учењем о личности, Зизијулас комбинује категорије слободе и каузалности. Док Шлајермахер схвата каузалност искључиво као Божју стваралачку делатност спрам света, за Зизијуласа категорија каузалности, у комбинацији са учењем о личности, има конститутивну улогу у унутартројичним односима. Каузалност, односно учење о односима порекла чува хришћанску тријадологију пред искушењем модализма. Кристализација учења о Богу Оцу као слободном узроку Сина и Светог Духа јесте изузетан допринос Зизијуласове мисли.

Само на основу учења о каузалности, као стваралачкој делатности, не може да се дедукује тријадологија, што је очигледно у Шлајермахеровом делу.

„Уколико не располажемо личносно-ипостасном [personal-hypostatic] онтологијом, није нам могуће говорити о Светој Тројици” (*The Being of God*, стр. 29).

Искључиво на основу откривења ми располажемо оваквом онтологијом и самим тим учењем о Светој Тројици. Дакле, за Зизијуласа тријадологија није плод спекулације, како се тога прибојавао Шлајермахер.

Тумачећи стихове „Јер ћемо Га видети као што јесте” (1Јн 3, 2), Зизијулас закључује:

„Откривење [поседује] онтолошки садржај и то откривење личног живота Божјег, односно начина на који постоји... Извесно је да ово откривење захтева Есхатон ради свог испуњења” (*The Being of God*, стр. 35).

¹⁵ Митрополит Зизијулас се позива на дефиницију појма дијавора са значењем „другост”, преузету од Св. Максима Исповедника (СО, стр. 23).

Хришћанска онтологија, у Зизијуласовој визији, јесте откривењска, али тако да је тријадолошка и есхатолошка. Концепт личности проиходи из откривења „од како је начин Божјег постојања откривен у Христу” (*The Being of God*, стр. 24). Управо се у учењу о „личности” и налази кључна разлика између Шлајермахера и Зизијуласа. Занемаривање категорије односа и конципирање „личности”¹⁶ као самосвести¹⁷, односно „константног јединства живота” (*CF* § 96, 1), негира тријадологију, а изведено из тога и еклисиологију.¹⁸

Осим тога, Божје откривење Његовог иманентног начина постојања израз је Његове слободе у којој се отвара и креће ка другом, како би потврдио и довео у постојање тог другог, тј. многе. Овакво разумевање Бога и откривења, дакле вера у Вечну Свету Тројицу, митрополиту Зизијуласу омогућује да потврди како је то Бог истовремено и отворен ка свету али не и нужно везан за творевину. Онтолошка слобода и другост претпоставке су односа и постојања личности. Ако пак Бог није апсолутно онтолошки слободан и други у односу на творевину, онда Он не би ни имао однос са светом, већ би то била нека врста монизма.

„Бог Библије је независан од света, у тој мери да је у потпуности схватљив и без односа са светом (нешто што је непојмљиво древном хеленизму), а може и да чини све што жели, ослобођен било какве логичке или етичке обавезе. Бог који је изненађујуће произвољан [*shockingly arbitrary*], који ће помиловати кога помилује и сажалиће се коме жели да се сажали (Рим 9, 15), Бог који је неприступачан сваком разуму или етици” (*CO*, стр. 255).

Дакле, на основу учења о Иманентној Светој Тројици и учења о стварању света ни из чега Зизијулас остаје имун на други приговор,

¹⁶ „... уколико заиста говоримо о личности, тј. о егу који је исти у сваком тренутку сопствене егзистенције” (*CF* § 96, 1).

¹⁷ Зизијулас тврди како у мисли светих отаца, личност није центар или субјект свести односно психолошког искуства. Он то објашњава тиме што у Света Тројица поседују једну вољу и једну свест. Видети више у: *The Being of God*, стр. 21.

¹⁸ Тако ће и Самјуел Павел, а у вези са либералним теолозима, казати: „Уместо учења о Богу као о три вечне личности, они су говорили о Богу као о једној јединственој (*single*) личности — овакво схватање Бога није плодносно када је реч о учењу о Светој Тројици” (Powell, 2001, стр. 166).

према ком је Бог само начин за решавање проблема контингентне егзистенције. Бог као Света Тројица апсолутно је слободан.

Дакле, Бог није Тројица због своје модалистичке укључености у историју и односа са светом, већ је Он такав по себи, од вечности. Зизијуласу је изузетно важно да покаже како слободна личност Бога Оца јесте узрок постојања Бога Сина и Светог Духа, а потом и целокупног света. Управо овај примат личности над природом, односно слободе над сваком нужношћу и датошћу утиче на схватање постојања као таквог и конкретног човека у свету. Дакле, постојање Бога који своју слободу пројављује као Света Тројица¹⁹ тиче се најдиректније постојања човека, тј. тријадологија даје основ сотириологији. За разумевање Зизијуласове сотириологије кључна је тријадолошко-еклисиолошка парадигма. Из искуства Цркве и вере у Свету Тројицу спасење не може бити доживљавано као индивидуални чин: „Наше лично спасење неодвојиво је од спасења других и треба увек имати на уму да се нико не спасава сам за себе — најсигурнији пут до пакла јесте изолација од других” (*Remembering the Future*, стр. 245).

Као што је случај са Богом Светом Тројицом тако је случај и са човеком који своју слободу задобија у заједници, тј. Цркви. Сходно томе без адекватне тријадологије не можемо имати ни одговарајућу еклисиологију, с обзиром да од Цркве не можемо очекивати ништа мање него да буде икона и присуство Свете Тројице у творевини. Исто тако ни тријадологија није егзистенцијално релевантна уколико није праћена одговарајућом еклисиологијом.

„Они који схватају Тајну Цркве без указивања на Свету Тројицу, ограничавају еклисиологију на икономију спасења и лишавају Цркву њеног богословског утемељења” (*Црква као заједница*, стр. 8).

Уколико личност, тј. кинонија није интринзично својствена Богу како је онда могуће да је Црква заједница, као што то тврди Шлајермахер? Као и у случају Исуса Христа тако је и Свети Дух сједињење божанске суштине са човеком, само што у овом случају

¹⁹ Митрополит Зизијулас слободу разуме не као слободу *од* другог већ као слободу *за* другог, тј. за узношење другог до стања уникатности и несводљивости на једноличност природе. „Бити и бити други значи бити слободан у тријадолошком смислу” (*Trinitarian Freedom: Is God Free in Trinitarian Life?* стр. 199).

такво сједињење ствара заједницу, тј. Цркву.²⁰ Свети Дух, као дух заједништва, јесте присуство Божје у Цркви (CF § 123). Међутим, ако заједницу треба да схватимо као онтолошку категорију она би морала бити утемељена у метафизичкој стварности, дакле у самом бићу Божјем. Дакле, без учења о категорији односа као интринзично својственој личности, односно без учења о Иманентној Светој Тројици не може се говорити о киновјеској природи Цркве, нити човека по себи.

Тек као икона Свете Тројице Црква постоји на начин на који постоји и Бог, како заједница слободних личности. Ступање у Цркву — крштење неразлучиво је од исповедања Свете Тројице. Без Цркве човек не може да оствари своју личност и своју слободу. У Цркви сабрани народ у Духу и Христу приносе Евхаристију Оцу. Црква је дакле богочовечански устројен догађај, па је и само откривење неразлучиво од Цркве.

„Откривење Свете Тројице у Христу остварује се у Телу Христовом које је Црква, не на разумски и психолошки начин као појединачно искуство...” (Црква као заједница, стр. 12).

С тим у вези стоји и начин на који ми познајемо, тј. знамо Бога. Учествовањем у Цркви, деловањем Светог Духа, ми бивамо усиновљени и тако у ипостаси Сина познајемо Оца и бивамо препознати од Оца.²¹ Зато је теологија немогућа изван Цркве и изван откривења, с обзиром да је изван Сина немогуће знати Оца. Таква врста личносног знања може бити и појмовно изражена кроз догмате и теолошке категорије.

²⁰ „Нема живог заједничарења са Христом без присуства Светог Духа и *vice versa*” (CF § 124).

²¹ Евхаристија јесте молитва Сина Оцу, а овакво схватање има и одређене последице по: 1) тријадологију — будући да је на тај начин Евхаристија могућа само ако су од вечности Отац, Син и Свети Дух различите ипостаси; 2) еклесиологију — Црква је усиновљена и сабрана делатношћу Светог Духа; 3) епистемологију — Бога Оца можемо познати само као Син и у Сину и 4) есхатологију — испуњење свих односа одиграће се у Царству Божјем. Видети више у: *Црква као заједница*, стр. 35–38.

Закључак

Када је реч о процени Шлајермахеровог дела потребно је у обзир узети и Бартове речи, који премда критички настројен ипак проналази и речи хвале: „он је настојао да у свим околностима буде савремен човек и хришћански теолог” (више о овоме видети код: Streetman, 1986, стр. 113). Његов теолошки пројекат имао је за циљ да обједини научност и религиозност; истовремено да хришћанство учини академски актуелним и егзистенцијално релевантним. Под његовим утицајем стасавали су бројни теолози, макар међу протестантима, у наредних неколико генерација, а и данас би без његовог дела бројне теме, које заокупљају лутеранске и реформирани теологе, биле незамисливе. Управо из тог разлога веома је важно упоредити Шлајермахерову и православну теологију, која се данас кристализовала у мисли Јована Зизијуласа.

Шлајермахер је у знатној мери допринео, ако не потпуном одбацивању, онда засигурно маргинализацији тријадологије у теолошким уџбеницима настајалих у наредним генерацијама. Његово одбацивање традиционалног учења о Светој Тројици почива првенствено на христоморфном начелу, према којем једино што можемо знати о Богу јесте Његова суштинска екстатичност. Он ову екстатичност објашњава кроз категорију каузалитета. Дакле, једино што ми знамо о Богу, или боље речено доживљавамо (=осећамо), јесте апсолутна зависност нашег бића од бића Божјег. Будући да једино знање имамо на основу откривења у Христу, можемо закључити да је Богу суштински својствено да се сједињује, тј. улази у однос (*sic!*) са човеком. Дакле, ово сједињење, за Шлајермахера, јесте личност Спаситеља Христа. Исто важи и за Светог Духа, који јесте сједињење, тј. однос Божје суштине са заједницом хришћана — Црквом. Да ли се сједињење може схватити мимо категорије односа? Ако не може, онда је Богу од вечности својствено да буде у односу са другим. У том смислу други не може да буде контингентно биће, тј. човек. Отуда, ако Бог не постоји мимо односа, онда тај однос мора да има и у вечности, а то је једино разумљиво ако је Бог Света Тројица, заједница три личности. По свему судећи овакво учење недостаје Шлајермахеру, а за Зизијуласа је оно од пресудне важности. С друге стране, христоморфност теологије за Шлајермахера подразумева да знање које имамо о Богу долази из

искуства спасења у Христу. Дакле, теологија се бави бенефитима спасења, односно оним што је Бог учинио за нас. Изгледа да се то Божје дело за нас не тиче Његовог бића. Откривење нам не пружа увид у Божје вечно постојање, тј. Бог нам и није открио самог себе. За митрополита Зизијуласа, пак, овакав идентитет — Бога у откривењу и Бога у вечности — омогућава нам да будемо у стварној заједници са живим Богом Светом Тројицом, што и јесте циљ стварања света. Овакав идентитет потврђује Божју слободу; слободу за другог и многе. Слобода потврђена у откривењу своју онтолошку претпоставку има у слободи Бога Оца, који јесте узрок Сина и Духа. Будући да се без тријадологије не може разумети ни човеково биће, ова богословска дисциплина је за Зизијуласа превасходно од егзистенцијалног значаја. Без тријадолошко-еклисиолошке парадигме не може се разумети нити остварити човекова егзистенција, у свој својој ведрини.

Питање од ког треба поћи, како бисмо разумели проблематику овог реферата, гласи: који сотириолошки модел подржава тријадологија? За Шлајермахера одговор је: ниједан, стога нам је тријадологија непотребна. За Зизијуласа пак, тријадологија подржава евхаристијски модел спасења. Отуда, због различитог схватања тријадологије различито се перципира и сотириологија. Ако је примарни задатак Шлајермахера и других либералних теолога било ослобођење човека од сваке датости и нужности, онда се чини да је Зизијулас радикалнији либерални теолог од њих, с обзиром да је Бог слободан као заједница Свете Три Личности, а човек као Црква.

Библиографија

Извори:

- Zizioulas, J. D. (1985) *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- Zizioulas, J. D. (2006), *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, London, T&T Clark.
- Zizioulas, J. D. (2010), The Being of God and the Being of Man. У Gregory Edwards (yp.), *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today* (17–40), Alhambra: Sebastian Press.
- Zizioulas, J. D. (2012), Trinitarian Freedom: Is God Free in Trinitarian Life? У Giulio Maspero и Robert J. Woźniak (yp.), *Rethinking Trinitarian Theology. Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology* (193–207), London: T & T Clark.
- Zizioulas J. D. (2023), *Remembering the Future. Toward an Eschatological Ontology*, Alhambra: Sebastian Press.
- Зизијулас, Ј. Д. (2023), Тајна Цркве и Тајна Свете Тројице у еп. Игнатије Мидић (yp.), *Црква као заједница. Сабрана дела II* (1–14), Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.
- Зизијулас, Ј. Д. (2023), Црква као заједница у еп. Игнатије Мидић (yp.), *Црква као заједница. Сабрана дела II* (59–74), Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.
- Schleiermacher, D. F. E. (1860), *The Life of Schleiermacher as Unfolded in His Autobiography and Letters I*, London: Smith, Elder and Company.
- Schleiermacher, D. F. E. (1850), *Brief Outline of the Study of Theology as a Field of Study*, Edinburgh: T&T Clark.
- Schleiermacher, D. F. E. (2016), *Christian Faith*, London: Bloomsbury T&T Clark.
- Zinzendorf von N. L. (2006), Brotherly Union and Agreement at Herrnhut. У Emilie Griffin Peter C. Erb (yp.), *The Pietists. Selected Writings* (155–163), New York: Harper Collins Publishers.

Секундарна литература:

- Adams, R. M. (2005), Faith and Religious Knowledge у Jacqueline Mariña (yp.), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher* (35–52), Cambridge: Cambridge University Press.

- Dole, A. (2023), Schleiermacher's Glaubenslehre and Its Immediate Reception у Grant Kaplan и Kevin M. Vander Schel (yp.), *Oxford History of Modern German Theology. Volume 1: 1781–1848.* (462–480), Oxford: Oxford University Press.
- Fiorenza, F. S. (2005). Schleiermacher's Understanding of God as Triune у Jacqueline Mariña (yp.), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher* (171–188), Cambridge: Cambridge University Press.
- Hunter, I. (2023), The Early Theological Reception of Kant's Religious Philosophy у Grant Kaplan и Kevin M. Vander Schel (yp.), *Oxford History of Modern German Theology. Volume 1: 1781–1848.* (201–220), Oxford: Oxford University Press.
- Mariña, J. (2005). Christology and Anthropology in Friedrich Schleiermacher. У Jacqueline Mariña (yp.), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher* (151–170), Cambridge: Cambridge University Press.
- Moltmann, J. (1993). *The Trinity and the Kingdom. The Doctrine of God*, Minneapolis: Fortress Press.
- Перишић, В. (2019). Либерална тријадологија у Богољуб Шијаковић (yp.), *Ластје ирећеја јатја. Оілеги о јројесјанјтској теолојији* (43–72), Београд: Институт за теолошка истраживања, Православни богословски факултет Универзитета у Београду.
- Poe, S. M. (2017). *Essential Trinitarianism: Schleiermacher as Trinitarian Theologian*, London: T&T Clark.
- Powell, S. M. (2001). *The Trinity in German Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Purvis, Z. (2016), *Theology and the University in Nineteenth-Century Germany*, Oxford: Oxford University Press.
- Streetman, R. F. (1986), Romanticism and the Sensus Numinis in Schleiermacher. У Jasper David (yp.), *The Interpretation of Belief: Coleridge, Schleiermacher and Romanticism* (104–125), Hampshire: The Macmillan Press.

Stefan Pejaković

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade
Institute of Systematic Theology
(PhD Candidate)

God and Revelation — Triadology in the works of Metropolitan Zizioulas and Friedrich Schleiermacher

In this article we will present thought of Friedrich Schleiermacher, the father of modern Protestant theology and Metropolitan of Pergamon John D. Zizioulas, most brilliant contemporary Orthodox theologian. This article is an attempt to explain the doctrine of the Holy Trinity in relation to the concept of Divine revelation. Schleiermacher intended to show that the doctrine of the Holy Trinity cannot be regarded as a direct restatement of revelation. According to him, triadology has no existential consequences. He taught that the doctrine of the Holy Trinity is unnecessary and misleading. Consequently, doctrine was displaced from a position of importance in theological system.

Unlike him, for Metropolitan Zizioulas triadology represents the ontological basis of Christian existence. For Orthodox theology, God's immanent life, His existence as Holy Trinity has been totally revealed to us in Christ. Also, Divine revelation cannot be separated from the Church, which is the icon of the Holy Trinity. Participating in the Eucharist, a person also participates in the life of God. Triadology is soteriological, ie. existentially relevant.

Keywords: Zizioulas, Schleiermacher, triadology, Divine revelation, Church, Liberal theology.

УДК 27-675 Зизјулас Ј.
DOI: 10.46793/MitJovan23.139K

Раде Кисић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
rkisic@bfspc.bg.ac.rs

Саморазумевање Православне Цркве у екуменском дијалогу

Айсиџракиј: Премда је допринос блаженопочившег митрополита пергамског Јована Зизијуласа развоју екуменских односа огроман, овај аспект његовог богословског рада још увек није наишао на задовољавајућу рецензију нити је довољно истражен. У овом раду се сажето представљају његови ставове када је реч о базичним претпоставкама учешћа Православне Цркве у екуменском покрету (између осталог: прихватање или одбацивање учешћа у екуменском дијалогу, канонске границе Цркве, признавање крштења других хришћана, еклисиолошки значај Светског савета цркава, конфесионални приступ богословљу).

Кључне речи: Јован Зизијулас, екуменски покрет, екуменски дијалог, границе Цркве, крштење, Светски савет цркава.

Као почетак учешћа Православне Цркве у екуменском дијалогу неретко се узима Енциклика Васељенске Патријаршије из 1902. године у којој се аутокефалне Православне Цркве позивају да изнесу своје ставове о „садашњим и будућим односима са две велике гране хришћанства, наиме са западном и протестантском црквом”¹ и то са, у складу са заповешћу Јеванђеља, циљем уједињења свих

¹ Види Basdekis, 2006, 4: „Zudem ist es gottgefällig und evangeliumsgemäß, die Meinungen der heiligsten autokephalen Kirchen über unsere jetzigen und zukünftigen Beziehungen zu den zwei großen Ranken des Christentums, nämlich der westlichen und der protestantischen Kirche, zu erfragen. Es ist zwar bekannt, dass deren Vereinigung sowie all derer, die an Christus glauben, mit uns im orthodoxen Glauben Gegenstand dauerhaften Wunsches und Gebetes in unserer Kirche und ebenfalls frommer und Herzenswunsch jedes wahren Christen ist, der der Lehre des Evangeliums über die Einheit folgt.”

хришћана. Две године касније, 1904. године, у одговору на дописе помесних Цркава на претходну Енциклику из 1902. године Васељенска патријаршија подсећа да код помесних Православних Цркава постоји различита разумевања и праксе када су у питању крштење и свештенство хришћана који су одвојени од Православне Цркве и да је неопходно формулисање заједничких ставова и усаглашавање пракси.² Сто и двадесет година после, и након небројених екуменских сусрета, конференција, комисија, студија ова питања су још увек актуелна, а јасни и од стране свих православних општеприхваћени одговори на њих још увек нису на видику. Поред тога, учешће Православне Цркве у екуменском покрету отворило је још читав низ питања, која се тичу самих основних полазишта када је реч о односу православних према екуменском покрету: да ли Православна Црква уопште треба да учествује у екуменском покрету? Која је улога Православне Цркве у екуменском покрету? Да ли учешће Православне Цркве има неке последице по учење и праксу саме Православне Цркве? Какав је еклисиолошки статус инославних са којима смо деценијама у интензивном дијалогу?

Блаженопочивши митрополит пергамски Јован Зизијулас је, као што је истакао умировљени Надбискуп кентерберијски др Ровен Вилијамс, био први избор као православни представник у разним групама за екуменски дијалог и великим међуконфесионалним догађајима.³ Митрополит Јован је између осталог био ко-председавајући у више билатералних екуменских комисија и представљао је Православну Цркву у многим мултилатералним екуменским телима. Међутим, премда је његов допринос развоју екуменских

² Види Basdekis, 2006, 14: „Wir meinen außerdem, dass es günstig ist die ehrwürdigsten Brüder in Christus daran zu erinnern, dass die heiligen lokalen Kirchen Gottes eine unterschiedliche Auffassung und Praxis im Hinblick auf einige und zwar sehr wichtige Themen, wie das der Taufe und des Priestertums der von der Orthodoxen Kirche getrennten Christen haben. Eine gemeinsame Gesinnung und Praxis bezüglich dieser Frage gemäß dem Geist und den Anordnungen der ökumenischen Kirche scheint nicht nur wünschenswert, sondern geradezu notwendig.“

³ Види Williams, 2023: „Metropolitan John — as he was by this time — was regularly and inevitably the first choice as an Orthodox representative in assorted dialogue groups and major inter-confessional events. As co-chair of the Anglican-Orthodox Dialogue Commission for many years, he exercised a formidable inspiring and shaping power in the drafting of the 2006 report on The Church of the Triune God.“

односа је огроман⁴, овај аспект његовог богословског рада, премда свима очигледан, још увек није наишао на задовољавајућу рецепцију нити је довољно истражен, а управо у његовим делима се могу пронаћи одговори или назнаке одговора на нека од горе постављених питања која се тичу учешћа Православне Цркве у екуменском покрету. Стога ћу у овом тексту покушати да у кратким цртама укажем на митрополитове ставове када је реч о базичним претпоставкама учешћа Православне Цркве у екуменском покрету. При томе ћу се наравно осврнути само на нека питања не претендујући на свеобухватност приказа тих питања.

Екуменски дијалог — да или не?

Прво питање које се у том контексту намеће јесте да ли Православна Црква уопште треба да учествује у екуменском покрету? Познато је да поједине Православне Цркве не учествују (нпр. Бугарска Православна Црква) или парцијално учествују у екуменском дијалогу. Поред тога, и у помесним Црквама које учествују у екуменском дијалогу нису ретке расправе о смислу⁵ и сврсисходности екуменског дијалога, а утицај такозваних конзервативних кругова на екуменских активности није занемарљив због чега је и у документу Сабора на Криту „Односи Православне Цркве са осталим хришћанским светом” констатовано: „Православна Црква сматра да је за осуду свако раздијање јединства Цркве, било да долази од

⁴ Види Shishkov, 2023: „Zizioulas’s influence outside Orthodoxy has been so significant that his theological system has come to be considered almost synonymous with modern Orthodox theology per se. His theology of communion gave new impetus to the Ecumenical movement, which had reached an impasse in its theological explorations in the 1980s. His presentation to the WCC Faith and Order Commission assembly in Santiago de Compostela (Church as Communion, 1993) set forth a new ecumenical understanding of church unity: not static, but dynamic unity in communion (koinonia). Zizioulas’s ideas have been in demand in many theological fields—ecclesiology, theological anthropology, political theology, and theoaesthetics. Not only Orthodox Christians but also Catholics and Protestants have turned to his concepts (for example, William Cavanaugh’s *Torture and Eucharist*, 1998). Wherever the word koinonia appears in contemporary theological writings, one can be 99 percent sure that a reference to Zizioulas will follow.”

⁵ Види нпр. обраћање Владике Атанасије на Сабору на Криту 2016. године у Максим, 2016, 63–65.

појединаца или група, под изговором чувања или наводне одбране истинског Православља.”⁶

Међутим, полазећи од дубоко богословских премиса митрополит пергамски по питању учешћа Православне Цркве у екуменском дијалогу износи недвосмислен закључак: „Ипак, насупрот ономе што неки веома конзервативни православци могу рећи, ја мислим да Православна Црква, ако не жели да изда сопствена темељна еклисиолошка начела, не може одбацити екуменски покрет.”⁷ Као аргумент у прилог ове тврдње Зизијулас наводи да екуменско деловање Православне Цркве значи учешће у „екуменском покрету крштених хришћана, који су у стању поделе зато што не могу изразити заједно исту веру. [...] Дакле, екуменски покрет је место на коме се сви ови међусобно подељени хришћани састају како би испитивали могу ли један другога волети и исповедати исту веру гледајући ка евхаристијској заједници.”⁸ Кључни аргумент тиче се, дакле, чињенице да је екуменски покрет покрет крштених хришћана који су у стању поделе, која сходно јеванђелском императиву јединства (Јн 17, 21) мора бити превазиђена. Овде се Зизијулас дотиче две осетљиве и међусобно условљене теме: признавања крштења инославних а тиме (не)посредно и граница Цркве. Оба ова питања су изузетно изазовна за православне а чак и у случајевима када постоји консензус по питању доктрине о признавању

⁶ *Свети и Велики Сабор Православне Цркве*, 2017, 143.

⁷ Зизијулас, 2014, 40. Слично становиште заузеле су Православне Цркве и на Сабору на Криту. Види *Свети и Велики Сабор Православне Цркве*, 2017, 135: „[...] Православна Црква се одувек борила за васпостављање хришћанског јединства. Због тога православно учешће у покрету за васпостављање јединства са другим хришћанима у Једној, Светој, Саборној и Апостолској Цркви, није ни по чему страно природи и историји Православне Цркве, него представља доследан израз Апостолске вере и предања, у новим историјским околностима.” Расправе о православном учешћу у екуменском покрету су се водиле и у позним четрдесетим годинама двадесетог века и то између познатих православних теолога као што су Карташов, Шмеман, Зјењковски и њихов закључак је био да је неопходно да се учешће православних у екуменском покрету утемељи не у некој екуменској теологији већ „у самом православном сазнању, у категоријама Цркве [...]”. Види Шмеман / Флоровски, 2023, 126. Зизијуласово наглашавање да питање учешћа у екуменском покрету представља питање поштовања сопствених еклисиолошких принципа се слаже са ставом поменутих руских теолога.

⁸ Зизијулас, 2014, 50.

крштења⁹, то не значи нужно да ће пракса примања инославних у Православну Цркву бити (од случаја до случаја) идентична па чак и у оквиру једне исте помесне Цркве.

О границама Цркве

Међутим, колико год питање признавања крштења инославних изазивало разне контроверзе, тек питање граница Цркве представља крупан изазов за православну теологију и то не само на неком више теоријско-богословском него пре свега на практично-светотајинском нивоу. Када је реч о самом појму граница Цркве, Зизијулас одлично наводи да еклесијалне границе не треба посматрати као „ограде или преграде, већ као начин односа локалне заједнице са остатком света, а пре свега, наравно са другим хришћанима”¹⁰. Овакво схваћене канонске границе престају да буду препрека за сусрет са другим хришћанима и не представљају „сигурну брану” од других, већ управо супротно — канонске границе одређују начин на који ћемо се односити према другима и тиме оне попримају релациони карактер. Овакво схватање канонских граница је јако значајно посебно имајући у виду да се понекад канонским границама Цркве приписује и сотириолошки значај.

Када је реч православном ставу о границама Цркве Зизијулас тврди да у ствари нека специфично православна позиција у овом случају ни не постоји јер православни немају неку вероисповедну књигу из које би извели своје становиште о том питању, односно да једини извори за православне у овом случају јесу учење и канонска традиција ране Цркве.¹¹ Полазећи од ових извора митрополит наводи да границе Цркве ствара крштење, односно да је крштење догађај након којег се ствара неизбрисива граница између пре-крштењске и после-крштењске ситуације. Са друге стране, „унутар ове крштењске границе, замислива је могућност раздвајања, али ниједно раздвајање унутар ових граница није исто као раздвајање

⁹ Један од екуменских докумената о међусобном признавању крштења је *Magdeburger Bekenntnis*. Види *Wechselseitige Anerkennung der Taufe*, Magdeburg 2007.

¹⁰ Зизијулас, 2014, 48.

¹¹ Види Зизијулас, 2014, 48–49. Види такође Зизијулас, 2023, 31.

Цркве од оних који су изван крштењске границе”¹². Унутар крштења, чак и ако постоје расколи, ипак и даље можемо говорити о Цркви и расколи не подразумевају да неко остаје изван реалности Цркве.¹³

Овакво становиште је у складу са ставом Флоровског који је, позивајући се на теологију блаженог Августина, говорио да се Црква не исцрпљује својим канонским границама и да благодатни живот и нека врста еклисијалности постоји изван канонских граница Православне Цркве.¹⁴ Међутим, упркос истраживању Флоровског, Зизијулас наводи да је питање еклисијалности инославних још увек отворено у православној теологији и да се ставови о томе јако разликују. Најбољи доказ тога јесте документ Критског сабора „Односи Православне Цркве са осталим хришћанским светом” где се у чувеном параграфу 6 каже: „Православна Црква, поред тога, признаје историјски назив других хришћанских цркава и вероисповести које се не налазе у заједници са њом, али и верујем да њени односи према њима треба да се ослањају на њихова, што је могуће скорија и објективнија, појашњења целокупног еклисиолошког питања, њиховог општег учење о Светим тајнама, благодати, свештенству и Апостолском наслеђу.”¹⁵ Синтагма „историјски назив” не говори ништа о еклисијалности других хришћанских заједница са којима је Православна Црква у екуменском дијалогу и делује да је ова синтагма на линији онога што Зизијулас означава као „еклисиолошки агностицизам” односно става који је између осталих заступао Хомјаков — само је Православна Црква *Una Sancta* а еклисиолошки статус осталих хришћана је ствар Божје одлуке.¹⁶

Зизијуласово разумевање граница Цркве нужно покреће и питање признавање крштења неких инославних заједница и митрополит истиче: „Питање признавања хришћанског крштења од свих заједница јесте *sine qua non conditio* за екуменизам јединства Цркве”¹⁷. Митрополит сматра да ће после усаглашавања ставова у

¹² Зизијулас, 2014, 49.

¹³ Зизијулас, 2014, 50.

¹⁴ Зизијулас, 2014, 78. Цео текст Георгија Флоровског о границама Цркве види у Флоровски, 2016, 25–42.

¹⁵ *Свети и Велики Сабор Православне Цркве* (2017), 135–136.

¹⁶ Зизијулас, 2014, 77.

¹⁷ Зизијулас, 2014, 129.

Лимском документу¹⁸ крштење као темељ хришћанског јединства морати да буде међусобно признато у свим својим импликацијама.¹⁹ Не улазећи опширније у критеријуме признавања крштења, треба кратко напоменути да када митрополит разматра део *Декрета о екуменизму* Другог ватиканског сабора (*Unitatis redintegratio*) у коме се каже да онај ко верује у Христа и ко је правилно примио крштење стоји у извесној иако не савршеној вези са Католичком Црквом²⁰, он сматра да појам „правилно” мора означавати то да је крштење извршено у име Свете Тројице, а не од валидно хиротонисаног служитеља.²¹ У том контексту би се и у православној теологији могла тражити основа за признавање крштења инославних. Међутим, поред тога остаје отворено питање да ли признавање крштења може остати изолован акт или оно мора да има

¹⁸ Комплетан текст Лимске изјаве види у *Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen* (1984).

¹⁹ Зизијулас, 2014, 99. Међутим, у закључцима Треће предсаборске свеправославне конференције (1986) се наводи да *Лимска изјава*, упркос својој важности, ипак не изражава у потпуности учење Православне Цркве. Види Basdekis, 2006, 389: „Die theologischen Studien und die anderen Aktivitäten der ÖRK sind Mittel für die Annäherung der Kirchen. Besonders erwähnt sei die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, welche die Arbeit der 'Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung' fortsetzt. Es sei bemerkt, dass der Text 'Taufe, Eucharistie und Amt', der von dieser Kommission auch mit Beteiligung orthodoxer Theologen erarbeitet worden ist, in mehreren grundlegenden Punkten nicht den Glauben der Orthodoxen Kirche wiedergibt. Trotzdem ist er ein wichtiger Schritt in der Geschichte der ökumenischen Bewegung.” Слично је интониран и одговор Васељенске Патријаршије на *Лимску изјаву*. Види Frieling, 2009, 130.

²⁰ Види Dekret *Unitatis Redintegratio* über den Ökumenismus (1965): „Denn wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Da es zwischen ihnen und der katholischen Kirche sowohl in der Lehre und bisweilen auch in der Disziplin wie auch bezüglich der Struktur der Kirche Diskrepanzen verschiedener Art gibt, so stehen sicherlich nicht wenige Hindernisse der vollen kirchlichen Gemeinschaft entgegen, bisweilen recht schwerwiegende, um deren Überwindung die ökumenische Bewegung bemüht ist. Nichtsdestoweniger sind sie durch den Glauben in der Taufe gerechtfertigt und Christus eingegliedert, darum gebührt ihnen der Ehrenname des Christen, und mit Recht werden sie von den Söhnen der katholischen Kirche als Brüder im Herrn anerkannt.”

²¹ Зизијулас, 2014, 117.

одређене консеквенце и то митрополит оставља као тему за даље проучавање.²²

Еклисиолошки значај Светског савета цркава

Када је реч митрополитовом доприносу саморазумевању православних у екуменском покрету од великог значаја је његов став према Светском савету цркава (ССЦ). Иако су поједине помесне Православне Цркве чланице ССЦ-а од његовог оснивања 1948. године у Амстердаму, а неке друге су се касније укључиле у рад ССЦ-а, бројни изазови са којима су се Православне Цркве деценијама суочавале у ССЦ-у резултирале су сумњама у сврсисходност православног учешћа у раду ове организације.²³ Међутим, Зизијулас не само да не сумња у сврсисходност православне сарадње у оквиру ССЦ-а него чак говори и о еклисиолошком значају ССЦ-а. Правећи извесан отклон од Декларације из Торонта,²⁴ која дозвољава плурализам различитих еклисиолошких представа, Зизијулас смисао ССЦ-а види у дефинисању једне еклисијалне визије коју ће делити сви чланови ССЦ-а а то се постиже пре свега кроз искуство заједништва у ССЦ-а, кроз бивање „удружењем”. А ако се кроз ССЦ као удружење цркава достиже искуство истинске Цркве онда то удружење мора имати еклисиолошки значај.²⁵ „Све што доприноси изградњи Цркве или рецепцији и пуноћи црквеног живота

²² Зизијулас, 2014, 83.

²³ Православне Цркве су током досадашњег учешћа у раду ССЦ-а често имале примедбе на начин одлучивања, избор тема, итд. што је за последицу имало одвојене изјаве са заседања али и бројне кризе, а Грузијска и Бугарска Православна Црква од 1997. (Грузијска Православна Црква) односно 1998. године (Бугарска Православна Црква) нису чланице ССЦ-а. Види нпр. о кризи из 1998. године *Orthodox participation in the WCC*, 1998. Са друге стране, на Сабору на Криту дата је велика подршка даљем учешћу Православне Цркве у ССЦ-у. Види *Свети и Велики Сабор Православне Цркве*, 2017, 141: „Православне помесне Цркве, чланице ССЦ, учествују потпуно и равноправно у организацији ССЦ и доприносе, свим расположивим средствима, унапређењу мирног сапостојања и сарадње пред значајним друштвено политичким изазовима.”

²⁴ Види *Toronto statement*, 1950. Зизијулас додуше истиче да је Декларација из Торонта била неопходна на почетку рада ССЦ-а али да је сада неопходно њено превазилажење. Види Зизијулас, 2014, 84.

²⁵ Зизијулас, 2014, 84.

и јединства”, истиче митрополит, „носи еклисиолошки значај”²⁶. Поседовање еклисиолошког значаја свакако не значи до ССЦ има еклисијални карактер ако се под тим појмом подразумева Црква²⁷ али, са друге стране, поседовање еклисиолошког значаја значи да ССЦ не можемо сматрати потпуно секуларним ентитетом. Када је реч о православном ставу према ССЦ-а Зизијулас истиче да православни имају две могућности: „Православни овде имају ограничен избор: или ће ССЦ сматрати простим организатором састанака у којима ће догађај јединства Цркве проистећи као последица теолошког убеђивања и преобраћења, или ће, пак, прихватити ССЦ као удружење (Цркава) којим ће — тј. заједничким пребивањем, и заједничким радом, и заједничким теолошким промишљањима, и заједничким страдањем и сведочењем, итд, и изнад свега, делећи исто виђење онога што Црква јесте — досегнути до, не само исповедања једног Господа, већ и једне Цркве, *Una Sancta*.”²⁸ Зизијулас ово пише 1995. године и наводи да има индикација да су православни изабрали другу од ове две могућности. Међутим, велико је питање да ли је то и данас тако упркос прихватању извештаја Специјалне комисије о православном учешћу у ССЦ из 2002. године, којим је између осталог промењен начин одлучивања у ССЦ,²⁹ и упркос још увек активном православном учешћу у ССЦ. У сваком случају, митрополитов став отвара могућност дубоког богословског

²⁶ Зизијулас, 2014, 90.

²⁷ Зизијулас, 2014, 91.

²⁸ Зизијулас, 2014, 85.

²⁹ Остале препоруке Специјалне комисије тичу се кључних циљева ССЦ и заједнички молитви. Види *Orthodox Participation. Special Commission on Orthodox participation in the WCC*: „The commission’s report was received in 2002 and key recommendations went to the WCC’s 9th assembly for approval. Its main recommendations related to: — the centrality of ecclesiology: the commission reminded WCC member churches that their commitment to the fellowship of churches implies a corresponding commitment to the study of ecclesiology, or what it means to be the church; — praying together: having affirmed the need to pray together, the commission suggested that worship at WCC gatherings like assemblies, central committee meetings and other large-profile meetings be clearly defined as either ‘confessional’ or ‘interconfessional’ common prayer; — taking decisions: the council was to move from majority rule to a ‘consensus’ form of decision-making.”

утемељења православног учешћа у ССЦ али и у другим екуменским телима како мултилатералним тако и билатералним.

Конфесионални карактер богословља

Када је реч о православном учешћу у екуменском покрету митрополит такође поставља питање да ли учешће у екуменском покрету представља неки „изазов” за нашу теологију или екуменско учешће теолошки можемо једноставно игнорисати и бавити се теологијом на неки наш „специфично православни” начин. За митрополита су ту ствари јасне и он истиче да „ниједна хришћанска Црква не може више делати и говорити, или чак и мислити или расправљати — усуђујем се рећи и одлучивати — изоловано од осталих”³⁰. Цркве које су у званичном екуменском дијалогу не могу се суштинским питањима вере и поретка бавити искључиво из своје перспективе и уз искључивање екуменских саговорника.³¹ Разматрајући православну теологију у контексту православног богословског образовања Зизијулас одлучно критикује конфесионални карактер православног богословља и истиче да се православна теологија не може аутентично остваривати на конфесионални начин. Митрополит такође сматра да су православни, „запостављајући сопствено предање у богословском образовању, изгубили из вида екуменске димензије своје теологије”³². Зизијулас ово пише 1978. године и од тада су се ствари помериле у правцу повратка ка екуменској димензији православне теологије али још увек смо далеко од тога да је конфесионални приступ православном богословљу сасвим превазиђен.

Конфесионални приступ богословљу свакако није изазов само за православне него и за све хришћанске традиције. У програмском тексту о Комисији за веру и поредак Зизијулас 1995. године пише да „првобитни компаративни и конфесионалистички приступ

³⁰ Зизијулас, 2014, 59.

³¹ Зизијулас, 2014, 60. Види такође Kisić, 2015, 46. Слична изјава налази се и у Декрету о екуменизму Другог ватиканског сабора. Види *Dekret Unitatis Redintegratio* über den Ökumenismus, 1965: „Die Art und Weise der Formulierung des katholischen Glaubens darf keinerlei Hindernis bilden für den Dialog mit den Brüdern.”

³² Зизијулас, 2014, 5.

проблемима јединства Цркве дефинитивно припада прошлости”³³ и да нас компаративна метода нигде није одвела. Уместо тога Зизијулас истиче да је неопходно појачати „напоре за постизањем заједничке интерпретације хришћанске вере, уз помоћ ерминеvтичке ре-рецепције Предања. [...] Само ће овај начин искрснути реална разлика између Предања и предања.”³⁴ И управо је ово разликовање један од кључних изазова за све судионике екуменског дијалога.³⁵

Као начин превазилажења теолошког конфесионализма, али и провинцијализма, Зизијулас нуди есхатолошку перспективу говорећи да из исправне визије будућности можемо увидети шта се од нас захтева у садашњости.³⁶ Ова есхатолошка перспектива може бити кључ и када су у питању садржаји екуменског дијалога: „Морамо се непрестано питати да ли је оно што нас уједињује или дели, ствар есхатологије, да ли се тиче судбине Божјег света, коју му је Бог припремио у Христу. Плашим се да често остављамо утисак да у нашим екуменским настојањима немамо визију; да се, или свађамо око питања из прошлости, или око ствари које се тичу наслова у вестима дана, не постављајући питања од крајњег значаја за ове ствари.”³⁷ Када је реч о садржајима екуменског дијалога, увођење есхатолошког критеријума додуше отвара више питања неголи што их затвара али, са друге стране, митрополит пергамски сасвим исправно и смислено упућује на чињеницу да историјски пут Цркве јесте осмишљен есхатоном³⁸ и да то има своје последице за бивствовање Цркве овде и сада, укључујући екуменски дијалог.

³³ Зизијулас, 2014, 100.

³⁴ Зизијулас, 2014, 105.

³⁵ Види о томе нпр. „*Tradition*” im ökumenischen Gespräch. Von konfessionellen Klischees und ihrer Durchbrechung. Dokumentation eines Studentages der ACK in Deutschland.

³⁶ Зизијулас, 2014, 70.

³⁷ Зизијулас, 2014, 71.

³⁸ Види такође Јевтић, 2023, 98–100.

Литература

- Basdekis, A. (2006). *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung: Dokumente – Erklärungen – Berichte 1900–2006*. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck и Paderborn: Bonifatius Verlag.
- Dekret *Unitatis Redintegratio* über den Ökumenismus (1965). Преузето 13. 11. 2023. године са https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_ge.html
- Зизијулас, Ј. Д. (2023). *Црква као заједница* (Сабрана дела 2). Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревацко-браничевске.
- Зизијулас, Ј. Митрополит пергамски (2014). *Екуменизам. Ојледи из екуменској дојословља*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревацко-браничевске.
- Јевтић, А. (2023). *Ог Омеје до Алфе. Поврајџак есхајолошкој љерсјекџији-ви Хришћансџива*. Требиње: Манастир Тврдош.
- Kisić, R. (2015). Perspektive pravoslavno-rimokatoličkog dijaloga. *Edinost in dialog. Unity and Dialogue* 70, 39–50.
- Максим, Епископ Западноамерички (2016). *Дневник са Сабора. Светији и Велики Сабор Православне Цркве у Православној академији на Криџу, од 17. до 26. јуна 2016. јодине*. Врњци: Интерклима и Алхамбра: Севастијан Прес.
- Orthodox participation in the WCC* (1998). Преузето 13. 11. 2023. године са <https://www.oikoumene.org/resources/documents/orthodox-participation-in-the-wcc>
- Orthodox Participation. Special Commission on Orthodox participation in the WCC*. Преузето 13. 11. 2023 са <https://archived.oikoumene.org/en/about-us/self-understanding-vision/orthodox-participation.html>
- Светији и Велики Сабор Православне Цркве. Учешће и сведочење Срјске Православне Цркве на Криџском сабору о Педесетјеници 2016*. (2017). Цетиње / Београд: Светигора и Алхамбра: Севастијан Прес.
- Shishkov, A. (2023). *The Great Inventor: In Memoriam Metropolitan John Zizioulas of Pergamon*. Преузето 12. 11. 2023. године са <https://talkabout.iclrs.org/2023/03/13/the-great-inventor/>
- Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen* (1984). Преузето 12. 11. 2023. године са https://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Themen/Taufe_Eucharistie_Amt_1982.pdf
- Toronto statement* (1950). Преузето 13. 11. 2023. године са <https://www.oikoumene.org/resources/documents/toronto-statement>

- „Tradition” im ökumenischen Gespräch. Von konfessionellen Klischees und ihrer Durchbrechung. Dokumentation eines Studentages der ACK in Deutschland. Преузето 14. 11. 2023. године са https://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Publikationen/Tradition_im_oekumenischen_Gespraech.pdf
- Флоровски, Г. (2016). *Екуменски дијалоџ. Теологија и историја I*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревацко-браничевске.
- Frieling R. (2009). *Put ekumenske misli. Uvod u ekumenologiju*. Zagreb: Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik”.
- Шмеман, А. / Флоровски, Г. (2023). *Писма 1947–1955*. Никшић: „Свевиђе” — Издавачка кућа Епархије будимљанско-никшићке.
- Wechselseitige Anerkennung der Taufe, Magdeburg 2007*. Преузето 12. 11. 2023. године са https://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Themen/Taufanerkennung2007.pdf
- Williams, R. (2023). *John Zizioulas: An Ecumenical Appreciation*. Преузето 12. 11. 2023. године са <https://publicorthodoxy.org/2023/02/24/john-zizioulas-an-ecumenical-appreciation/>

Rade Kisić

Universität Belgrad, Orthodoxe Theologische Fakultät, Belgrad

Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche im ökumenischen Dialog

Obwohl der Beitrag des Metropoliten von Pergamon John Zizioulas zur Entwicklung der ökumenischen Beziehungen enorm war, hat dieser Aspekt seines theologischen Werkes noch keine zufriedenstellende Rezeption erfahren und wurde auch nicht ausreichend erforscht. In dieser Arbeit werden seine Positionen zu den grundlegenden Voraussetzungen für die Beteiligung der Orthodoxen Kirche an der ökumenischen Bewegung zusammengefasst (unter anderem: Annahme oder Ablehnung der Teilnahme am ökumenischen Dialog, kanonische Grenzen der Kirche, Anerkennung der Taufe anderer Christen, ekklesiologische Bedeutung des Weltkirchenrates, konfessioneller Zugang zur Theologie).

Keywords: John Zizioulas, ökumenische Bewegung, ökumenischer Dialog, Grenzen der Kirche, Taufe, Weltkirchenrat.

УДК 27-71-1 Зизјулас Ј.
271.2-144.89 Зизјулас Ј.
DOI: 10.46793/MitJovan23.153S

Небојша Стевановић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
(докторанд)
nstevanovic.223003@bfspc.bg.ac.rs

**Путем богословско-онтолошке поставке теологије
примата у опусу митрополита Јована (Зизијуласа):
питање рецепције тријадолошке
утемељености примата пред изазовима у
савременој православној еклисиологији**

Айџиракџи: Циљ истраживања огледа се у одговору на питање: на који начин је тријадолошки курс првог у Цркви у богословском опусу митрополита пергамског Јована (Зизијуласа) реципиран у оквирима савремене православне еклисиологије XXI века. На тим основама, правац истраживања започиње, најпре, освртом на митрополитов ход ка, конкретно, личносној тријадологији. Након осврта на митрополитов тријадолошки дискурс, рад је упућен на питање конкретних последица овакве тријадологије у еклисиологији. На овим поставкама, кулминирајући део рада започиње анализом примацијалне теологије пергамског архијереја. Последњи део рада говори о питању рецепције оваквог курса речи о првом у Цркви у православној теологији, кроз конкретни пример рецепције предавања митрополита волоколамског Илариона Алфејева на Православној духовној академији Светог Владимира у Њујорку 2014. године. Сви аспекти истраживања стреме да упуте на теологију примата као горуће питање савремене православне еклисиологије.

Кључне речи: митрополит пергамски Јован (Зизијулас), тријадологија, савремена православна еклисиологија, теологија примата, упоредна еклисиологија, упоредно богословље, митрополит волоколамски Иларион (Алфејев).

Увод

Митрополит Јован Зизијулас, теолог на размеђи векова, представља најважнију личност православног богословља XX и XXI века. „Драги Зизула”,¹ „достојан ученик свог учитеља Флоровског”,² „Сент-Егзипери теологије”,³ централна личност екуменског богословља, „истинити теолог”,⁴ један од најоригиналнијих богослова⁵ и најцитиранији православни теолог,⁶ за кога преподобни Јустин Ћелијски каже да није „срео дубљег и умнијег православног теолога”⁷ само су неки од описа митрополитове личности, који указују на ширину и дубину тема и отворених питања у оквирима систематског богословља.

Ипак, ишчитивањем огромног опуса Јована Зизијуласа, нарочито оних дела која су већ постала *класици* православне теологије, назире се централна тема: реч о Цркви Божјој (ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ). Управо из овакве перспективе, у својим најзрелијим радовима,

¹ Поповић, 2020, стр. 178.

² Матић, 2023, стр. 71. Јустин Ћелијски је овим речима, већ шездесетих година двадесетог века, описао његову теологију, у контексту неопатристичке синтезе.

³ Васиљевић, 2023, 95. На овом месту, у оквиру свог излагања, епископ западноамерички проф. др Максим Васиљевић наводи речи Дионисија Склириса.

⁴ Ово су речи Хенрија Чедвика: „He’s real theologian”. Наведено према: Zizioulas, 2010, стр. XIII

⁵ Congar, 1982, стр. 88: „un des théologiens les plus originaux et les plus profonds à notre époque”. Индикативно је да већ у следећим речима након ових цитираних, Ив Конгар под оригиналношћу и дубином мисли подразумева Зизијуласово читање Отаца и његово повезивање са еклесиологијом. Уп. и Halleux, 1986, стр. 132; Marie, 1990, стр. 19–22. Последњи аутор говори ово у оквиру свечане доделе и избора митрополита Јована у почасног доктора Католичког института у Паризу. Занимљиво је да ове речи ови теолози исказују скоро деценију и по након преподобног Јустина Ћелијског.

⁶ Даглас Хајт, у оквиру свог приређивачког издања *The Theology of John Zizioulas*, наглашава овај аспект митрополитове личности: „John Zizioulas is one of the best known theologians of the contemporary Orthodox Church, a central figure in the ecumenical scene and one of the most cited theologians at work today”. Knight, 2007, стр. 1.

⁷ Поповић, 2020, стр. 48. Ове речи преподобни Јустин Ћелијски изговара *након* сусрета лицем к лицу са младим грчким теологом Зизијуласом у манастиру Ћелије.

митрополит Јован стреми да савремене, акутне и ургентне богословске теме, конкретно, питање теологије примата као централног питања екуменског и православног теолошког дискурса,⁸ објасни перспективом тријадолошке еклисиологије *киноније*, једине аутентичне перспективе сваког говора о Цркви Божјој, водећи се методологијом неопатристичке синтезе. Самим тим, базична поставка теологије примата у митрополитовој мисли јесте теологија, прецизније, *тријадологија*.

Оваква перспектива његове богословске мисли, засноване на тријадологији, а пројављена најдиректније на питање првог у Цркви, представља основ овог истраживања. Стога, за разумевање доприноса, као и рецепције његовог курса у оквиру примацијалне теологије, неопходно је, служећи се самом његовом методологијом, одговорити на два суштинска питања: *каквој* Бога је Црква; на који начин су повезани Божји начин постојања и *modus essendi* Цркве у оквиру теологије примата. Имајући у виду све наведене поставке, први део рада усмерен је ка директном питању: на који начин митрополит Јован Зизијулас схвата учење о Тројичном Богу?

Митрополитов ход ка личносној тријадологији

У оквиру свог тријадолошког дискурса, као полазишта сваког богословствовања,⁹ пергамски архијереј представља *par excellence* пример примене неопатристичке синтезе,¹⁰ као и снажне дослед-

⁸ Како сâм митрополит напомиње, питање примата представља најважнији теолошки проблем. Зизијулас, 2014а, стр. 20. На другом месту, овај аутор у истоветном курсу говори о питању примата које „без сумње лежи у самом срцу римокатоличко-православног односа”. Зизијулас, 2014б, стр. 41.

⁹ На ово и митрополит указује: „The doctrine of the Trinity has a great deal to contribute to man’s quest for personhood, freedom, community and the world’s survival, much more than a deistic concept of divinity”. Zizioulas, 2010, стр. 16.

¹⁰ Његов ученик, епископ пожаревачко-браничевски проф. др Игнатије (Мидић), је у оквиру *Других светихониколајевских дана у часи и сећање на митрополију иеріамској ї. Јована (Зизијуласа)* детаљно је говорио о конкретним показатељима примене неопатристичке синтезе у опусу митрополита Зизијуласа. Уп. Мидић, 2023, стр. 25–64. Исти аутор јасно наглашава: „Митрополит Јован је један од ретких који је своју теологију конципирао као ’неопатристичку синтезу’ [...] Он је такође инсистирао на теологији древних отаца као извору и основи на основу које треба мерити и решавати савремене

ставка од одлучујућег значаја. Директно: „Пресудно је и то да ли ми једнога Бога поистовећујемо са једном суштином или са Оцем. Наиме, ако је Он Отац само у другостепеном смислу и не по свом неопозивом личном идентитету, Очинство није именовање Бога, већ именовање о Богу”.¹⁶ Улог овакве перспективе је највећи могући — *личносћ*: „Како проистиче из начина на који је схваћена личност, а који су развили кападокијски оци с обзиром на Бога, личност не представља другоразредни, већ прворазредни и апсолутни појам у постојању [...] Ништа светије није од личности, пошто она сачињава „начин постојања” самога Бога”.¹⁷ Са друге стране, исти аутор је пружио јасан став о овоме, рекавши да „није претерано закључити да је тројична вера подарила човечанству најдрагоценију идеју: схватање људског бића као личности”, док истовремено закључује речима: „Ми који верујемо у Бога Тројицу не можемо а да не верујемо у апсолутну вредност сваке људске личности за коју је Христос умро”.¹⁸

Упошљавањем језика личности као јединог меродавног у тријадологији,¹⁹ што је наишло на критику од стране појединих теолога,²⁰ како примећује Зизијулас, основна заокупљеност кападокијске тријадологије јесте наглашавање онтолошког интегритета

истоветна и по значењу, да би тиме онемогућио да Бог буде Отац Сину, зато што се и људи на земљи називају оцима”) (SC 305, 88). Григорије Ниски, *Adversus Graecos*, „Εν γάρ καί τό αὐτό πρόσωπος τοῦ Πατέρος, ἐξ οὗ ὁ Υἱός γεννᾶται, καί τό Πνεῦμα τό ἅγιον ἐκπορεύεται. Διό καί κυρίως τόν ἕνα αἰτίον ὄντα τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν, ἕνα θεόν φαμέν ἐπεὶ καί συνυπάρχει αὐτοῖς („Једна је и иста личност Оца из којег се рађа Син и исходи Свети Дух. Зато ми смело називамо један узрок (тј. Оца) и оно што је из узрока једним Богом у сопственом смислу”) (PG 45, 180). Ипак, Василије Велики најдиректније доводи у везу јединство Бога са личношћу Оца: Εἷς Θεός, ὅτι καί Πατήρ („Бог је један, зато што је Отац [један]”). Уп. *Homilia contra Sabellianos, et Arium, et Apotomeos*, 3 (PG 31, 605A).

¹⁶ Зизијулас, 2011, стр. 180.

¹⁷ Исто, стр. 176–177.

¹⁸ Зизијулас, 2020г, стр. 353–354.

¹⁹ Уп. речи: „Било је јасно да једино упошљавање језика личности може пружити задовољавајући одговор аријанском приговору и управо то је било оно што су Кападокијци урадили”. Зизијулас, 2011, стр. 129.

²⁰ Репрезентни пример поставке да митрополит Зизијулас анахроно ишчитава кападокијску разлику између личности и индивидуе је Turcescu, 2003, 97–108. Са друге стране, годину дана касније, други аутор говори да митрополит

сваке личности, на основу чега је и настала 'историјска револуција' у историји философије.²¹ Наглашавајући ову перспективу у тријадологији кападокијских отаца, истовремено је прихватајући као претпоставку своје тријадолошке мисли, Зизијулас препознаје три суштинске карактеристике кападокијске тријадологије, које се заснивају на монархији Бога Оца,²² „побожној догми”:²³ заснивање тријадолошког курса на личности Оца, не на суштини, нити на

правилно и доследно примењује кападокијску теологију. Papanikolaou, 2004, стр. 601–607.

²¹ Зизијулас, 2011, стр. 167. Као и Zizioulas, 1997, стр. 36.

²² Сапостојање оба значења, са јасном доминацијом онтолошког модела, огледа се код Григорија Назијанзина у *Oratio XXIX*, 1–2, где се у истом пасусу најпре говори о моралном, а затим, у синтетичком облику, о онтолошком значењу *монархије*, недвосмислено повезане са личношћу Оца: Τρεῖς αἱ ἀνωτάτω δοξαί περὶ Θεοῦ, ἀναρχία καὶ πολυαρχία, καὶ μοναρχία. Αἱ μὲν οὖν δύο παῖσιν Ἑλλήνων ἐπαίχθησαν, καὶ παιζέσθωσαν. Τό τε γάρ ἀναρχον, ἄτακτον: τό τε πολυαρχον, στασιώδες, καὶ οὕτως ἀναρχον, καὶ οὕτως ἄτακτον. Εἰς ταυτὸν γάρ ἀμφοτέρω φέρει, τὴν ἀταξίαν ἢ δὲ εἰς λύσιν ἀταξία γάρ μελέτη λύσεως. Ἡμῖν δὲ μοναρχία, τό τιμώμενον μοναρχία δέ, οὖν ἦν ἐν περιγράφει πρόσωπον ἐστὶ γάρ καὶ τό ἕνα στα: σιάζον πρὸς εαυτο πολλὰ καθίστασθαι), ἀλλ' ἦν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι, καὶ γνώμης σύμπνοια, καὶ ταυτότης κινήσεως, καὶ πρὸς τό ἕν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις ὅπερ ἀμήχανον ἐπὶ τῆς γεννητῆς φύσεως, ὥστε καὶ ἀριθμὸς διαφέρη, τῇ γε οὐσία μὴ τέμνεσθαι („Три најдревнија схватања о Богу јесу: безначалност, многоначалност и једноначалност. Два прва мишљења беху (нека то и остану!) обична игра ума јелинских синова. Безначалност није ништа друго до беспоредак, док многоначалност ствара огорчење; сходно томе, оваква мишљења су истовремено и безначална, али и беспоредачна. И једно и друго води нас истом циљу — беспоретку, а беспоредак нас води — хаосу; беспоредак није ништа друго до устаљивање у хаотичном рушењу. Ми, међутим, поштујемо једноначалност, али не такву једноначалност која се дефинише јединством лица (једно, уколико је у расцепу са самим собом, такође ће представљати множину), него једноначалност која означава равнозначност јединства, једнодушност воље, истоветност покрета и усмеравање ка једном Оних који су из Једнога”) (SC 284, 178 [1]). Митрополит Јован (Зизијулас) напомиње да у оквиру првобитног значења монархије, у моралном смислу, учешће у оваквој реалности би било резервисано за *све* три Личности, док у онтолошком оквиру једноначалност се поистовећује са личношћу Оца. Зизијулас, 2011, стр. 141–142. У тим оквирима је потребно посматрати и концептуалну интервенцију у Символу веру, из ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς (‘из суштине Очево’) ка ἐκ τοῦ Πατρὸς (‘од Оца’). Исто, 128, 172.

²³ Василије Велики на овом месту исповедање ипостаси доводи у директну везу са неукладањем побожне догме о монархији: *De Spiritu Sancto* 18. 47: Οὕτω καὶ αἱ ὑποστάσεις ὁμολογοῦνται, καὶ τό εὐσεβὲς δόγμα τῆς μοναρχίας οὖ

било којој штаственој стварности (божанство, тројство, тројичност); поредак који постоји унутар Свете Тројице, *táxis* који тече од Оца;²⁴ онтологија *киноније* упућивањем на Оца као на односну реалност.²⁵ Наведене аспекте кападокијске тријадологије митрополит Јован детаљно анализира.

Почевши од личносне претпоставке тријадологије, пергамски архиепископ на тим основама конституише правилан однос *táxis*-а и *киноније*, директно, њихово сапостојање.²⁶ Према митрополиту, га-

διαπίπτει („Тако се исповедају ипостаси, а побожна догма монархије не пропада”) (ЕПЕ 10, 406 [11–12]).

²⁴ Василије Велики у *Adversus Eunomium*, на два места, полазећи од утврђеног личносног приступа тријадологији, напомиње: Ως γάρ ὁ Υἱὸς τάξει μὲν δευτέρου τοῦ Πατρὸς („Син је други по реду у односу на Оца”). На оба места речи су истоветне: Василије Велики, *Adversus Eunomium — De Spiritu Sancto* 1. 20 (SC 299, 244 [20]); Исто, 3. 1 (SC 305, 146 [31]). Григорије Ниски у истоветном духу наглашава постојање поретка унутар Тројице, са директним освртом на пневматологију. Григорије Ниски, *Quod non sint tres dii* (PG 45, 133). На овом месту Григорије Ниски говори о Светом Духу као оном који у помињањима долази након Оца и Сина. Репрезентно место код Григорија Назијанзина које указује на поредак личности унутар Свете Тројице јесте *Oratio* XLII, 15: Ἐνωσις δέ, ὁ Πατήρ, ἐξ οὗ, καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἑξῆς. „Јединство је, пак, Отац, од кога и ка коме поредак тече” (SC 384, 82). У основи поретка личности Тројице, у овом цитату, јесте глагол ἄγω, са префиксом ἀν. На овом месту се, уместо утврђеног *táxis*-а, помиње τὰ ἑξῆς, концептуално и семантички истоветан *táxis*-у. Још једно место које јасно говори о поретку унутар Тројице код Григорија Назијанзина *Oratio* XXXI, 14: Εἰ τὸ ἔν ἡν ἀπ’ ἀρχῆς, καὶ τὰ τρία ἦν („Ако једно беше од почетка и тројица беше”) (SC 250, 280 [2–3]). Ова чињеница, у циљу вредновања овог места, у савременом систематском богословљу заузима важно место. Наводимо само један пример рецепције ове мисли: „Зато се Свети Григорије Богослов не либи да каже да од Оца и ка Оцу поредак личности тече [...] У том току открива се живот Тројице, ток (пут узвођења) је вечан, јер је Света Тројица вечна”. Матић, 2021, стр. 118. Као и ранији рад: Матић, 2018, стр. 349.

²⁵ Григорије Назијанзин, *Oratio* XXIX, 16: ὅτι οὔτε οὐσίας ὄνομα ὁ Πατήρ, ὡ σοφώτατοι, οὔτε ἐνεργείας • σχέσεως δέ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν Υἱὸν ὁ Πατήρ, ἢ ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα. („Отац је назвање Божје, не по суштини, нити по дејству, већ по односу који има Отац према Сину и Син према Оцу”) (SC 250, 210 [12–14]). Амфилохије Иконијски, *Fragmenti*: τὸ γάρ, Πατήρ, Υἱὸς καὶ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τρόπου ὑπάρξεως ἦτουν σχέσεως ὀνόματα, ἀλλ’ οὐκ οὐσίας ἀπλῶς („Јер, Отац, Син и Дух Свети су начини постојања и односна имена, а не проста природа”) (PG 39, 112D).

²⁶ Овај однос је наишао на снажну критику хијерархијског погледа на

рант, извор, или кападокијским речником, узрок овог сапостојања јесте личност Оца. Јасна хијерархичност тројичног бића са собом не доноси индивидуализам, својствен људском начину постојања, већ представља релациони појам. Постојање *táxis*-а унутар Свете Тројице, као и у икономији, не представља тежњу ка индивидуалистичким стремљењима, већ је плод тројичне *киноније*. Прецизније, „сваки покрет у Богу, *ad intra* и *ad extra* једнако започиње Оцем и окончава се Њим”.²⁷ Само повезаност поретка са личношћу Оца обезбеђује једнакост личности у Тројици, што апстрактни термини ’тријединство’,²⁸ ’триипасност’,²⁹ не могу. Све наведене претпоставке наводе на закључак да тројични поредак, као и Отац као узрок, не прете јединству, нити идентитету и пуноћи божанства сваке Сина и Духа.³⁰ Зато он говори о конкретним последицама догмата о Оцу као личносном узроку Свете Тројице.

Постојање поретка унутар Свете Тројице, као и сâм хијерархијски поредак,³¹ својствен је, најпре, *личносћима*, пошто су сви лични односи асиметрични, односно, ’узроковани’ су неким ’другим/Другим’ или ’даваоцем’. На тим основама асиметричност, на плану

тријадологију. Уп. Volf, 1997, стр. 74–76. Директнији по овом питању је Torrance, 1996, стр. 290–294. Као и Weinandy, 1994, стр. 63 и даље.

²⁷ Зизијулас, 2011, стр. 147.

²⁸ Последња реалност у тројичном начину постојања, према Торансу, јесте ’тријединство’. Torrance, 1996, стр. 293–294. Овим се Торанс приближава становишту који је изнео Мартин Бубер, који је појам ’између’ идентификовао са Богом, односно са последњом, подметном, реалношћу Божјег постојања. Theunissen, 1986, стр. 383 и даље. Подсећамо на перманентну опасност апстрактности, деификације и индивидуализације у примене концепата ’штаство’ у оквиру начина постојања Свете Тројице.

²⁹ Полазиште С. Булгакова је слично Торансовом. За њега полазиште јесте триипостасност, у смислу да представља последњу реалност тројичног начина постојања, што потврђује када говори о Августину: „Његово [Августиново] полазиште није била тројност ипостаси (као код Кападокијаца), него јединство усије [essential]”. Булгаков, 2013, стр. 66. Уп. такође и: „Што се тиче западне концепције тријадологије, проблем се налази у *hiatus*-у који пресеца путању западне мисли. Како неко може од *abstractus deitas* (*Summum Ens*) да доспе до живог Бога”. Васиљевић, 2015, стр. 87, фн. 39.

³⁰ Уп. „Тројични поредак и узрокованост пре штите, него што прете јединству и пуноћи божанства сваке личности”. Зизијулас, 2011, стр. 150.

³¹ Митрополит посвећује две стране свог рада наводећи конкретна места у богословском опусу кападокијских отаца о *táxis*-у. Исто, стр. 129–131.

онтологије личности, под визуром онтолошког интегритета сваке личности, не производи неједнакост, чак напротив, неспојива је са њом.³² Стога, надаље, поредак не укључује могућност додавања и комбиновања, где би личност била сведена на аритметички концепт, била придодата другим бићима или уклапана са другим објектима.³³ На крају, ниједна лична другост не може бити схватљива без последњег онтолошког назначења у последњем Другом, у личности, који је узрок свих другости. Управо последња поставка да је неопходно да личност буде последња реалност на плану тријадологије заузима важно место у митрополитовом тријадолошком курсу.

Анализирајући кападокијску тријадологију, Зизијулас, свестан постојећих тенденција да се узрочни термини приписују горенаведеним штаственим реалностима,³⁴ поставља и анализира питање: зашто у тријадологији заједницу (περιχώρησις)³⁵ као такву и онтолошку међузависност три личности не поставити за последњу реалност у Божјем начину постојању и тиме за узрок?

Зизијулас пружа свој одговор у неколико поставки: ако се било шта, осим личности Оца, постави за последњу реалност у Светој Тројици, монотеизам је под знаком питања; на овај начин негира се идеја онтолошког (про)извођења у тројичном начину постојања, или другачије, „у овом случају другост личности Тројице није

³² Исто, стр. 154.

³³ Zizioulas, 1997, стр. 47.

³⁴ Булгаков, 2013, стр. 99. Мада Булгаков, иако помиње ову констатацију, није у потпуности доследан. Наиме, у извесном смислу је спреман да одбаци јасну узрочност Оца унутар Тројице због наведене субординације, али је радо прихвата унутар икономијске Тројице, напомињући да се у икономији кристалније открива *táxis* у Тројици, притом не повезујући онтолошку зависност између Тројице *per se* и Тројице *ad extra*. Овај став карактеристичан је за западну тријадологију. Мада, уистину, на крају свог чланка, у контексту формуле крштавања из Мт 28, 19 закључује: „њен основни садржај би требало видети у обзнањивању тројичног догмата тројичности лица Св. Тројице са хијерархијским првенством Оца, а не у искључивости његовог редоследа као Прве, Друге и Треће”. Проблем који постоји код овог аутора, по нашем мишљењу, јесте у томе да је полазиште увек тројичност, тријединство, триипостасност, никада Отац, дакле, конкретна личност, као узрок. Исто, стр. 111, 113.

³⁵ Према Торансу, управо *perihórisis* представља крајњу реалност тројичног начина постојања. Torrance, 1996, стр. 290–295.

изведена из конкретног другог, већ чини по себи последње само-објашњење”;³⁶ ако заједничко јављање и са-егзистирање три личности представља последњу реалност у Богу, шта је оно што објашњава јединство Божје; на крају, ако један Бог није засебна личност, „наша молитва не може бити упућивана једноме Богу, већ једино Тројици или ’Тројединству’”.³⁷ Овај курс ка постулирању личносног утемељења тријадолошког говора митрополит закључује речима: „Сваки покрет у Богу *ad extra* и *ad intra* једнако започиње Оцем и окончава са Њим”.³⁸

Са друге стране, овај однос митрополит објашњава најважнијим и оригиналним концептом, дијалектиком ’један–многи’, којој ће чак и најозбиљнији критичари митрополитове личносне тријадологије посвећивати десетине страница у својим радовима.³⁹ Један од највећих римокатоличких теолога XX века, Ив Конгар, већ у раним делима Зизијуласа препознаје суштинско место и оригиналност тријадолошке дијалектике ’један–многи’: „une catégorie très intéressante que Zizioulas excelle à mettre en oeuvre”.⁴⁰

Водећи се назначеном перспективом, овај теолог говори да тајна једног Бога у три личности указује на начин постојања који унапред искључује индивидуализам и растављеност, самодовољност и самопостојање, укратко, све реалности самства и сопства. На тим основама, митрополит показује да Један, *онџолошки њовезан* и *исџовремен* са Многим не само што не претходи у логичком или било ком другом смислу мноштвености, већ *захџева* мноштвеност да би постојао.⁴¹ Ова поставка код митрополита се може, дословно и доследно, пратити у примењивању у свим теолошким реалностима, експлицитно на плану еклесиологије.

³⁶ Зизијулас, 2011, стр. 144.

³⁷ Исто, стр. 145.

³⁸ Исто, стр. 147.

³⁹ Пример на овом месту јесте Мирослав Волф. Уп. Volf, 1997, стр. 73–107.

⁴⁰ Congar, 1982, стр. 89: „веома интересантна категорија коју Зизијулас одлично спроводи”.

⁴¹ Зизијулас, 2011, стр. 152.

Без аутентичне тријадологије нема ни аутентичне еклисиологије

Митрополит Јован Зизијулас у оквиру анализе односа тријадологије и еклисиологије долази до прецизног и схематског приказа овог односа.⁴² Најпре, према појединим тумачима еклисиологије пергамског архијереја, он је позивао и инсистирао на *уравнојашењу* тријадолошкој еклисиологију, односно, еклисиологију која иконизује аутентични тријадолошки однос једног и многих.⁴³ Са друге стране, један од најбољих тумача митрополитове мисли, Пол Мекпартлан, посебно наглашава овај аспект митрополитове мисли, у предговору књиге *The One and the Many — Studies on God, Man, the Church, and the World Today*.⁴⁴ Истовремено, у поменутој књизи митрополит наглашава: „Не можемо имати еклисиологију док не будемо имали одговарајућу тријадологију, јер не можемо очекивати од Цркве ништа мање од иконе и одраза Божјег начина стварања [...] Једнако тако, не можемо учинити да тријадологија буде егзистенцијално релевантна, ако немамо одговарајућу еклисиологију”.⁴⁵ Зато ће митрополит јасно постулирати да Црква мора у свим аспектима, а најпре у свом бићу, у својој онтологији, бити ’Црква Божја’, икона Свете Тројице. За митрополита ова поставка суштински утиче и на саму реч о Цркви. На који начин?

Према њему, најпре, постоје еклисиологије које су скептичне према хијерархији, сматрајући је деструктивном за заједницу и другост.⁴⁶ Израз овакве еклисиологије налази се у конгрегационистичким и слободно-црквеним протестантским круговима, где

⁴² Исто, 155 и даље

⁴³ Зизијулас, 2020а, стр. 93. Bordeianu, 2014, стр. 10.

⁴⁴ Уп. речи: „Zizioulas’ own ecclesiology is anchored in the ministry of the Trinity and on the basis of a vibrant reading, especially of the Cappadocian Fathers on the Trinity he has developed an understanding of the Church as communion that has had a profound ecumenical impact”. Zizioulas, 2011, стр. xiv–xv.

⁴⁵ Исто, стр. 15: „We cannot have an ecclesiology until we have a proper Trinitarian doctrine, for we cannot expect of the Church anything less than a sign and a reflection of God’s way of being creation [...] Equally, we cannot have make the doctrine of the Trinity existentially relevant if we do not have a proper ecclesiology”.

⁴⁶ На овом становишту се налази Volf, 1997, стр. 215–21; Gunton, 2001, стр. 197; Као и Moltmann, 1993, стр. 200 и даље. Конкретно, Волф инсистира на ’перихоретској’ тенденцији, инсистирајући на термину ’correspondence’ у опису

доминира посматрање хијерархије у *функционалном* смислу, а не у смислу конструисања личних односа онтолошке врсте. Јасно је да у овим оквирима не може бити говора о иконолошкој рецепцији кападокијског богословља на еклисиологију и теологију примата.

Други еклисиолошки поглед огледа се у посматрању хијерархијске структуре као средишњег елемента црквеног постојања, на основу тројичних модела, али са јасном назнаком да на овом месту постоји примат суштине над личношћу. Прецизније, овај еклисиолошки модел на доминантно место у речи о Цркви поставља заједницу, док другост бива окарактерисана као секундарна појава.⁴⁷ Зато је правилније, како митрополит и запажа, овај еклисиолошки модел назвати у основи *ијринијарним* моделом, односно, у основи овакве еклисиологије стоји *усиолошки* приступ тријадологији, који оставља енормне последице по црквено биће. Конкретно, овакав концепт пружа негативну слику структуралног карактера Цркве, као и саме хијерархије.

На крају, постоји еклисиологија заснована на тријадолошким моделима, али у чијим се оквирима чува *друјосиј* и она је асиметрична по карактеру.⁴⁸ У границама овог еклисиолошког модела хијерархија не апсорбује, већ чува јединство и конституише другост, аналогно тројичном начину постојања. Зато се само у оквиру концепта *дара* који укључује однос примаоца и даваоца, суштинског аспекта тројичне хијерархије, поредак у Цркви може посматрати као конституент црквеног јединства и противтежа унификалности, која неизбежно води ка индивидуализму.

Имајући у виду назначени еклисиолошки модел који митрополит сматра *ијријадолошким* у правом смислу речи, даљи смер истраживања усмерен је ка суштинском еклисиолошком питању, ка теологији примата. Управо је поменути аутор, имајући библијски и патристички ум, пружио црквено разумевање синодалности и примата, односно 'многих' и 'једног' на тријадолошком и еклисијалном, те самим тим и на примацијалном нивоу.

односа две *киноније*, те заједно са Фланагоном сматра да еклисиологија не може да нађе извор у тријадолошком богословљу.

⁴⁷ Уп. и Гантов став о томе да је хијерархија средство изнуђеног јединства у: Gunton, стр. 60.

⁴⁸ Зизијулас, 2011, стр. 156.

Примацијални курс митрополита пергамског Јована Зизијуласа

У оквиру свог екуменског ангажовања, митрополит Јован је већ крајем XX века говорио о неопходности постојања ’три теолошка алата’ у разматрању круцијалног питања екуменске еклесиологије — теологије примата, у циљу конституисања еклесиологије *киноније* као једине аутентичне за примацијалну теологију.⁴⁹ Конкретно, митрополит говори о тријадологији, пневматолошкој христологији и есхатологији као неопходним херменеутичким кључевима за реч о првом у Цркви. Ипак, митрополит и у том контексту јасно постулира: „Посебна пажња се мора посветити питањима као што су јединство Бога и начин на који се оно чува у тријадологији (кроз ’суштину’ или кроз ’личност’ Оца); концепт *йерихорезе*, односа и јединствености тројичних личности”. Инсистирањем на тријадолошкој поставци ’један–многи’ митрополит утире јасан пут ка примацијалном курсу.

Водећи се његовом логиком, суштинско питање православне еклесиологије, као и екуменског богословља, теологија примата конституише се правилно схваћеним односом примата и саборности, нарочито, како и сâм митрополит каже, „у наше време”.⁵⁰ Оно што је базично за пергамског теолога јесте *нераскидива* повезаност примата и саборности, у мери онтолошке међузависности. Зато за његов примацијални курс једна крилатица остаје карактеристична и препознатљива: „без сабора нема првог, без првог нема сабора”.⁵¹ Постаје јасно да овакав однос једног (примата) и многих (саборности), односно, речником митрополита, једног *ейискоиа* и многих *ейискоиа*⁵² произлази из правилно схваћеног тријадолошког модела Једног и Многих. Прецизније, посматрајући примат

⁴⁹ О три теолошка алата (three theological tools) која митрополит предлаже уп. Zizioulas, 1990, стр. 215. Христологија је незамислива без тријадолошког контекста, јер је *Христѡс* — тројично име. Уп. Archbishop Stylianos of Australia, 1971, стр. 118–119.

⁵⁰ Zizioulas, 2016, стр. 447.

⁵¹ Уп.: „No council without a primus, and no primus without a council”. Исто, 449.

⁵² Према Зизијуласу, ауторитет као и примат, не припада епископу као *индивидуи*, већ као *йредсѡјаѡшељу* конкретне локалне Цркве. Bordeianu, 2014, стр. 11.

као *sine qua non conditio* за Цркву објашњава однос тријадологије и теологије примата: „Идеја један-многи која прожима целокупно учење Цркве, одвешће нас право до службе примата”.⁵³ Стога, митрополит у предговору издања *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, једном од најпоузданијих и најбољих референци за теологију примата, утемељење првог у Цркви у овој дијалектици види као суштинско. Директним речима: „Појам ’један-и-многи’ који се провлачи кроз целокупну теологију Цркве (укључујући догмат о Светој Тројици, христологији и Евхаристији) чини примат теолошким, а не само административном ствари. Постоји ’првенство’ чак и у уздизању Тројице, јер је Отац тај који је ’узрок’ Тројичних Лица и Онај из чијег ’доброг благоизвољења’ произлази сва божанска активност и деловање”.⁵⁴

Са друге стране, у радовима који се директно баве питањем примата,⁵⁵ митрополит разликује два приступа овом питању: историјски приступ који је својствен групи теолога који о *primus*-у говоре као о канонској, а не еклисиолошкој неопходности; теолошки приступ, који и сâм детаљно анализира,⁵⁶ огледа се у проматрању примата у Цркви као реалности која припада црквеном *esse*.⁵⁷ Другим речима, крајњи циљ указивања на двоструки приступ концепту примата огледа се у томе да је митрополит често указивао на перманентну опасност приписивања примата историјским и социјалним

⁵³ Зизијулас, 2014а, стр. 29.

⁵⁴ Zizioulas, 2016, стр. 450: „The notion of ‘the-one-and-the-many’ that runs through the entire dogmatic theology of the Church (including the doctrines of the Holy Trinity, Christology and the Eucharist) makes primacy theological and not simply an administrative matter. There is ‘primacy’ even in the life of the Trinity, since it is the Father that is the ‘cause’ of the Trinitarian Persons and the One from whose ‘good pleasure’ all divine activity and operation stem”.

⁵⁵ Конкретно, Зизијулас 2014а, Зизијулас 2014б, Зизијулас 2020б, Зизијулас 2020в. Уп.: „In all these articles, Zizioulas highlights the need to give priority to a theological evaluation of the issue, avoiding a non-theological evaluation, such as a historical method, in dealing with primacy and synodality [...] In some articles Zizioulas describes the role of the primate in the context of the synodality, in the light of the aforementioned canon, according to which the described ontological relationship between the two images the very life of the Trinity”. Asproulis, 2016, стр. 323.

⁵⁶ Зизијулас, 2014а, стр. 23 и даље.

⁵⁷ О овој разлици уп. Asproulis, 2016, стр. 317.

факторима, „политичким коинциденцијама, утицајима историјских личности и идеолошких струја”.⁵⁸ Признајући, свакако, да овакав приступ и у XXI веку има значајну улогу у оквиру питања начина практиковања примата, оно што ипак остаје карактеристично за њега јесте перманентно наглашавање богословског фактора у разумевању првог у Цркви, као и у контексту начина његовог практиковања, што и директно показује: „када је једна одређена Црква изгубила своју политичку важност, она је остала на месту које јој је одређено свештеним канонима”, односно, начелима еклисиологије.⁵⁹ Тачније, смером митрополита, богословски приступ полази од отварања темељних питања о природи Цркве, смештајући је у шири контекст хришћанског учења, експлицитно укључујући „нашу веру у Тројичног Бога, у Христа и у Светог Духа”.⁶⁰ Самим тим, Зизијулас, следејући овој методи, наводи базичне принципе теологије примата: Црква не може а да не буде јединство Једног и Многих у *исѿо време*; истовременост једног (првог епископа) и многих (осталих епископа) произлази из истовремености Једног (Оца) и Многих (Сина и Светог Духа).

Другачије, у дефинисању природе примата митрополит *никада* не губи тријадолошко, а самим тим и еклисиолошко и евхаристијско утемељење и оквир, што и показује наглашавањем реалности сабора/саборности. Ову поставку митрополит крунише речима: „Из свезе са Евхаристијом и саборношћу следи да примат у Цркви има за своју основну делатност надилажење свих раздеоа у тлу Цркве”. Не желећи да остане недоречен, митрополит зато наглашава: „Православље је изабрало да одржи смисао примата колико у симболичној, литургијској, толико и у канонској равни, постављајући саборски систем попут безбедоносног бедема како би се избегла његова злоупотреба”.⁶¹ На овим местима, полазећи од поставке да *кинонија*, односно саборност, има своју конкретну *форму* и конкретни *израз* — примат, митрополит јасно понавља нераскидивост примата и саборности: „Никада није било, нити ће

⁵⁸ Зизијулас, 2020в, стр. 175.

⁵⁹ Исто, стр. 176.

⁶⁰ Зизијулас, 2014а, стр. 23.

⁶¹ Зизијулас, 2020в, стр. 178, 181–182.

бити синода или сабора без првога, прѡтос-а”.⁶² На овој поставци о нераскидивости примата и саборности митрополит на крају говори о *јримењивању* примата на три еклисијална нивоа: локалном, регионалном и универзалном. Наиме, питањем којим истовремено синтетише своју поставку *јприроде* примата и отвара питање његовог примењивања јесте:

„Ако се, дакле, не можемо сусрести ни на пољу библијске егзегезе нити на пољу историје, требало би да се запитамо да ли се можемо сусрести на темељу самих фундаменталних теолошких начела, како бисмо дошли до заједничког одговора на питање [...] да ли нам, и из којих *теолошких* разлога треба универзални *primus*, те како можемо разумети природу и улогу првога?”⁶³

У одговору на ово питање митрополит примењује *исѡвевјину* перспективу на свим нивоима: примат на свим нивоима или треба теолошки оправдати или га потпуно игнорисати.⁶⁴ Чак и у оквири-ма канонских импликација теологије примата, конкретно 34. апостолског канона, пергамски архијереј говори да теолошко утемељење примата, као и нераскидива повезаност ове еклисијалне реалности са саборношћу бива јамчено и гарантовано тријадолошком доксологијом на крају канона, односно, бива потврђено тријадологијом. Закључно, логиком овог аутора, правилно уравнотежен однос ’један–многи’ у структури Цркве стоји иза сваке канонске одредбе Цркве,⁶⁵ што је нарочито битно за питање примењивања примата на поменутих еклисијалним нивоима.

Према митрополиту, примат треба да буде вршен у саборском контексту како на локалном и регионалном, тако и на универзалном нивоу, јер „логика саборности води примату, а логика васељенског сабора универзалном примату”.⁶⁶ Зато за њега сваки еклисијални ниво *мора* да сачува неповређеним утемељење теологије примата на начелу ’један–многи’, односно на начелу нераскидивости примата

⁶² Зизијулас, 2014б, стр. 54, 49. Овај став је реципиран и у ставовима других теолога који анализирају питање теологије примата: „Zizioulas is correct when he says ‘synodality cannot exist without primacy’. There has never been and there can never be a synod or a council without a protos”. Papanikolaou, 2016, стр. 272.

⁶³ Зизијулас, 2014б, стр. 62.

⁶⁴ Зизијулас, 2014а, стр. 33.

⁶⁵ Zizioulas, 2011, стр. 53.

⁶⁶ Зизијулас, 2014б, стр. 57.

и саборности, реалности која ће се у том контексту открити не само као нешто корисно за Цркву, већ као *еклисиолошка неопходност* у уједињеној Цркви. Из тог разлога је овај теолог курс о теологији примата, као и о њеном најпровокативнијем питању *primus universalis* завршио речима наде: „Лично, то указује да би се у уједињеној Цркви аутоматски поставило питање универзалног примата, јер не може бити заједнице помесних Цркава без неког облика васељенске саборности, нити васељенске саборности без неког облика универзалног примата”.⁶⁷ Закључно, на овим основама постаје јасно зашто је митрополит био искључив у самој могућности да се први постави *изнад* или *изван* саборности.⁶⁸ Оно што ће поједини тумачи митрополитовог примацијалног дискурса нагласити јесте да је оваква поставка постала интегрални део *заједничкој* схватања примата и уопште теологије примата у екуменској еклисиологији, али и у речи о Цркви у православној теологији.⁶⁹

Управо овај аспект нераскидивости примата и саборности, као и њихов *правилан однос*, са једне стране указује на истоветан курс митрополитовог поимања примата и примата у једном од најважнијих докумената екуменског дијалога (Равенског документа),⁷⁰ док са друге отвара питање рецепције овакве примацијалне поставке у оквирима *православне еклисиологије*. Као пример рецепције оваквог односа примата и саборности у визири личносне тријадологије биће показан конкретним примером става, тада, митрополита волоколамског Илариона (Алфејева) и то из следећих разлога: митрополит је био представник Руске православне Цркве на заседањима у Равени 2007. године; његова реакција на Равенски документ, а тиме и на поставку теологије примата код митрополита,

⁶⁷ Zizioulas, 2011, стр. 259: „Personally, I think that in a united Church the question of universal primacy would automatically arise, since there can be no communion of local Churches without some form of universal synodality, and no universal synodality without some form of universal primacy”.

⁶⁸ Исто, стр. 55.

⁶⁹ Bordeianu, 2014, стр. 24.

⁷⁰ Како сâм митрополит напомиње, један од суштинских доприноса Равенског документа јесте нераздвојива повезаност примата и саборности и немогућност вршења једне реалности ван друге, што извире из правилно схваћене тријадологије. Zizioulas, 2016, стр. 448.

уследила је одмах након Равене;⁷¹ на крају, у свом ставу интегриише сва стремљења унутар православног дискурса примацијалне теологије.⁷² Стога, последњи део рада, кроз визуру питања рецепције Зизијуласовог поимања примата и саборности, тежи да покаже да *најлашавање* једног од аспеката тријадолошке дијалектике 'један-многи' може имати директне последице и по реч о првом у Цркви.

Пример једне рецепције: митрополит волоколамски Иларион (Алфејев)

Осмог новембра 2014. године у оквиру гостујућег предавања на Православној духовној академији Светог Владимира у Њујорку, митрополит Иларион Алфејев⁷³ ће се директно надовезати на неке аспекте који представљају базичне поставке примата у Цркви код митрополита пергамског, у чему, свакако, неће бити усамљен.⁷⁴ Основ проматрања предавања митрополита Илариона представља пречитавање и анализа Равенског документа. На самом почетку транскрипта трибине, митрополит прави осврт на тзв. 'контроверзни' документ из Равене и израза саборне димензије на три еклисиолошка нивоа. Како наводи, Равенски документ меша два различита модела црквене организације: *центриализован*, односно, заснован на папиној универзалној јурисдикцији и *децентриализован*, укорееен на идеји заједнице аутокефалних помесних Цркава.⁷⁵

⁷¹ Наиме, ради се о реакцији митрополита Илариона, у форми изјаве под насловом, одмах након заседања у Равени: „'Равенски инцидент' је исцениран да би се Московска патријаршија свршеним чином поставила пред нов модел црквеног устројства. Уп. Алфеев, 2007.

⁷² На овом месту конкретно се мисли на „Став Московске патријаршије о првенству у Васељенској Цркви”, донет на празник Христовог рођења, 25–26. децембра 2013. године у раду Комисије чији је председавајући био митрополит Иларион и на текст митрополита бруског Елпидофора (Ламбриниадиса) „Primus sine paribus — Одговор на текст Московске Патријаршије о примату” који је уследио непуна три месеца после Става, 12. фебруара 2014. године.

⁷³ Alfeyev, 2014.

⁷⁴ Уп. Alexopoulos, 2020, стр. 72–93. Као и Захаров, 2021, стр. 29–31. Уп. такође и Шишков, 2014, стр. 37, 39. Иванович, 2020, стр. 26–66.

⁷⁵ „The Ravenna document makes no mention of any differences in ecclesiology between the Orthodox and the Catholics; in this way it is misleading. Having spoken about the way the Church is administratively organized in the Western and in the Eastern traditions, the document nowhere mentions that we are dealing with

Самим тим, код римокатолика постоји само један и једини примат (папски примат), док, пак, на Истоку такав вид примата не постоји, већ егзистира усклађени поредак (диптих) „сагласно којем један од предстојатеља заузима првенствујући положај”.⁷⁶ До овог момента се наизглед не налазе проблематична места, односно, концепти који би угрожавали постојање православне примацијалне теологије.

Међутим, негирање папског примата схваћеног у универзалистичкој еклисиологији⁷⁷ не значи и правилно схватање самог примата на поменутих нивоима. Чини се да у наступајућим речима не постоји доследна примена тријадологије, у иконичном смислу, на плану еклисиологије. Конкретно, „неки од богослова су отишли тако далеко да су инсистирали на томе да постоји 'хијерархија' међу трима Личностима, налазећи за то потпору у одломцима дела Светог Василија, који говори о *taxis*-у (поретку) унутар Тројице”.⁷⁸ Индикативно је што се најпре на овом месту помиње име само Василија Великог, када се има у виду да свештена јерархија, према отачком предању, унутар Тројице представља незаобилазни говор

two very different models of church administration: one centralized and based on the perception of papal universal jurisdiction; the other decentralized and based on the notion of the communion of autocephalous local Churches” („Равенски документ не помиње никакве разлике у еклисиологији између православних и католика; на овај начин он је обмањујући. Говорећи о начину на који је Црква административно организована у западној и источној традицији, у документу се нигде не помиње да имамо посла са два веома различита модела црквене управе: једним централизованим и заснованим на перцепцији папске универзалне јурисдикције; другим децентрализованим и заснованим на појму заједнице аутокефалних помесних Цркава”).

⁷⁶ „It is the pope who confirms the decisions of councils, both regional and universal, who gives agreement to each episcopal appointment, and who embodies the fullness of ecclesial power. No such primacy has ever existed in the Orthodox tradition, even though there is an established *taxis*, whereby one of the primates enjoys first place” („Папа је тај који потврђује одлуке сабора, регионалних и универзалних, који даје сагласност сваком епископском именовању и који оличава пуноћу црквене моћи. Такав примат никада није постојао у православној традицији, иако постоје устаљени *taxis*, по којима један од примуса ужива прво место”).

⁷⁷ Уп. Afanassieff, 1992, стр. 92 и даље.

⁷⁸ „Some theologians went so far as to insist that there is 'hierarchy' among the three Persons, having found support in passages from St. Basil the Great who speaks of a *taxis* (order) in the Trinity”.

у тријадолошким оквирима,⁷⁹ што је и представљао садржај првог аналитичког дела истраживања. Проблематичност овакве поставке наставља се и даље у тексту.

Наиме, негирање хијерархичности тројичног бића митрополит рефлектује и на конкретне пројаве црквеног постојања. Напомињући да постоје теолози који говори о *taxis*-у унутар Тројице напомиње да исти говоре о потреби пресликавања тројичног начина постојања на *админисџрайивну сџрукџуру Цркве*.⁸⁰ Следи претпоставка да митрополит поредак у Цркви, као и саму реалност примата посматра као продукте и последице административног деловања, те тако и као продукте историјског карактера. Другим речима, следећи логику митрополита Илариона, примат као другостепен, као и поредак, не припадају самом бићу Цркве, већ су у оквиру црквеног *bene esse*. Ипак, централно место које представља и својеврсни лајтмотив целокупног предавања јесу речи:

„Не би требало, ипак, ићи даље од тога у покушају да се људске црквене структуре упореде са заједништвом у Божанственој Тројици. Нити би било примерено објашњавати узајамни однос примата и саборности са светројичним аналогијама, и на тај начин се позивати на 'примат' у односу на Сина и Светог Духа”.⁸¹

Овај концепт заправо представља саму срж овог дела истраживања. Наиме, поистоветивши поредак и примат у Цркви са реалношћу *jure humano*, митрополит спречава сваки покушај проналажења извора ових реалности у тријадологији. То потврђује директним наводом да се однос примацијалне теологије и богословља саборности не треба упоређивати са односом 'једног' и 'многих', односно, Оцем са једне стране и Сином и Духом Светим са друге. Циљ

⁷⁹ Приликом претраге конкретних места код отаца у вези са *taxis* унутар Тројице изнета су само референтна места у циљу прегледности рада. Назначеним местима не исцрпљује се отачки опус који говори о постојању поретка унутар Свете Тројице.

⁸⁰ Нераскидива веза између тријадологије и еклисиологије не дозвољава да се црквене структуре посматрају као аспекти црквене администрације. Manoussakis, 2016, стр. 177.

⁸¹ „One should not, however, go any further than that by attempting to compare human ecclesial structures with the divine Trinitarian communion. Neither is it appropriate to interpret interrelationships between primacy and synodality in the Church by using Trinitarian analogies and, thereby, to refer to the 'primacy' of the Father with regard to the Son and the Holy Spirit”.

овакве поставке јесте у негирању, према његовим речима, самоизвесног примата Оца унутар Тројице. Може се поставити питање: који је *зайраво* крајњи циљ овакве поставке?

Одговор на постављено питање пружа наставак предавања. У оквиру анализе три еклисиолошка нивоа, митрополит говори о *извору ѿрвенсѣва* на овим нивоима. Прелазећи преко локалног нивоа, митрополит тумачи 34. апостолски канон у оквирима регионалног нивоа. Са тим у вези говори да се, иако постоји тројично славословље на крају канона, тријадолошки модел не може применити на 'административну структуру Цркве' на регионалном нивоу. Зато, уместо овог аспекта тријадолошког модела ставља фокус на *саѣласје* које влада у Тројици а које се пројављује као парадигма следовања у црквеном функционисању на овом нивоу.

Узгред речено, чини се да је сâм појам *саѣласносѣи* (ὁμόνοια), сагласја реалност етичке категорије, те као такво бива неадекватно за примењивање у оквирима тријадологије. Тачније, објашњење односа саборности и примата само у оквирима етичких категорија, без онтолошког постулата тријадологије ('један–многи'), приказује се као проблематично, што се и види у ставу: „Неки сматрају да се само по себи подразумева да је саборност тако тесно повезана са првенством да не постоји сабор без првенствујућег”.⁸² Другим речима, уколико се уплив тријадологије на еклисиологију сведе на етичке категорије долази се до става да први у сабору не представља еклисиолошку неопходност, у смислу да се без његовог постојања поставља питање саме суштине, онтологије, сабора. Зато се митрополит на овом месту ограђује и напомиње да се ово начело *in praxis* примењивало на регионалном нивоу, имајући у виду митрополитански систем.

На крају, митрополит се дотиче и питања првог на васељенском нивоу. На овом месту митрополит директно цитира о. Александра Шмемана⁸³ и његов став о неопходности универзалног епископа као

⁸² „It has been somewhat taken for granted by some that synodality is so linked with primacy that there can be no synod without a primate”.

⁸³ Правећи осврт на ово предавање, Paul Valliere, бивајући на истом становишту као митрополит, говори да митрополит Иларион у разумевању односа примата и синодалности следује познатом месту код А. Шмемана. Чини нам се да овај аутор наглашава *само* једну страну овог односа, да је примат садржај синодалности и да се само у њему разумева, пренебрегавајући реципрочни

фокуса јединства и његовом ставу супротставља традицију борбе са папизмом која је обележила цео други миленијум, губећи визуру првог миленијума, на којој су инсистирали и усвојени документи Мешовите међународне богословске комисије за богословски дијалог римокатоличке и православне Цркве (нарочито, Кјети документ из 2016. године), али и теолози обеју Цркава.⁸⁴ Зато у виду својеврсног мини-закључка митрополит напомиње: „За православље, пак, саборност је изнад примата, јер је првенствујући потчињен сабору”.⁸⁵

Поред бројних ставова које је митрополит волоколамски изнео, закључује се да постоји суштинско проблематично место које остава енормне последице по сâм примацијални дискурс: негирање примењивања тројичних аналогја на структуру Цркве.⁸⁶ Негирање могућности примењивања тројичних аналогја на структуру Цркве, односно, уплива тријадологије у све аспекте црквеног бића представља негирање у основи аутентичног односа тријадологије и примата у Цркви како докумената у оквиру дијалога римокатолика и православних, тако и у богословском опусу митрополита пергамског Јована Зизијуласа.

Закључак

Митрополит пергамски Јован (Зизијулас) представља незаобилазну личност како у савременој православној теологији, тако и у екуменском теолошком дискурсу. Његов посебни допринос се може ишчитати у оквирима теологије примата ХХI века, нарочито на плану последња три документа Мешовите комисије за богословски дијалог римокатоличке и православне Цркве (Равенски документ 2007., Документ из Кјетија 2016. и Александријски документ 2023.). Ову констатацију потврђују бројни осврти на примацијални курс пергамског учитеља и екуменског прелата, чак и оних аутора који

однос примата и синодалности код о. Александра Шмемана. Valliere, 2016, стр. 164.

⁸⁴ Мисли се на Рацингера, Тијара, Шмемана, Мајендорфа, Афанасијева, Зизијуласа, *etc.*

⁸⁵ „For the Orthodox, synodality is higher than primacy, since the primate is subordinate to the council”.

⁸⁶ Критички осврт на ову проблематику види: Матић, 2018, стр. 336–339.

су били критички настројени према овом курсу, који се, пак, слажу у једној поставци: митрополит пергамски Јован је *суштински* утицао на теологију примата. Имајући ово у виду, неопходно је изнети неколико конкретних закључака истраживања:

- полазиште сваког богословског говора за митрополита мора бити *тријадологија*. Ипак, логиком Зизијуласа, неопходно је указати на конкретну тријадологију, односно, на *лично-сну тријадологију* која је утемељена на личности Оца, а не на штаственим реалностима, и самим тим доследно прихватити све сегменте овакве тријадолошке поставке, која кулминира у дијалектици ’један–многи’. Митрополит у овим оквирима представља личност примене неопатристичке синтезе *par excellence*, будући да је конкретно тријадологију кападокијских отаца доследно и аутентично применио на изазове у речи о Цркви у XXI веку.
- Зизијулас нарочито инсистира на *неоиходности* иконичног примењивања тројичног начина постојања у Цркви, притом наглашавајући конкретне последице по њено биће, нарочито на плану теологије примата, као реалности која припада *самом бићу* Цркве.
- примацијални курс митрополита пергамског је заснован на тријадолошкој еклисиологији, конкретно на дијалектици ’један–многи’ примењеној на еклисијалну реалност. За њега, примат је суштинско питање православне и екуменске еклисиологије, стога представља *еклисиолошку неоиходност* Цркве схваћене као *кинонија*, саборност. Управо последњи конструкт, саборност, представља, смерницама митрополита, нераздвојиву реалност примата, што се нарочито показује у његовој крилатици: „без сабора/саборности нема првог, без првог нема сабора/саборности”. Такав однос примата и саборности најдиректније се пројављује на три еклисијална нивоа: локалном, регионалном и универзалном.
- конкретни пример рецепције митрополитовог тријадолошког курса теологије примата у Цркви представља предавање митрополита Илариона (Алфејева) на Православној духовној академији у Њујорку Светог Владимира 2014. године, које синтетише сва стремљења примацијалне теологије у

православној еклисиологији ХХІ века, истовремено доводећи у питање сваки аспект примацијалне теологије богословског опуса пергамског архијереја

Наведени закључци, нарочито последњи, указују на алармантну неопходност анализе и примењивања митрополитовог примацијалног дискурса на изазове унутар саме православне еклисиологије по реч о првом у Цркви. У дефициту примењивања митрополитовог модела и тријадолошке перспективе на теологију примата постоји перманентна опасност на коју је и сâм указивао, да се први у Цркви посматра као реалност административне структуре Цркве, историјско-социолошко-политичке парадигме.

Литература

- Алфејев, И. (2007). „Равеннский инцидент” был подстроен, чтобы поставить Московский патриархат перед фактом новой модели церковного устройства. Преузето 28. 11. 2023. са <http://www.interfax-religion.ru/?act=interview&div=156>
- Булгаков, С. (2013). *Ушешитиљ — Друџи гео ѿрилоѳије О Боѳочовечансѳву*. Београд: Логос — Православни богословски факултет.
- Васиљевић, М. (2015). *Човек заједнице у Христѳу — „Учестѳвовање у Боѳу” у боѳословској аниѳројолоѳији Светѳоѳ Гриѳорија Боѳослова и Светѳоѳ Максима Исѳоведника*. Alhalmбра: Sebastian Press.
- Васиљевић, М. (2023). Знаци времена и богословска прозрења Јована Зизијуласа: Митрополит пергамски Јован и савремени изазови за човека. У З. Матић и Н. Стевановић (ур.), *Бесмртни учииљ* (стр. 91–140). Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.
- Захаров, Е. Г. (2021). Первенство в древней Церкви (II - сер. V. В): Опыт типологического исследования. *Вестник ПСТГУ. Серия 2: История Русской Православной Церкви*, 98, 28–46.
- Зизијулас, Ј. (2011). *Заједница и друѳосѳ — Даље сѳудѳје о личносѳи и Цркви*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.
- Зизијулас, Ј. (2014а). Примат у Цркви — православни приступ. У З. Матић (ур.), *Приматѳ у Цркви — Православни ѳрисѳѳуѳ* (стр. 19–41). Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.
- Зизијулас, Ј. (2014б). Недавне расправе о примату у православној теологији. У З. Матић (ур.), *Приматѳ у Цркви — Православни ѳрисѳѳуѳ* (стр. 41–65). Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.
- Зизијулас, Ј. (2020а). Тајна Цркве и Тајна Свете Тројице. У З. Матић (ур.), *Саборносѳ — аниѳолоѳијски избор 1995–2020 — Доѳринос миѳројолоѳиѳа Јована Зизијуласа* (стр. 85–101). Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.
- Зизијулас, Ј. (2020б). „Институција сабора”. У З. Матић (ур.), *Саборносѳ — аниѳолоѳијски избор 1995–2020 — Доѳринос миѳројолоѳиѳа Јована Зизијуласа* (стр. 101–145). Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.

- Зизијулас, Ј. (2020в). „Примат и национализам”. У З. Матић (ур.), *Саборносџ — анџолојијски избор 1995–2020 — Дојринос мийройолијџа Јована Зизијуласа* (стр. 123–189). Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревацко-браничевске.
- Зизијулас, Ј. (2020г). „Света Тројица и људска личност”. У З. Матић (ур.), *Саборносџ — анџолојијски избор 1995–2020 — Дојринос мийройолијџа Јована Зизијуласа* (стр. 343–357). Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревацко-браничевске.
- Иванович, Ј. (2020). Кризис в отношениях между Константинопольским и Московским патриархатами в контексте мировой политики XX–XXI веков. *Релијџия и общесџтво на Востоке*, 4, 26–66.
- Матић, З. (2018). *Приматџ римској ейискоја у делу Ж.-М. Р. Тијара: мојућносџ рецейије Тијарове џеолојије џриматџа у дијалоју Православне и Римокатоличке Цркве*. Пожаревац–Београд: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревацко-браничевске и Институт за Систематско богословје Православног богословског факултета Универзитета у Београду.
- Матић, З. (2021). *Они од Пуџа — Предлој сајуџничке (син-огалне) екlesiолојије*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревацко-браничевске.
- Матић, З. (2023). Нисам срео дубљег и умнијег православног теолога од њега: Јован Зизијулас у писмима Светог оца Јустина (Поповића). У З. Матић и Н. Стевановић (ур.), *Бесмрџни учџиљ* (стр. 65–91). Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревацко-браничевске.
- Мидић, И. (2023). Неопатристичка синтеза у делима митрополита Јована (Зизијуласа). У З. Матић и Н. Стевановић (ур.), *Бесмрџни учџиљ* (стр. 23–65). Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревацко-браничевске.
- Поповић, Ј. (2020). *Писма — Сабрана дела Светџој Јусџина у 30 књџа*. Београд.
- Шишков, А. (2014). Первенство в богословии митрополита пергамского Ионна (Зизиуласа). *Весџник Русскојо хрисџијанскојо хуманиџорнојо академии*, 15(1), 32–42.
- Afanassieff, N. (1962). The Church Which Presides in Love. In J. Meyendorff (ed.), *Primacy of Peter — Essay in Ecclesiology and the Early Christian* (стр. 91–145). New York: St. Vladimir’s Seminary Press.
- Alexopoulos, T. (2020). Primat und imanente Trinität. Eine orthodoxe kritische Betrachtungener Ekklesiologie, die den Primat innertrinitarisch zuverankern sucht. *Okumenische Rundschau*, 1, 72–93.

- Alfeyev, H. (2016). Primacy and Synodality from an Orthodox Perspective. Преузето 1. 12. 2023. са <https://mospat.ru/en/news/50932/>
- Archibishop Stylianos of Australia. (1971). Can a Petrine Office be Meaningful in the Church? A Greek Reply. *Concilium*, 4(7), 118–119.
- Asproulis, N. (2016). Primacy and Synodality: An Essay Review of Contemporary Theological Literature. In J. Chryssavgis (ed.), *Primacy in the Church — The Office of Primate and the Authority of Councils* (стр. 309–333). New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Basile de Césarée (1982). Contre Eunome, tome I. In B. Sesboüe (ed.), SC 299 (стр. 244). Paris: Les Editions du Cerf.
- Basile de Césarée (1983). Contre Eunome, tome II. In B. Sesboüe (ed.), SC 305 (стр. 88, 146). Paris: Les Editions du Cerf.
- Beeley, C. (2007). Divine Causality and the Monarchy of God the Father in Gregory of Nazianzus. *Harvard Theological Review*, 100(2), 185–201.
- Bordeianu, R. (2014). Primacies and Primacy According to John Zizioulas. *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 58(1), 5–24.
- Congar, Y. (1982). Bulletin d'ecclesiologie. *Revue des sciences philosophiques et theologiques*, 66, 87–119.
- Grégoire de Nazianze (1980). Discours 20–23. In J. Mossay (ed.), SC 270 (стр. 70). Paris: Les Editions du Cerf.
- Grégoire de Nazianze (1981). Discours 24–26. In J. Mossay (ed.), SC 284 (стр. 178). Paris: Les Editions du Cerf.
- Grégoire de Nazianze (1992). Discours 42–43. In J. Bernandi (ed.), SC 384 (стр. 82). Paris: Les Editions du Cerf.
- Gunton, C. (2001). Being and Person: T. F. Torrance's Doctrine of God. In E. Colyer (ed.), *Promise of Trinitarian Theology — Theologians in Dialogue with T. F. Torrance* (стр. 45–57). Lahman: Rowman&Littlefield Publishers.
- Halleux, A. (1986). Personalisme ou essentialisme trinitaire chez les Peres Capadociens? Une mauvaise controverses. *Revue theologique de Louvain*, 17, 129–155.
- Knight, D. (ed.). (2007). *The Theology of John Zizioulas — Personhood and the Church*. Hampshire: Ashgate.
- Manoussakis, J. (2016). Primacy and the Holy Trinity: Ecclesiology and Theology in Dialogue. In J. Chryssavgis (ed.), *Primacy in the Church — The Office of Primate and the Authority of Councils* (стр. 175–195). New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Marie, H. (1990). Le metropolite Jean Zizioulas: docteur honoris causa da Institut Catholique de Paris. *Service Orthodoxe de Presse*, 148, 19–22.

- Migne, J. P. (ed.). (1857–1866). *Patrologiae Cursus completus. Series Graeca*. Vol. 31, 39, 45. Paris.
- Moltmann, J. (1993). *The Trinity and the Kingdom*. Minneapolis: Fortress Press.
- Papanikolaou, A. (2004). Is John Zizioulas as Existentialist in Disguise: A Response to Lucian Turcescu. *Modern Theology*, 20(4), 601–607.
- Papanikolaou, A. (2016). Primacy in the Thought of John Zizioulas, Metropolitan of Pergamon. In J. Chryssavgis (ed.), *Primacy in the Church — The Office of Primate and the Authority of Councils* (стр. 261–281). New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Theunissen, M. (1986). *The Other: Studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Torrance, A. (1996). *Persons in Communion — Trinitarian Description and Human Participation*. Edinburgh: T&T Clark.
- Turcescu, L. (2003). Person versus Individual and Other Modern Misreading of Gregory of Nyssa. *Modern Theology*, 18(4), 97–108.
- Valliere, P. (2016). The Ethical Reality of Councils: An Anglican Perspective. In J. Chryssavgis (ed.), *Primacy in the Church — The Office of Primate and the Authority of Councils* (стр. 151–175). New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Volf, M. (1997). *After Our Likeness — The Church As the Image of the Trinity*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Weinandy, T. (1994). *The Father's Spirit of Sonship: Reconceiving the Trinity*. Edinburgh: T&T Clark.
- Zizioulas, J. (1990). Suggestion for a Plan of Study on Ecclesiology. In T. F. Best (ed.), *Faith and Order 1985–1989 — The Commision Meeting at Budapest 1989*. Geneva: WCC Publications.
- Zizioulas, J. (1997). *Being as Communion — Studies in Personhood and the Church*. New York: St. Vladimir's Seminary Press Crestwood.
- Zizioulas, J. (2011). *The One and the Many — Studies on God, Man, the Church and the World Today*. Alhambra: Sebastian Press.
- Zizioulas, J. (2016). Foreword. In J. Chryssavgis (ed.), *Primacy in the Church — The Office of Primate and the Authority of Councils* (стр. 447–451). New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Βασιλείου Καισαρείας του Μεγάλου (1974). Άπαντα τα έργα Τόμοι 1–10. Υπο Θεοδωρου Ζηση (ed.), ΕΠΕ 10 (стр. 406). Αθήνα: Πατερικές Εκδόσεις Γρηγόριος ο Παλαμάς.

Nebojša Stevanović

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade
Institute of Systematic Theology
(PhD Candidate)

**Through the theological-ontological setting of the
theology of primacy in the work
of Metropolitan John (Zizioulas):
the question of the reception of the triadological
foundation of primacy in the face of challenges
in contemporary Orthodox ecclesiology**

The aim of the research is reflected in the answer to the question: in what way was the triadological course of the primus in the Church in the theological opus of Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon received in the framework of Orthodox ecclesiology of the XXI century. On those grounds, the direction of research begins, first of all, with a review of the metropolitan's walk towards, specifically, personal triadology. After reviewing the metropolitan's triadological discourse, the paper is addressed to the question of the concrete consequences of such triadology in ecclesiology. Based on these assumptions, the culminating part of the work begins with an analysis of the primatial theology of the Pergamon archbishop. The last part of the paper talks about the reception of such a course of words about the primus in the Church in Orthodox theology, through a concrete example of the reception of the lecture of Metropolitan Hilarion Alfeyev of Volokolam at the Orthodox Academy St. Vladimir in New York in 2014. All aspects of the research strive to point to the theology of primacy as a burning question of Orthodox ecclesiology.

Keywords: metropolitan of Pergamon John (Zizioulas), triadology, contemporary orthodox ecclesiology, theology of primus, comparative ecclesiology, comparative theology, metropolitan of Volokolam Hilarion (Alfeyev).

УДК 271.2-534/535-1 Зизијулас Ј.
271.2-528-535-1
783.2:271.2-1
DOI: 10.46793/MitJovan23.183S

Сања Стевановић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
(докторанд)
sstevanovic.203008@bfspc.bg.ac.rs

Теологија црквеног појања у богословљу митрополита Јована Зизијуласа

Айсиџракџи: У раду представљамо богословске ставове блаженопочившег митрополита Јована Зизијуласа о појању у Литургији и разматрамо њихов значај за област Систематског богословља. Сагледавањем односа певања и иконичне природе Евхаристије, митрополит Јован указује на есхатолошко порекло евхаристијског појања, а тиме и на појање Цркве као прихватање дара Божјег. Будући да Реч Божја, химне и псалмопојања потичу из есхатона, црквено појање представља интегрални део догађаја „заједнице светих”, односно, „сјаја и блистања есхатона” који Евхаристија доводи пред литургијско сабрање. Проширивањем речи приликом певања човек допушта Речи Божјој да обухвати његов говор и чула, стичући на тај начин познање засновано на заједници личности. Следствено томе, познање славословног духа појања Цркве јесте последица човековог отварања ка прихватању Божјег дара спасења, а не човековог индивидуалног прегнућа које се одвија унутар биолошке и религиозне емотивности. Као елемент православног Предања, појање сведочи о вери која чека васкрсење тела, и која своје црквене догмате види као произишле из човекове слободне одлуке да учествује у начину постојања Тројичног Бога. Митрополит Јован позвао је теологију да се окрене ка богословском промишљању о култури, а тиме и ка предањској употреби звука у музици као једном од позитивних елемената Предања. Са мало речи посвећених директно црквеном појању, блаженопочивши митрополит Јован Зизијулас успева да осветли евхаристијско појање као релевантну богословску тему чиме се, унутар савремене теолошке мисли, по први пут отвара могућност преиспитивања представе о певању као природној, универзалној, а тиме и онтолошкој безначајној активности *homo religiosus*-а.

Кључне речи: митрополит Јован Зизијулас, црквено појање, савремено Систематско богословље.

Увод

Искуство „почетка једног света” дошло је и са слушањем музике чији су звуци открили једно лично присуство.

Исказана мисао представља парафразу једне од укупно две мисли које је блаженопочивши митрополит Јован Зизијулас у својим записима посветио музичкој уметности.¹ Када бисмо покушали да је пренесемо у богословске разговоре о Литургији тада бисмо говорили о црквеној музици којом се указује „почетак једног света” и њеним звуцима који обелодањују лично присуство Цркве која пева. Овом приликом, појање Цркве одсуствовало би из дискурса, не пристајући да буде садржавано, схватано, описивано, нити да се њиме оперише преко могућности опцртавања његових граница и индивидуализације, „које су својствене читавом створеном свету”. Као и сама личност, појање Цркве изнова би доказало да „постоји у овом свету — кроз човека — али да није *од* овога света”.²

Циљ овог излагања је откривање теологије црквеног појања у богословљу митрополита Јована Зизијуласа. На овај подухват охрабрило нас је само њено присуство у готово потпуном одсуству речи, будући да на овом принципу теологија појања Цркве пребива у богословљу свих великих црквених отаца Православног истока. Ова подударност методолошки нам је омогућила да анализи неколицине редака о црквеном појању из Зизијуласовог теолошког опуса приступимо кроз целину богословске мисли која их окружује. Следствено, наше примарне изворе представљају две фусноте унутар текста „Символизам и реализам у православном богослужењу”, као и два пасуса из текста „Евхаристија и Царство Боже”, у којима се Зизијулас осврће на неке аспекте црквеног појања. Поред тога,

¹ Уп. Зизијулас, 2011, стр. 230. „Кад посматрамо једну слику или слушамо неку музику, пред нама се указује 'почетак једног света', једно 'присуство' у којем 'ствари' и материјали (платно, уље, итд.) или својства (облик, боја, итд.) и звукови постају део личног присуства. И то је у потпуности достигнуће личности, изразито јединствене способности човека”.

² Уп. Зизијулас, 2011, стр. 239.

текстуално уобличене мисли које директно укључују и питање музичке уметности пронашли смо у чланцима под насловом „О људској способности и неспособности” и „Очување Божје творевине”.

Општа слика

На прелазу из другог у трећи миленијум за хришћане Римске катедре тема црквене музике постала је замајац који изнова покреће питања психологије музике, Евхаристије, предања, есхатологије, еклисиологије киноније, али и схватања Цркве као инструмента спасења. Релативизација литургијске музике, неразумевање гласа отаца II Ватиканског концила, недостатак тишине и свеприсутност музике, неопходност духовног буђења као и потреба за сагледавањем себе и потребе за Богом чинили су сплет мотива кроз који се пројављивала истинска чежња за уникатношћу Цркве и њених звучних фреквенција, чини се, на онтолошком плану.³ Крај 20. века обележиле су и мисли епископа Рима којима је ре-дефинисана мисија литургијске музике у процесу евангелизације.⁴

Са становишта Систематског богословља, о теолошкој перспективи црквеног појања глас православног Истока проговорио је први пут кроз перо блаженопочившег митрополита Јована Зизијуласа. Текстови објављени 1994. и 1999. године под називом „Евхаристија и Царство Божје” и „Символизам и реализам у православном богослужењу”, садрже уједно и прве увиде у црквено појање изван музиколошке, психолошке и философске перспективе у савременом добу. Већ у уводним пасусима ових текстова Зизијулас указује на уздрманост есхатолошке свести која је централно извориште за кључне богословске проблеме Цркве. Рационалистички дух Запада подједнако је потресао и православне хришћане што се у домену црквеног појања одразило кроз појаву мишљења да читања Апостола и Светог Јеванђеља, треба произносити „простим ишчитавањем” како би била разумљивија народу. Иако сâм митрополит не истиче то експлицитно, јасно бива и да ће се тема црквеног појања покренути и онда када се отвори питање дугачких, свечаних

³ Уп. Kope, 1994; Zuhlsdorf, 1994; Pasley, 1999; Martinjak, 1999; Budak, 1994.

⁴ Уп. Papinutti, 1999; Ivan Pavao II, 1994. Види и: Giovanni Paolo II, 1999a; Giovanni Paolo II, 1999b.

богослужења која се, како он пак примећује, теже укинути заједно са скупоценим одежама и шароликим симболима као антиподи духовности хришћанског богослужења, једноставности Исусовог овоземаљског живота и врлини смирења.⁵

Подухват указивања на проблеме који припадају домену црквеног појања могао се описати као изразито смео, с обзиром на то да митрополит пергамски није поседовао формално музичко образовање, у односу на његове (превасходно западне) савременике закупаљене овим питањем.⁶ Међутим, за митрополита Јована литургијски симболизам био је од онтолошког, односно сотириолошког значаја због чега је било могуће, али исто тако и неопходно, показати у чему се састоји егзистенцијални смисао свега што се чини у Литургији. Оно што је занимљиво јесте да се приликом доказивања иконичне природе Евхаристије Зизијулас служио, између осталог, елементима који припадају домену црквеног појања, делећи са читаоцем неколико круцијалних мисли које упућују ка закључцима о појању Цркве.⁷

⁵ Уп. Зизијулас, 2020, стр. 192–193; 219–220.

⁶ За литургичаре Римокатоличке Цркве још од II Ватиканског Концила карактеристично је да су поред теолошког поседовали и формално музичко образовање. Мишљење да је разматрање теологије црквеног појања немогуће без формалног музичког образовања има своје утемељење управо у пракси Западне Цркве која се одржала до данас. С друге стране, треба имати на уму чињеницу прожимања и паралелног развоја уметничке и црквене музике у Римокатоличкој Цркви, због чега нужна повезаност музичке и теолошке области представља очекивану последицу друштвено-историјских и културних околности. (М. Proietti, лична комуникација, 7. новембар 2023.; А. Melloni, лична комуникација, 10. новембар 2023.); Види и у: Ratzinger, 2000, стр. 145.

⁷ Описана особеност методолошког приступа стоји у потпуној сагласности са ставом митрополита пергамског о односу Догматике и Литургије. Уп. Зизијулас, 2020, стр. 276–277. „Евхаристија је сабрање и Литургија (Λειτουργία). Велика је грешка да говоримо о Евхаристији без упућивања на Литургију. Академско богословље често прави ову грешку. Догматичар Евхаристије треба да је и литургичар или да је макар упознат са темама литургије. Јер тајна претварања дарова и стварног присуства Христовог не може се изоловати и засебно истраживати, већ треба да се испита као органско јединство са свим основним литургијским радњама које сачињавају рекапитулацију божанске икономије и изображење Царства.”

Митрополит Јован позвао је теологију да се упусти у проучавање древне употребе звука у музици, при чему није постао гласник носталгичног повратка византијским формама уметности. Према његовим речима, смисао овог проучавања налази се у употреби прошлости с поштовањем „јер је она заиста успела да превазиђе паганизам без падања у гностицизам”, као и у труду „да се прошлост прилагоди садашњости”, да се стваралачки комбинује „са свим оним што је савремени свет постигао или се труди да постигне у свим областима мишљења — у науци, уметности, философији, итд.”⁸

Евхаристијско појање и иконична природа Евхаристије

Чланак оригинално насловљен „Εὐχαριστία καὶ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ” (1994) садржи богату аргументацију која потврђује узрочно-последичну везу Царства Божјег са Евхаристијом. Према речима митрополита Јована „крсна жртва Господа не може се издвојити од њеног есхатолошког смисла” (Зизијулас, 2020, стр. 239). Сâм Господ јасно је указао на везу Тајне вечере са Царством Божјим ка којем нас упућују и речи: „ово је крв моја *Новоїа заветїа*”.⁹ Осим тога, опис Христа као „јагњета” у књизи Откривења подудара се са пасхалним јагњетом из Мојсијеве књиге (2Мој 12, 6)¹⁰, а треба имати на уму и да књига Откривења садржи елементе или делове древне евхаристијске службе.¹¹ Зизијулас убрзо закључује и да Откривење даје Јагњету есхатолошки смисао, нагонећи на тај начин

⁸ Узорност предања Зизијулас проналази у чињеници да је његов творац човек као икона Божја, који је својом слободом раскинуо са сопственом себичном вољом, научивши се да не чини себе центром твари. Уп. Zizioulas, 1989, стр. 5.

⁹ Уп. Зизијулас, 2020, стр. 239. „када за време Тајне вечере Христос каже, а Црква то понавља приликом савршавања Евхаристије: ‘Ово је крв моја *Новога завета*’, наша мисао се тада усмерава ка доласку и успостављању Царства Божјег, а не просто ка једном догађају који се десио у прошлости.”

¹⁰ Исто. „Жртва Христа као пасхалног јагњета представља испуњење есхатолошког циља жртве, како првобитног пасхалног јагњета из Књиге Изласка, тако и свих потоњих жртава које су Јудеји приносили као подражавање жртвовања тог првобитног јагњета.”

¹¹ Уп. Зизијулас, 2020, стр. 238–239.

читаоца ка извођењу, у најмању руку логичког закључка који открива ширину његовог увида. Он сâм каже:

„Нарочито треба истаћи везу која, у књизи Откривења постоји између закланог Јагњета и 'нове песме', а нарочито 'алилуја', коју многобројни 'народ', као и сва твар ('као глас вода многих') три пута понавља на 'свадби Јагњетовој' и при поклоњењу њему (19, 1–8)” (Зизијулас, 2020, стр. 240).

Следствено, „нова песма” и „алилуја” такође поседују извесну узрочност у односу на крсну жртву Господа. Према Зизијуласовим речима, Царство Божје даје есхатолошки смисао евхаристијском певању, што се види из самог текста:

„А да израз 'алилуја' представља есхатолошку химну, то се јасно види из оправдања које пружа сам текст: 'Јер се зацари Господ Бог наш Сведржитељ' (19, 7), тј. воспостави се Царство Божје.” (Зизијулас, 2020, стр. 240).

Везу Тајне вечере и алилује митрополит пергамски сагледава и кроз наочаре литургијског предања „прве Цркве”. Позивајући се на јеванђелска сведочанства (Мт 26, 30; Мк 14, 26) која казују да су након отпеване хвале Христос и ученици изашли на Маслинску гору, он објашњава да се певање „хвале” или „халлел-а” у јудејској богослужбеној пракси односило на певање псалама 114–118 (113–117). Ово појање било је антифонско што значи да је један члан из групе гласно читао текст док су остали одговарали са „алилуја” после половине сваког стиха, а наступало је одмах по пасхалној вечери. Под речју „остали” Зизијулас поучава читаоца да се мисли на „скупину” или „народ” о којима је реч и у књизи Откривења.¹²

Истицањем да су за Јудеје ови псалми имали есхатолошко-месијански смисао, митрополит Јован изнова повезује Христову жртву са Будућим Царством крећући се стазом евхаристијског појања. Очигледна есхатолитичност финалних псалмских стихова који гласе: „Ево дана којег створи Господ: радујмо се и веселимо се у њему” и „благословен који долази у име Господње... Бог је Господ и јави се нама”, утиснута је у православно богослужење будући да је, према Зизијуласовим речима, за православне хришћане „овај дан” заправо дан Васкрсења.¹³

¹² Уп. Зизијулас, 2020, стр. 241.

¹³ Исто.

Аргументованим потврђивањем есхатолошког порекла евхаристијског појања, Зизијулас уједно доказује и есхатолошко својство литургијског/црквеног појања. Он упућује читаоца на закључак да есхатолошко порекло појања Цркве потиче од саме природе Евхаристије, будући да се есхатолошка природа Евхаристије потврђује, између осталог, и есхатолошким својством евхаристијског појања. Штавише, опсег Зизијуласовог увида предочава да је појава певања у Литургији одговор на искуство онтолошке радости услед пројаве Царства, те да је важно разумети појање као последицу прихватања дара спасења:

„Због тога, уосталом, иако је реч о *закланом* Јагњету, преовлађујући тон је радостан: 'радујмо се и веселимо се' (19, 7), што подсећа на речи: 'с радошћу', у Дап 2, 46, а које се односе на савршавање Евхаристије од стране првих хришћана.” (Зизијулас, 2020, стр. 240–241)¹⁴,

мало потом, митрополит истиче:

„По речима Светог Кирила Александријског (PG 77, 1028) Евхаристија није једноставно и само 'свештенорадна страшна жртва', већ је она 'дар бесмртности и *залој живоїа бесконечної*'.” (Зизијулас, 2020, стр. 241).

Свега претходно поменутог „дана којег створи Господ” и Васкрсења неодвојива је од недеље у односу на коју црквено појање, а особито *нова њесма* и *радосно клицање* сада добијају сасвим јасне контуре. Чињеница да је Евхаристија од самог почетка везана за недељу, за Зизијуласа представља много речитији показатељ есхатолошког карактера Евхаристије и њеног поистовећења са предкусом Царства Божјег.¹⁵ Васкрсење Христово даје смисао недељи, а тиме и Евхаристији која се тад савршавала, због чега читалац може предосетити да се „нова песма” и хришћанска радост не могу схватити изван перспективе „нове твари” која отпочиње недељом као осмим даном:

„Недеља, као дан васкрсења, јесте *осми дан*. Разлог томе је што њиме почиње 'нова твар', јер тада 'нам се јавио Христос, који је васкрсао из мртвих силом која је одувек постојала. Јер је Христос прворођени

¹⁴ Уп. и Зизијулас, 2020, стр. 242–243. „Евхаристија је есхатолошки догађај и немогуће је да не буде торжествена, радосна и сјајна. Њен жртвени карактер претвара се у догађај васкрсења, односно есхатолошке радости.”

¹⁵ Уп. Зизијулас, 2020, стр. 243.

сваке твари и поново је постао начело новогa рода, који је Њиме већ препорођен.” (Зизијулас, 2020, стр. 244).

Приликом разматрања есхатолошког карактера *осмој дана* митрополит Јован се позива и на речи Светог Василија Великог који инсистира на избегавању клечања у недељу услед васкрсног карактера дана, али и ишчекивања будућег века, „како би се наш ум преселио из садашњости у будућност” (Зизијулас, 2020, стр. 246). Ка будућем стању умно упућује и химна „Свет, Свет, Свет” показујући „сједињење и једнакост које ће се у будућности јавити са бестелесним и умственим силама” (Зизијулас, 2020, стр. 235).

Истичући усаглашеност Светог Василија Великог и Светог Максима Исповедника Зизијулас објашњава да наглашено стремљење ка будућим стварима, а не напросто ка оним узвишеним, уводи временску димензију у есхатологију. Следствено томе, есхатологија божанствене Литургије „није платонистички тип одсликавања небеског стања, већ *крећуће* *иштовање* *према будућем*” (Зизијулас, 2020, стр. 246). Овим увидима митрополит пергамски у потпуности потреса све потенцијалне намере читаоца који тежи ка платонистичком поистовећивању црквеног појања са музиком као звучним одразом небеске Литургије, заустављајући уједно било какав уплив статичности у домен теологије црквеног појања.¹⁶

Личност и црквено појање

Динамизам недеље (Васкрсења) интегрише кретање у иконичну природу Евхаристије, због чега црквено појање не може бити одсечено од перспективе напредовања ка Царству Божјем. Истовремено, као икона Царства Божјег Евхаристија је прожета симболизмом који постоји под, како Зизијулас каже, „непрекршивим условима, који никако неће дозволити западање у природни симболизам” (Зизијулас, 2020, стр. 196–197). Наиме, целокупан хришћански симболизам

¹⁶ Савременик митрополита Јована, кардинал Рацингер у својој књизи „The Spirit of Liturgy” представља схватање Литургије које директно подржава став да је црквена музика звучни одраз небеске Литургије, у платонистичком смислу. Кардинал Рацингер говори о Светој Миси током које се човек „убацује” у космичку литургију која увек претходи земаљској. Уп. Ratzinger, 2000, стр. 151–152. „Целокупно наше певање јесте певање и мољење са великом литургијом која обухвата целу творевину”.

заснива се искључиво на очовечењу Логоса и његовом оваплоћењу. Син Божји, као ипостас љубавног односа, слободно је преузео на себе створено премошћујући на тај начин јаз између створеног и нествореног. Следствено томе, ниједан симболизам не може се заснивати ни на каквом облику подударења између створених и нестворених својстава, већ само оно што је Син Божји слободно изабрао за средство премошћавања створеног и нествореног може бити средство симболизма.¹⁷

За разлику од историчара литургије који евхаристијско појање сагледавају кроз уочљиву сличност између јудејског пасхалног обреда и ранохришћанске Евхаристије, Зизијулас дискретно анализира да Христово појање у Тајној вечери не сме бити схваћено као природни резултат историјског преузимања обредне праксе.¹⁸ Изразито јасном корекцијом он ослобађа догађај евхаристијског појања на онтолошком плану, везујући га искључиво за слободу и љубавни однос:

„Овај пак, Христов избор никад не треба тумачити или схватити у смислу зависности од својстава створеног, зато што тада не би био слободан.” (Зизијулас, 2020, стр. 197)

Трудећи се да појасни због чега православни хришћани имају смелост рећи да је Евхаристија икона Царства Божјег, митрополит Јован уједно оспособљава читаоца да увиди да, захваљујући Христовом Оваплоћењу, Реч Божја задобија ипостас у Литургији. Отуда појуће произношење Јеванђеља није ствар афинитета већ питање типика који, надаље, није просто „тип” већ има теолошки садржај. Следствено томе, он наглашава да је важно промислити због чега типик предлаже појуће читање за време вечерње службе, када се ради о читањима Новог завета, а „просто”, када су одломци из Старог завета.¹⁹ Овом примедбом митрополит пергамски потврђује читаочеве претпоставке, до којих му је претходно исцрпно помогао да досегне: Реч Божја долази из Есхатона; појуће или славословно читање у Литургији има иконично својство; просто

¹⁷ Уп. Зизијулас, 2020, стр. 197.

¹⁸ Исто. „Будући да ниједан историјски догађај не задобија свој смисао из прошлости, него из будућности, коначни извор сваког симбола је есхатолошки догађај, односно Царство Божје.”

¹⁹ Уп. Зизијулас, 2020, стр. 193.

читање као метод произношења библијских одломака не служи рационализму већ целокупно иконичној природи Литургије. Штавише, оно се разликује и од читања које служи дидактизму и морализму будући да као симболичко средство указује на Стари завет који је, према Светом Максиму Исповеднику, сенка истине.²⁰

Представљено јасно успоставља поларитет између читања које извире из рационализма и индивидуалности, и читања које потиче из заједнице личности. Објашњавајући разлику између славословног и дидактичког читања библијских одломака у Светој Литургији, Зизијулас каже:

„Читање одломака са дидактичким и моралистичким циљем драстично се разликује од читања у славословном духу. У првом случају речи се деле на слоге и људски говор их обухвата. У другом случају речи се 'шире' (одакле потиче и мелодија), да би оне 'обухватиле' и 'запоселе' људски говор. Очито је да ова друга врста читања (славословна) директно разобличава рационализам, који верификује 'запоседање' истине.” (Зизијулас, 2020, стр. 214)

Различито од теолога који црквено појање разматрају кроз везу музике и људске душе, Зизијулас све елементе творевине везане за домен музичког звука (говор, време, материја, слух) подређује појму личности. Приликом подробног ишчитавања одломака о којима говоримо, уочавамо да се крећемо у домену у којем можемо говорити о *иретийосѣавци за ѣосѣојање црквеноѣ ѣојања као симболичкоѣ средсѣва*, о *ѣозајмљеницама за сѣварање личноѣ односа*, о *ѣозајмљеницама за изражавање личноѣ ѣрисусѣва* као и о *ѣвари која ѣроизлази из личноѣ односа Боѣа и човека*, због чега поседује иконичност:

„Будући да је иконични символизам у Светој Литургији [...] ствар личног, а не природног присуства, природа у њему учествује само секундарно, и то у степену у којем се ипостазира у личности. Тако се у символизму употребљавају простор, време, материја, боје, говор, мирис, слух..., али не као извори симбола (извори су увек лични и историјско-есхатолошки), него као позајмљенице за изражавање личног присуства.” (Зизијулас, 2020, стр. 205).

Када говоримо о *иретийосѣавци за ѣосѣојање црквеноѣ ѣојања као симболичкоѣ средсѣва*, јасно бива да је захваљујући Христовом

²⁰ Уп. Зизијулас, 2020, стр. 193.

појању хвале у вечери Великог четвртка црквено појање стекло статус симболичког средства у Литургији. Појање као „читање у славословном духу” је у речнику митрополита Јована поистовећено са ширењем речи током којег људски глас, слух, као и звук и време постају позајмљенице за *сῑварање* личног односа. Са циљем *изражавања свој присусῑва* личност позајмљује исте ове елементе из творевине приликом чега настаје и мелодија као иконична твар која сведочи о присуству заједнице човека са Богом.

Појање Цркве

Црквено појање пребива у Евхаристији која остварује Цркву, откривајући је као заједницу Духа Светог.²¹ Са пружањем могућности читаоцу да креира нит која неприметно доводи у везу евхаристијско појање са делатношћу Духа Светог, Зизијулас чини потпуни преокрет у односу на западно поимање односа пнеуматологије и црквене музике према којем биће музике има форму индивидуалне харизме.²² Увиди митрополита Јована пак, сугеришу читаоцу да црквена музика може задобити ипостас једино из појања Цркве, односно појања заједнице Духа Светога.

У односу на мисију коју музика има над сабрањем унутар богослужења Римокатоличке Цркве, у простору евхаристијског сабрања Православне Цркве вршилац мисије јесте литургијски синаксиста који употребљавајући звук са-учествује у стварању иконе Будућег Царства. Како ни сама Црква није просто „заједница вере и срца” већ заједница са одређеном структуром, појање Цркве прожето је особеношћу личних односа.²³ Особеност односа која потиче из Царства Божјег обелодањује разноликост и јерархијичност служби, али и разноврсно мноштво благодатних дарова одакле постаје јасно да се смисао постојања појаца или хора у Литургији налази у упућивању ка јединству свих у Христу:

²¹ Уп. Зизијулас, 2020, стр. 266.

²² Према западним теолозима, овај индивидуални дар Духа Светог човек употребљава оваплоћујући црквену музику која надаље служи другима, уздижући дух и сједињујући срца верника. Уп. нпр. Ratzinger, 2000, стр. 140, 153–154.

²³ Уп. Зизијулас, 2020, стр. 266–268.

„Разноврсност и многообразност, која не разбија, већ сачињава јединство тела (1Кор 12), свакако да ће бити карактеристика Царства, као што је и карактеристика Цркве” (Зизијулас, 2020, стр. 269).

Оригиналноост Зизијуласове мисли врхуни у вези црквеног појања са љубављу. О овом питању пергамски митрополит говори једино на интуитивном нивоу, а чини се и да га читалац може чути тек након што је сасвим искрено ослушнуо све претходно наведене аспекте његове богословске мисли:

„Евхаристија као заједница Светога Духа бива ’заједница светих’ у двоструком смислу: заједница свега што је свето и заједница свих који су свети. На тај начин Евхаристија постаје тајна љубави. [...] Есхатолошки карактер Евхаристије суштински се везује са есхатолошким карактером љубави, који представља доживљајну квинтесенцију Царства. Сваки подвиг и свако очишћење од страсти у суштини је предуслов Евхаристије, а то зато што је Евхаристија незамислива без љубави. Љубав није просто једна врлина; она је онтолошка, а не само етичка категорија. Љубав је оно што ће преживети у ’нестаривом и бесконачном веку’, када ће сви дарови који нас данас импресионирају, као што су знање, пророштво итд., бити укинута.” (Зизијулас, 2020, стр. 278–279)

Закључак

Са мало речи посвећених директно црквеном појању, блаженопочивши митрополит Јован Зизијулас успео је да осветли евхаристијско појање као релевантну богословску тему чиме се, унутар савремене теолошке мисли, по први пут остварила могућност преиспитивања представе о певању као природној, универзалној, а тиме и онтолошки безначајној активности *homo religiosus*-а. Сагледавањем односа певања и иконичне природе Евхаристије, митрополит Јован потврдио је есхатолошко порекло евхаристијског појања, а његову узрочност тиме ослободио из начина постојања творевине. На евхаристијско појање указао је као на симболичко средство настало из слободе Христовог избора, чиме се појање Цркве показало као потврда прихватања дара Божјег.

Будући да Реч Божја, химне и псалмопојања потичу из есхатона, црквено појање је интегрални део догађаја „заједнице светих”, односно, „сјаја и блистања есхатона” који Евхаристија доводи пред

литургијско сабрање. Проширивањем речи приликом певања човек допушта Речи Божјој да обухвати његов говор и чула, стичући на тај начин познање засновано на заједници личности. Познање славословног духа појања Цркве јесте последица човековог отварања ка прихватању Божјег дара спасења, а не индивидуалног прегнућа које се одвија унутар биолошке и религиозне емотивности. Тиме, као елемент православног Предања, појање сведочи о вери која чека васкрсење тела, и која своје црквене догмате види као произишле из човекове слободне одлуке да учествује у начину постојања Тројичног Бога.

Следујући за примером оца Јована који не тежи запоседању истине, а тиме ни стављању тачке на тему црквеног појања, последњи цитат остављамо слушаоцима на разматрање. Са потпуним поверењем у предањску стабилност његових исказаних мисли не сумњамо да ће веродостојно и уједно аутентично разумевање односа љубави са црквеним појањем наћи свој пут како међу богословима Систематског богословља, тако и међу свима ближњима.

Извори

- Зизијулас, Ј. (2011). *Заједница и друјосїї*. Пожаревац: Епархија браничевска, Одбор за просвету и културу.
- Зизијулас, Ј. (2020). Евхаристија и Царство Божје. У З. Матић (ур.), *Садорносїї – анїолоїїјски избор 1995–2020. Дойринос мийройолиїїа Јована Зизијуласа* (стр. 217–290). Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.
- Зизијулас, Ј. (2020). Символизам и реализам у православном богослужењу (особито у Светој Евхаристији). У З. Матић (ур.), *Садорносїї – анїолоїїјски избор 1995–2020. Дойринос мийройолиїїа Јована Зизијуласа* (стр. 189–215). Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.
- Zizioulas, J. (1989). Preserving God's Creation. Three Lectures on Theology and Ecology. I. *King's Theological Review*, 12 (1), 1–5.
- Budak, M. (1994). Moja iskustva u glazboterapiji. *Sveta Cecilija*, 2, 31–33.
- Giovanni Paolo II (1999a). Lettera di Giovanni Paolo II agli artisti. Преузето 1. 12. 2023. са https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html
- Giovanni Paolo II (1999b). Saluto di Giovanni Paolo II al concerto promosso dalla „Academia musicae pro mundo uno”. Преузето 1. 12. 2023. са https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1999/august/documents/hf_jp-ii_spe_01081999_academia-pro-mundo-uno.html
- Ivan Pavao II (1994). Papino pismo uz 400. obljetnicu smrti Giovannia Pierluigi da Palestrina. *Sveta Cecilija*, 64 (4), 86–87.
- Kope, K. (1994). Why not silence?. *Sacred Music*, 121 (1), 27–29.
- Martinjak, M. (1999). Liturgijska glazba u prošlosti i sadašnjosti. *Sveta Cecilija*, 69 (2), 30–34.
- Papinutti, E. (1999). Musica e liturgia: elevare l'uomo a Dio. *L'Osservatore Domenica*, 709, 6.
- Pasley, R. (1999). The degrees of musical participation in the Sacred Liturgy. *Sacred Music*, 126 (2), 25–27.
- Ratzinger, J. (2000). *The Spirit of Liturgy*. San Francisco: Ignatius Press.
- Zuhlsdorf, J. (1994). An interview with Paul Augustin Cardinal Mayer, O.S.B. *Sacred Music*, 121 (2), 11–20.

Sanja Stevanović

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade
Institute of Systematic Theology
(PhD Candidate)

The theology of church chanting in the theology of Metropolitan Jovan Zizioulas

In the paper, we present the theological views of the Metropolitan Jovan Zizioulas on chanting in the Liturgy and consider their significance for the area of Systematic Theology. By examining the relationship between chanting and the iconic nature of the Eucharist, Metropolitan Jovan points to the eschatological origin of Eucharistic chanting, and thus the chanting of the Church as the acceptance of God's gift. Since the Word of God, hymns, and psalmody originate from the eschaton, church chanting represents an integral part of the event of the “community of saints”, or the “brightness and brilliance of the eschaton” that the Eucharist brings to the liturgical assembly. The knowledge of the doxological spirit of church chanting is a result of one's openness to accepting God's gift of salvation, rather than individual strain occurring within biological and religious emotions. As an element of Orthodox Tradition, chanting testifies to a faith that anticipates the resurrection of the body and perceives its church dogmas as arising from human free choice to participate in the way of the Triune God's existence. With few words directly devoted to church chanting, Metropolitan Jovan Zizioulas manages to illuminate Eucharistic chanting as a relevant theological topic. This, within contemporary theological thought, opens the possibility for the first time to re-examine the notion of church chanting as a natural, universal, and therefore ontologically insignificant activity of *homo religiosus*.

Keywords: Metropolitan Jovan Zizioulas, church chanting, contemporary Systematic Theology.

ДОДАТАК



Институт за
систематско богословље
ПБФ УБ, Београд



Научни скуп - колоквијум

ДОПРИНОС
МИТРОПОЛИТА ПЕРГАМСКОГ
ЈОВАНА (ЗИЗИЈУЛАСА)
САВРЕМЕНОМ СИСТЕМАТСКОМ БОГОСЛОВЉУ

уторак, 12. децембар 2023. у 10 сати
мали амфитеатар ПБФ













Публиковање зборника помогла је

**Управа за сарадњу с црквама
и верским заједницама
Владе Републике Србије**

©2024 Институт за систематско богословље
Православног богословског факултета
Универзитета у Београду

Сва права су задржана. Ниједан део ове публикације не може бити
објављен или репродукован у било каквој форми без претходног
писменог одобрења издавача.

ЛЕКТУРА И КОРЕКТУРА

Милена Радинаревић

ПРИПРЕМА ЗА ШТАМПУ

Ђакон Горан Илић

ШТАМПА

„Графичар“, Ужице

ТИРАЖ

150

ISBN

978-86-7405-239-6

CIP - Каталогизација у публикацији
- Народна библиотека Србије, Београд

271.2-1 Зизијулас Ј.(082)

НАУЧНИ скуп Допринос митрополита пергамског Јована (Зизијуласа) савременом систематском богословљу (2023 ; Београд)

Зборник радова / Научни скуп – колоквијум Допринос митрополита пергамског Јована (Зизијуласа) савременом систематском богословљу, 12. децембар 2023, [Београд]. ; уредници Златко Матић, Александар Ђаковац, Раде Кисић.
- Београд : Институт за Систематско богословље Православног богословског факултета Универзитета, 2024 (Ужице : Графичар).
- 196 стр. : илустр. ; 24 cm

Тираж 150.
- Напомене и библиографске референце уз текст.
- Библиографија уз сваки рад.
- Summaries.

ISBN 978-86-7405-239-6

1. Матић, Златко, 1971- [уредник]
2. Ђаковац, Александар, 1971- [уредник]
3. Кисић, Раде, 1977- [уредник]

а) Зизијулас, Јован (1931-2023) -- Зборници

COBISS.SR-ID 148242697