

Драган Каран

Православни богословски факултет

Универзитет у Београду

e-mail: dkaran@bfspc.bg.ac.rs

ПАСТИРСКЕ РЕФЛЕКСИЈЕ БОГОСЛОВЉА МИТРОПОЛИТА ПЕРГАМСКОГ ЈОВАНА ЗИЗИЈУЛАСА

Апстракт: *Списи митрополита пергамског Јована Зизијуласа имали су утицај на богословље у православним земљама, али и међу различитим западним конфесијама. Митрополит Јован Зизијулас истиче да је његово богословље наставак и развој богословских праваца руских богослова које је отац Георгије Флоровски назвао „неопатристичком синтезом“ које се огледало у потреби повратка богословљу древних Отаца Цркве. Богословље само по себи није скуп идеја и идејних конструкција, већ харизматска делатност у телу Цркве која служи преношењу, обнављању и очувању вере Цркве. Сваки вид богословља који превиђа његову харизматску улогу представља индивидуално – интелектуални рад који не служи свом циљу, а то је изградња богочовечанског Тела Цркве.*

Кључне речи: *Црква, божанско Откровење, Света Евхаристија, вера, заједница, подвиг*

Увод

Свесни смо чињенице да ни код једног значајног писца Цркве, па самим тим ни у списима митрополита Јована Зизијуласа, не налазимо одговоре на сва питања која могу да произиђу из свеопште проблематике реалног живота. Стога сматрамо вредном помена и чињеницу да је увек актуелно богословље *значања*¹ оно због којег су се у богословској јавности водиле и воде многе неформалне расправе. Ове расправе само су сведочанство да је богословска мисао доспела у стар Цркве и постала видно присутна са истакнутом рефлексijом у односу на практични и свакодневни живот и поредак у Цркви.² Постоје ставови многих истраживача који се умногоме сукобљавају на тему величине и значаја богословског дела Митрополита и његовог деловања на живот Православне Цркве

¹ Богословље по својој природи није довољно да само следи форму и фразе устаљеног начина говора, којима се често прикрива недоследност, која није иманентна аутентичном духу богословља. Такође, велики је проблем који се често јавља у богословљу двадесетог века употреба богословских термина, који се појављују у богословском дијалогу, али њихов садржај и конкретна употреба преузета је из философије и њој блиских наука, попут термина личности, слободе и слично. Такав вид употребе термина, где се садржај мења, доводи до проблема у значењу, а што има за последицу промену природе и структуре текста.

² Више види Ларше 2015, после појављивања овога текста уследило је критичко освртање Ђаковац 2015, али и контра полемика Живковић 2017. Све ове полемике показују да је на српском говорном подручју дошло до богословског сукобљавања везаног за богословље митрополита Јована Зизијуласа и његовог општег деловања на богословску мисао на српском говорном подручју.

уопште. Проучавање методологије богословља и његовог утицаја на живот, како Цркве уопште тако и на живот сваког члана Цркве понаособ, представља веома изазован подухват који захтева систематску анализу. Такође, приликом анализе текстова митрополита Јована Зизиуласа, треба водити рачуна како би се избегао неспоразум који би могао настати услед погрешних очекивања у приступу Митрополитовим списима. Уколико идеолошки или острашћено приступамо одређеном тексту, може доћи до пројекције и несвесног тражења сопствених погледа у датом тексту. Због тога се све често завршава на несагласју сопствених знања и оних знања које из текста ишчитавамо. Оквирно говорећи, богословске расправе у вези са Митрополитовим богословљем крећу се у широком дијапазону, од негирања самих основних поставки до указивања на мањкост или оспоравања неких сегмената његове мисли. Међутим, начин вредновања његове мисли, као и у случају вредновања мисли других црквених Отаца, сматрамо нормалним следом историјског памћења, разлагања и слагања различитих искустава у процесу црквеног начина размишљања и сазнања. Делатност многих Светих Отаца Цркве огледала се управо у суочавању са појединцима који су износили своје богословске мисаоне концепте и поставке у простору Цркве, а који нису били на духовну корист верног народа, па самим тим ни на изграђивање Тела Цркве.³ Историја Цркве показује да многи који су за живота били хваљени, почивају сада у забораву, за разлику од оних чија је мисао имала трајнију вредност. Стога ће историјски пут Цркве показати ниво аутентичне интерпретације вере Цркве у богословском делању у писању сваког делатника па тако и митрополита Јована Зизиуласа. Паралелно са овим, богословска наука је позвана да истражује ту исту веродостојност интерпретације предања у богословљу сваког аутора.

За ову прилику, осврнућемо се на поједине аспекте богословља митрополита Јована Зизиуласа којима су отворена многа питања. Одабир богословских тема и проблема времена у коме живимо, започињемо једним, рекли бисмо временским „раскораком“, па стога и богословским захтевом кога сматрамо кључним у сагледавању тема о којима је блаженопочивши Митрополит говорио.

Богословски захтев времена у коме живимо

Неколико година уназад сведоци смо многих социјалних и културолошких промена на планетарном нивоу, где се губи сваки траг традиционалне логике и смисла, а суровост силе постаје принцип и у размишљању. Овакви феномени су чести у историји људског рода, и као такве изазивају епохалне структуралне промене, попут Француске револуције или Другог светског рата. Црква као организам који обитава у свету, а није од овога света, неминовно је у фокусу сила овога света. Савремени модели секуларних друштава формирану у духу просветитељства гледају на Цркву као на фактор користан за друштво, који може да послужи друштву у контексту његовог просперитета. Секуларни начин мишљења, својим начином поимања Цркве и приступа Цркви, представља изазов за Цркву пошто је десакраментализује те на тај начин људе из Цркве доводи у константно искушење секуларизације, односно долази до истицања приоритета

³ Παπαδόπουλου 1977, 21 „Превод: Црквени писци су уопште богословствовали и писали своја дела, из следећих углавно разлога и потреба: ... Да открију истину и оповргну погрешна учења. Реч је о величанственом и истрајном настојању писаца Цркве да оповргну сумњива и погрешна мишљења и схватања, формулисана од чланова Цркве. Ове претпоставке су мање-више представљале препреку духовном напретку верника, и угрожавале њихово спасење јер нису изражавале истину вере, него измишљено и непостојеће учење, која наравно, као измишљено, није се могло сачувати.“ Превод аутора.

корисности у односу на њену виталну улогу опраштања грехова и освећења творевине. Свет је потчињен принципима чулнога подражаја, па самим тим и ограничен на чулни свет и живот везан за законе чулности. Једна од главних особина греха јесте усмереност човека према самоме себи и сопственим чулима, као што говори и Свети Атанасије Александријски.⁴ Човек, последицом пада у грех и усмеравањем све пажње на самога себе и сопствена чулна задовољства, прекида заједницу са Творцем и самим тим се лишава заједнице живота препуштајући се законима пропадљивости и смртности, који су главни израз његове грешности, односно одвојености од Бога. Човек греха, нарочито у данашње време, налази се у једном потпуном одступништву од Бога, без икакве задршке потпуно одустаје од свих хришћанских вредности, почев од светиње одржања речи, па све до очувања светиње људског живота⁵. Самим тим, последице наведеног духовног стања чине да у данашње време постаје сасвим нормално сналажљиво коришћење неистинама, а врхунац безумља самољубља огреховљеног човека огледа се у континуираној законској могућности за вољним убијањем још нерођене деце. „Демократска већина“ изабраних представника народа и друштва постају у савременом времену „богови“ овога света, верујући да имају власт над животом и смрти. Заједница огреховљеног човечанства организована је тако да друштво само себи постаје „бог“, „врховни судија“, самоовлашћен да одлучује ко може да се роди, ко да умре, а ко може да живи.

Такође, сведоци смо времена у коме господари наука која се поставља као „врхунско и апсолутно знање“ у животима људи који се њоме баве, али и већине неупућених људи пошто се приказује као искључиви чувар истине. Догађаји који су се збили у време појаве короне, показали су да многодимензионална превара не познаје границе одређене појединачним занимањима, нивоима образовања, друштвеним статусима, нити пак високим, или барем просечним степеном појединачне људске интелигенције. Сви принципи који су постојали као стандарди научне спознаје у време кризе короне престали су да важе, док су писани нови протоколи и постављани нови стандарди на седмичном нивоу, што је најбољи показатељ кризе вредности научне ере. Бог је очигледно, као и много пута у историји, повукао део благодати из света и допустио да се сваки човек појединачно пред Богом и људима одреди према Тајни призива Божијег, призива скривеног у Његовим пророчким речима, „пазите да вас не преваре, јер ће покушати да преваре, ако је могуће и изабране“ (Мт. 24, 24). Криза короне показала је да

⁴Athanasius Theolog 1971, 2: „Οὗτω μὲν οὖν ὁ Δημιουργός, ὡσπερ εἴρηται, τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος κατεσκεύασε, καὶ μένειν ἠθέλησεν· οἱ δὲ ἄνθρωποι, κατολιγώρησαντες τῶν κρείττωνων, καὶ ὀκνήσαντες περὶ τὴν τοῦτων κατάληψιν, τὰ ἐγγυτέρω μᾶλλον ἑαυτῶν ἐζήτησαν, ἐγγύτερα δὲ τοῦτοις ἦν τὸ σῶμα, καὶ αἱ τοῦτου αἰσθήσεις, ὅθεν τῶν μὲν νοητῶν ἀπέστησαν ἑαυτῶν τὸν νοῦν, ἑαυτοὺς δὲ κατανοεῖν ἤρξαντο. ἑαυτοὺς δὲ κατανοοῦντες, καὶ τοῦ τε σώματος καὶ τῶν ἄλλων αἰσθητῶν ἀντιλαμβάνόμενοι, καὶ ὡς ἐν ἰδίοις ἀπατόμενοι, εἰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίαν ἔπεσαν, τὰ ἴδια προτιμήσαντες τῆς πρὸς τὰ θεῖα θεωρίας.“ Превод Атанасије Александријски 2003.: „Дакле, као што смо рекли, Створитељ је таквим саздао људски род и тако је желео да остане. Но, занемаривши оно што је узвишеније и да о томе умују, људи потражише оно што им је ближе, - а ближе им беше тело и његова чувства. Због тога они и удаљише свој ум од умствених ствари и стадоше да умују само о себи. Па, поимајући себе и постајући свесни тела, и осталих чувствених ствари, а опет обманути собом, допадоше жеља за самима собом, јер су више волели да посматрају оно што је њихово него оно што је божанско“.

⁵ Пример власти друштва над животом у Србији јесте и Закон о поступку прекида трудноће у здравственим установама (Сл. гласник РС бр. 16/95 и 101/2005 – др. закон), а у Сједињеним Америчким Државама на федералном нивоу у овину закона о ефективној казни из 1994. године (Violent Crime Control and Law Enforcement Act) постоји и закон о смртој казни који регулише питања над којим преступницима се врши смртна казна (Federal Death Penalty Act). Према изменама овог закона из 1994. г. број кривичних дела који се кажњавају смртном казном проширио се на шездесет.

је вера у Васкрслог Христа, као извор живота, темељ Васкрсења и спасења, у великој мери изгубљена пред страхом и паником епидемије, а вековну освештану богослужбену традицију која се односила на Причешћивање, мењали су појединци, а у неким случајевима и помесне Цркве. Све ово сведочи да се Црква и друштво у данашњем времену налазе у процесу не само насилне дехристијанизације, већ и свеопште дехуманизације. У новонасталим околностима државе губе снагу сопственог суверенитета пред силом и снагом транснационалних корпорација. Све ово указује на интензивне процесе глобализације, која има штетне и опасне последице по традиције малих народа, па самим тим и на верски живот.

Богословље у служби очувања истине Откровења у црквеном животу

У овако незавидном стању ствари, уколико се аутентично богословље због равнодушности према истинама спасења не обнавља и не негује, оно се идеацијски или идеолошки изобличава или аксиолошки слаби због захтевнијих потреба времена. Другим речима, не пратећи дубље захтеве времена, богословље почиње да се преображава у богословље искључиво умствених значења. Још је Свети Василије Велики истицао проблематичност људског рационалног приступа поимању Бога и Божијег деловања у свету. Описујући догађај стварања света и тумачећи речи: „и рече Бог“ (Пост. 1, 6), у намери да објасни „како Бог говори“⁶ Свети Василије Велики закључује да сво људско искуство у вези са говором је страно за Бога. Свети Василије наводи: „и како да није празнословно говорити да је Богу потребан сав тај заобилаз да би изговорио оно што је замислио“.⁷ Овакав проблем није непознат Цркви током њене историје будући да је Црква често била у искушењу између промишљања у духу световне мудрости и логике и очувања просте и једноставне вере Цркве. Једно од сведочанстава те борбе налазимо и код Светога Василија Великог, где он јасно говори да Евномијанци користећи световну логику, задивљени њоме, уносе многе њене моделе у богословље што има за последицу погрешно представљање учења Цркве о односу међу Личностима Свете Тројице.⁸

За ову прилику одабрали смо само кључне тему личности човека и нејасноћа које сматрамо отвореним богословским проблемима нашег времена. Они се односе на поједине аспекте богословља Митрополита пергамског, а које се могу веома упечатљиво уочити у његовим списима. Иако су сви богословски проблеми мање или више везани за еклисиологију, па самим тим се рефлектују и на пастирску делатност и начин живота, циљ рада је такође суочавање са конкретним еклисиолошким проблемом заснованим на Митрополитовом учењу о дистинкцији између *биолошке* и *еклисиолошке ипостаси*. Прва (биолошка) јесте она која је везана за човеков пад и смрт, док друга (еклисиолошка), по речима Митрополита „открива човека као личност“, а личност „има своје корене у будућности и непрестано се надахњује, односно, одржава и храни будућношћу. Истина и онтологија личности припадају будућности, слике су будућности“.⁹ Уз то „еклисиолошка ипостас као трансценденција биолошке ипостаси свој почетак вуче из бића Божијег и из

⁶ Василије Велики 2008, 97

⁷ Василије Велики 2008, 98

⁸ Basilus 1968: „Ταῦτα μαθόντες καὶ θαυμάσαντες οὗτοι τὰ ἐκ τῆς ματαιότητος καὶ κενῆς ἀπάτης παρατηρήματα, καὶ ἐπὶ τὴν ἀλλήν καὶ ἀτεχνολόγητον τοῦ Πνεύματος διδασκαλίαν μετακομίζουσιν, εἰς ἐλάττωσιν μὲν τοῦ Θεοῦ Λόγου, ἀθέτησιν δὲ τοῦ ἁγίου Πνεύματος“

⁹ Zizioulas 1985, 62: „The ecclesial hypostasis reveals man as a person, which, however, has its roots in the future and is perpetually inspired, or rather maintained and nourished, by the future. The truth and the ontology of the person belong to the future, are images of the future.“

онога што ће и сама бити на крају века¹⁰, а света Евхаристија је та „у којој човек трансцендира своју биолошку ипостас постајући аутентична личност“.¹¹ Од великог броја питања која бисмо могли поставити на основу поменутих цитата, опредељујемо се за свега неколико. Најпре се намеће проблем самог одређења „биолошке ипостаси“. Сматрамо да је проблематичан и сам одабир ове синтагме због чињенице да Свети оци користе појам *ипостас* у тријадолошком, а не у антрополошком контексту. У вези са темом поистовећивања људске личности са Божанском Личношћу, односно са Личностима Свете Тројице, Ларше исправно примећује када наводи да су: „Отац, Син, и Дух Свети Личности у трансцедентном смислу који су већим делом непојмљиви човеку који захтева као и божанска суштина апофатички приступ“.¹² Појам Личности унутар Свете Тројице, јесте само икономичног карактера и откривено човеку како би било основ за његово спасење, док тријадолошки односи остају непојмљива тајна. Теологија личности, коју заступа митрополит пергамски Јован Зизиулас, не дотиче се многих питања односа унутар Свете Тројице, који постоје у предању Православне Цркве, а који мењају идеју личности као нечега вечног и непромењивог. Свети Григорије Богослов у описивању односа између Оца, Сина и Духа Светог поставља нови проблем, а то је однос Оца и Духа Светог. Бог Отац је Отац Богу Сину јер од вечности рађа Сина, али у односу са Светим Духом Кога исходи није Отац него Исходитељ.¹³ Исти Свети Отац истиче да имајући овај пример може се слободно рећи да Бог Отац као извор и начало постојања унутар Свете Тројице, у односу на Духа Светог, пориче своју првобитну особину Оца, тако да у личности Бога Оца постоје истовремено две особине, са једне стране Отац, а са друге стране Исходитељ.¹⁴ Сваки вид и покушај да се термини који се односе на Личности Свете Тројице примене на еклисиологију могу имати веома штетне последице како по само устројство Цркве, исто тако и по питања које покреће митрополит Јован, нпр.: „биолошке ипостаси“ и „црквене испостаси“ на нивоу живота сваког члана Цркве. Како примећује Живковић, за митрополита Јована „личност није нека природна и морална категорија, већ „духовна“ (Берђајев) или аксиолошка категорија носиоца једне нормативне вредности. Она је за Митрополита узрок и начело суштине или природе. Личност је онтолошка категорија“.¹⁵ Неопходно је да истакнемо да употреба термина личност и ипостас у антропологији у великој мери одудара од начина употребе у тријадологији. Свети Јован Дамаскин у свом богословљу јасно износи смисао и значај ових термина, настављајући традицију великих кападокијских отаца. Према Светом Јовану Дамаскину, термин ипостас има двоструко значење. Први смисао употребе ипостаси огледа се у пројави бића, а то је пројављивање присуства суштине које је незамисливо без ипостаси¹⁶. Друго значење термина испостас, према истом аутору, има значење указивања на јединке исте природе које се разликују по броју, као што се

¹⁰ Zizioulas 1985, 62: „The ecclesial hypostasis, as a transcendence of the biological, draws its being from the being of God and from that which it will itself be at the end of the age.“

¹¹ Zizioulas 1985, 61: „This explains why the Church has bound every one of her acts to the eucharist, which has as its object man's transcendence of his biological hypostasis and his becoming an authentic person“

¹² Ларше 2015, 146-147.

¹³ Nazianzenus 1963a: „καὶ τοῦτό ἐστιν ἡμῖν ὁ πατήρ, καὶ ὁ υἱός, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· ὁ μὲν γεννήτωρ καὶ προβολεύς, λέγω δὲ ἀπαθῶς, καὶ ἀχρόνως, καὶ ἀσωμάτως· τῶν δέ, τὸ μὲν γέννημα, τὸ δὲ πρόβλημα, ἢ οὐκ οἶδ' ὅπως ἂν τις ταῦτα καλέσειεν, ἀφελὼν πάντη τῶν ὀρωμένων“.

¹⁴ Nazianzenus 1963a: „ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἐν στασιάζον πρὸς ἑαυτὸ πολλὰ καθίστασθαι“.

¹⁵ Живковић 2017, 748.

¹⁶ Joannes 1969, 108: „Τὸ τῆς ὑποστάσεως ὄνομα δύο σημαίνει· ποτὲ μὲν τὴν ἀπλῶς ὑπαρξιν, καθὼς σημαίνονμενον ταῦτόν ἐστιν οὐσία καὶ ὑπόστασις, ὅθεν τινὲς τῶν ἁγίων πατέρων εἶπον αὐτᾶς φῦσεις ἴσους τὰς ὑποστάσεις“.

разликује Петар од Павла као ипостаси исте људске природе.¹⁷ Ову разлику између термина ипостаси и термина личности, свети Јован Дамаскин описује као „оно што нам својим делатностима и својствима пружа јасну и ограничену појаву онога што му је једноприродно“.¹⁸ На исти начин и Свети Максим Исповедник говори о односу ипостаси и личности, писац на кога се у многоме митрополит Јован позива и темељи своју мисао. Према светом Максиму ипостас одређује личност сходно специфичним карактеристикама саме ипостаси.¹⁹ Свако својим рађањем и појавом у свету пројављује своју ипостас и личност која је усред пада у грех ограничена на чулни свет и искуства чулног света, па самим тим нема ни заједницу са Богом. Својим уподобљењем Христу, човек благодаћу Божијом освећује своју личност и почиње да дејствује (οικείων ενεργημάτων) у оквирима заједнице Тела Христовог – Цркве. Људска ипостас Петра и Павла улази у заједницу Цркве и тиме благодатним даровима кроз светотајински живот утемељује се у заједници Тела Христовог, које свети апостол Павле описује као „усавршавање светих у дјелу служења за сазидање тијела Христовог“ (Еф. 4, 12) где се непрестано призива на подвиг уподобљавања Христу све до степена о коме говори апостол Павле: „док не достигнемо сви у јединство вјере и познања Сина Божијега, у човјека савршена, у мјеру раста пуноће Христове“ (Еф. 4, 13). За овај вид преображаја и освећења људске личности у Цркви, благодаћу Духа Светог, кључну улогу према Апостолу Павлу има вера, јер вером и благодаћу хришћани постају „саобразни лику Сина његова, да он буде Прворођени међу многим браћом“ (Рим. 8, 29) Управо у грчком оригиналу видимо употребу термина „καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ“, што не допушта да се говори личности Сина Божијег, већ се очито поима нешто друго. Процес возглављивања у Тело Христово почиње Светом Тајном крштења, а своје остварење налази у Светој Евхаристији. Када у Посланици Ефесциима говори о јединству хришћана са Христом у Цркви, односно Телом Христовим, Свети Апостол Павле наглашава; „јер ми смо удови тела његова, од меса његова и од костију његових“ (Ефес.5, 30). Ларше јасно истиче да заједница Тела Христовог не брише лични плуралитет у Цркви, а то правда чињеницом да и Сам Господ говори: „јер где су два или три сабрана у име моје онде сам и ја међу њима“ (Мт. 18, 20).²⁰ Митрополит Јован даје првенство конкретної личности у јединству природа у Христу у односу на само оваплоћење и јединство природа и истиче: „Разумевање тајне христологије првенствено у контексту личности, пре него природе, показује важност класичног појма ипостасног сједињења за исказивање ове тајне. За разлику од појма *Communicatio idiomatum* (Општење својстава), појам ипостасног сједињења циља на давање онтолошког првенства личности, пре него природама Христовим“.²¹ Анализирајући мало даље у истом делу „*Заједница и другост*“ Митрополит истиче: „исто тако и за Христово биће његова личност је та која чини да божанска и човечанска природа буду то конкретно биће које се зове Христос“.²² При томе, може се приметити да Митрополит своју мисао не утемељује на неком конкретном сведочанству вере, већ би се могло рећи да своје закључке првенствено износи на основу

¹⁷ Joannes 1969, 108: „ποτὲ δὲ τὴν καθ’ αὐτὸ καὶ ἰδιοσύστατον ὑπαρξίν, καθ’ ὃ σημαίνομενον τὸ ἄτομον δηλοῖ τῷ ἀριθμῷ διαφέρον ἤγουν τὸν Πέτρον, τὸν Παῦλον, τὸν τινὰ ἵππον“.

¹⁸ Дамаскин 2006а, 105, упореди изворник Joannes 1969, 108: „Πρόσωπόν ἐστίν, ὅπερ διὰ τῶν οικείων ενεργημάτων τε καὶ ιδιωμάτων ἀρίδηλον καὶ περιορισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρέχεται ἡμῖν τὴν ἐμφάνειαν“.

¹⁹ Maximī 1863а, 259: „Ὅτι ἡ μὲν ὑποστασις πρόσωπον ἀφορίζει, τοῖς χαρακτηριστοῖς ιδιώμασι“.

²⁰ Више види Ларше 2015, 143.

²¹ Зизијулс 2011, 254.

²² Зизијулс 2011, 254.

свог слободног размишљања.²³ Људска личност, према митрополиту Јовану, добија у Христу посебну важност „у томе што је сада личност објективно васпостављена не на *нивоу индивидуе* већ на *нивоу истинске личности* која је способна да носи људску природу и влада над њоме“.²⁴ У наставку истог текста, Митрополит као закључак износи следеће: „сагласно ономе што се трудимо да кажемо у овоме поглављу о онтолошком значају личности, није природа та која производи личност, нити ипостас, нити се личност из ње изводи (да је тако, онда се не би темељила на слободи и заједничарењу)²⁵ “ Оваквим својим ставом Митрополит одступа од класичног поимања односа природе, ипостаси и личности који постоји у теологији Васељенских сабора и предању Отаца Цркве. Последица оваквог начина размишљања митрополита Јована јесте његово учење да Христос људску личност ипостазира у своју личност, па самим тим и људска личност добија у једном недефинисаном смислу карактеристике појма личности који се користи у тријадологији. Овакав приступ, као што смо већ и раније навели, за Отачку теологију је непостојећи и не налази утемељење у православном предању Цркве. Исправна је критика коју упућује Живковић када истиче: „његов извор размишљања представља појединачна мисаона тема, појмовног и спекулативног карактера, превасходно заснованим на философским изворима који се укрштају са патристичким и духовним и стављају их у исту раван“.²⁶ О недостатности овог приступа говорио је и Ларше, где истиче да је свака људска личност у Христу „спашена и обоготворена у Христу у оној мери у којој милошћу Светога Духа и својим слободним напором којим изражава своју слободну сагласност, сједињава се и постаје део тела (то јест спашене и деификован људске природе) Христа“.²⁷ Због тога код Светог Леонтија Византијског наилазимо на израз *ἐνυπόστατος* који има значење *уипостазирано* и овај појам односи се на Тајну Христову коју Свети апостол Павле (он користи реч *ипостас*) назива *у синовљењем*. Овде је заправо реч о прихватању нашег бића у стварност Христове Ипостаси, односно, Христовог Присуства или стварност богодејства Христовог. Овај проблем је веома добро формулисан још од времена Апостола тако да Свети Јован Богослов у своме Јеванђељу, у прологу истиче, „Λόγος поста тело“ – „ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν“ (Јн. 1, 14.) Свети Атанасије Александријски анализирајући тајну оваплоћења Бога Логоса у свом познатом делу *О Очовечењу Бога Логоса* када говори о оваплоћењу Бога Логоса не прави разлику и раздвајање природе од Личности Бога Логоса, већ настоји да ова два појма сагледава у једној целини, притом истрајавајући на историјском путу борбе за очување догме о „јединосусшности“, ороса Првог Васељенског сабора. Можда позивање на Светог Атанасија Великог по овом богословском питању за поједине није релевантно, с обзиром да сматрају да се Свети Атанасије борио за потврђивање божанске природе Бога Логоса и њене јединосусшности са Оцем. Стога закључак да богословски није могао да уочи значај и улогу личности, не стоји ни најмање. Исти модел богословског размишљања наставља се и код Кападокијских Отаца који на истим принципима развијају и христологију и сотириологију човека. Иако се говори о Личностима унутар Свете Троице, не потенцира се на самој Личности као носиоцу и принципу, док се занемарује

²³ Zizioulas 2006, 239, упореди и превод Зизијулас 2011, 254.

²⁴ Зизијулас 2011, 253-254.

²⁵ Зизијулас 2011, 254.

²⁶ Живковић 2017, 747. Такође исти аутор на једном месту раније истиче Живковић 2017, 747: „У оба случаја (Митрополита Јована Зизијуласа и Христа Јанараса) ради се о философском, спекулативном и апстрактном облику конструкција, радикалног карактера уском и систематичном, који попримају квази идеолошки, чак фундаменталистички облик“.

²⁷ Ларше 2015, 145.

појам природе. Богословље Отаца Цркве подједнако употребљава ова два појма и при томе не користи ове термине у антропологији на исти начин као у триадологији. Цела историја четвртог века сведочи нам о многим проблемима везаним управо за исповедање тајне оваплоћења. Тако Арије не прихвата божанство и јединосущност Сина са Оцем, док се Свети Атанасије суочава са аријанском јереси првенствено на пољу христологије и спасења човека и света. Творевина сама од себе није способна да се спасе, ни по природи ни као личност без присуства и заједнице са Богом Који је нетваран. Такође, сличан проблем имају и Кападокијски Оци, Василије Велики и Григорије Богослов, који не дозвољавају духоборцима да се понови иста грешка у вери о Духу Светоме, по истим принципима не потенцирајући првенство личности над природом. Појам личности у антрополошком контексту није сам по себи од пресудног значаја, него свој крајњи смисао налази у догађају Васкрсења и спасења човека као психосоматске целине. Управо у овоме се и огледа разлика хришћанске вере од јелинизма, јер хришћанство даје првенство есхатолошком васкрсломе човеку и историјском преображавању, обожењу, човека по моделу нове васкрсле реалности, док се јелинизам задовољава егзистенцијом личности кроз одвајање душе од тела.

Формирајући овакав начин поимања ствари, митрополит Јован Зизиулас уводи нови приступ православном Предању који је у већој мери базиран на западној философији егзистенцијализма и персонализма, а што је страна православној традицији и православном Предању уопште, јер уводи нове савремене философске начине размишљања и разумевања као и тумачења богословља Отаца Цркве, који не одговарају њиховој предањској рецепцији као ни самом светоотачком значењу које произилази из њихових дела. Поред напред наведеног, такође можемо приметити и интензиван персоналистички уплив у богословље митрополита Јована које за последицу има схватање Цркве више као заједнице личности које су сједињене Личношћу Христовом, уместо заједнице у Телу и Крви Христовој. Учествовања на Светој Литургији и примања Свете Тајне причешћа по Митрополиту, представља кључни критеријум за утврђивање праве мере поимања Цркве и црквености. Овакви модели су увек изазовни, посебно у данашње време када је човек ограничен индивидуализмом и када сваки вид истицања неодређене заједнице као модела остварених личности води додатном отуђењу човека. Овакав начин схватања и презентовања личности стран је православној традицији и како примећује Живковић „Свети Оци, нарочито преп. Максим Исповедник и Јован Дамаскин, развили су позитивна схватања о људској природи и показали забринутост за очување равнотеже између ипостаси/личности и суштине/природе, како на плану антропологије, тако и на плановима тројичног богословља и христологије“²⁸. Поимање личности у Цркви као категорије слободне од природе која кроз своју екстатичност изласка из властите природе долази у однос са другим кроз љубав, па сами тим се и ипостазира у црквену ипостас, у потпуности је страна вери Цркве. Према Светим Оцима Цркву чини целокупна творевина Божија, у којој учествују и грешници који се управо кроз Цркву спасавају. Одвајање Цркве на оне који учествују на Светој Литургији и који тиме остварују пуноћу црквеног живота, за последицу има и потискивање аскетског етоса и црквеног поретка из живота Цркве. Занимљиво је да у концепту еклисиолошког начина размишљања митрополита Јована, који се у великој мери базира на богословљу Светог Максима Исповедника, недостају битне аскетске црте богословља светог Максима. Еклисиологија, за Светог Максима, незамислива је без аскетског духа којим је сваки хришћанин позван да живи и остварује своје црквено биће. Аскетски етос је једна од темељних претпоставки еклисиологије, а што недостаје у еклисиолошком учењу митрополита Јована.

²⁸ Живковић 2017, 748-749.

Подвижнички дух првенствено има улогу поистовећивања наше гномичке воље са благовољењем Божјим за свет и целу творевину, као што примећује и отац Никоја Лудовикос у својој студији *Евхаристијска онтологија*.²⁹

Црквена реалност и богословље митрополита Јована

У богословљу Митрополита није сасвим јасно да ли биолошка личност подразумева човека чула или човека ума, или пак човека и чула и ума, односно индивидуалног човека са његовим разумом и страстима. Уколико се под биолошком личношћу подразумевају само страсти, онда се поставља питање да ли се „трансцендирање“ о коме је реч односи на сваку чулност или само на поједину? Јасно је да света Евхаристија не подразумева неприлична дејства полног нагона или других афективних стања душе, али и поред тога, чула се укључују, односно афирмишу у богослужбено симболичном смислу. Ми једемо Тело и Крв Христову, односно хлеб и вино, дакле храну и пиће. Свакодневно уживамо у мирисима кађења, музичким хармонијама, у лепотама храма, одежди, користећи и чуло додира, што ће рећи да је наша биолошка страна личности у реалности недејствена у полном или афективном смислу, али дејствена у ширем чулном смислу. Поред тога, полни нагон и човекова афективна дејства нису сталне стварности ни у временима ван богослужења. Уколико је биолошка личност све оно у човеку што га одликује као индивидуу затворену у себе чија је природа смртна, шта би тада значило глагол „трансцендирати“ и шта је то у човеку што се у Светој Литургији трансцендира? Уколико се нешто из човекове природе или личности трансцендира, на који начин то бива, да ли се губи оно што је трансцендирано или то некако умине? Чијим силама се дешава трансцендирање, човековим или Божијим, и на који начин? Ми смо дакле у обавези да своје биолошке силе користимо у богослужбено симболичном смислу, а не да их не користимо. Додатну компликацију у одређењу значења трансценденције биолошке личности уноси присуство телесних болести. Евхаристијско трансцендирање биолошке личности можда би важило за здраве људе који могу да се препусте ономе што Митрополит некако нејасно одређује као *надахнуће, одржавање и храну будућности*, али тешко је рећи да ово важи и за оне који осећају телесне тегобе, тако да би поменуте контемплацијске идеације за ове друге биле привилегија. С друге стране, и у случају да су сви верни на Евхаристијама увек и потпуно здрави, поставља се суштинско питање могућности и начина трансцендирања биолошке личности. Човек не може надићи смрт или телесну бол тако што ћемо их игнорисати, или тако што ћемо замишљати неку есхатолошку фантазију, већ тако што их морамо носити, односно трпети, не само у светој Литургији, већ докле год постојимо на земљи. Морамо истовремено бити свесни и чињенице да се трансценденција не дешава на нивоу структурних биолошких особина Тела Господњег ни у стварности таворског Преображења. Иако су не само човечанска природа, већ и одежде Господње засијали неземаљском светлошћу, они су и после овог догађаја остали пропадљиви по својој материјалној природи. С друге стране међутим, сведоци смо многих телесних добробити после светих Литургија, али и после других молитвених чинодејстава. Пре ће бити да је у питању еклисиолошка стварност богодејствених преображаја човекових умних и његових телесних сила, или пак одговарајући преображај човекових носеолошких моћи. Ово се може посматрати дејством божанске благодати, како и њене историјске пројаве која људске немоћи благодатно исцељује.³⁰ Овде је сувишно говорити на тему

²⁹ Λουδοβίκος 1992, 203-204.

³⁰ Упореди Чиновник 2006: 225 „Божанска благодат која свагда немоћи исцељује и недостатке

трансцендирања биолошке „ипостаси“, осим у случају о коме Митрополит не говори, а који би подразумевао да је појам „трансцендирање“ заправо синоним за благодатно дејство Духа Светога. Постоје мере наше тајноводствене пријемчивости и у нама самима, као и мере божанских дејстава по нашим пријемчивостима. Са тим у вези, уочавамо још један проблем који се односи на начин на који ослобођени од биолошке личности бивамо сједињени, како Митрополит наводи „са другим члановима Цркве неразделивим јединством...“. Међутим, питање је да ли би бићем требало да будемо свесни црквеног јединства у коме смо, или се црквено јединство дешава и мимо нашег запажања или мимо наше свести? Да ли је црквено јединство дејствено самом чињеницом нашег физичког присуства на светој Литургији? Другим речима, да ли је редовно физичко присуство у Евхаристији довољно за спасење? Да ли је за спасење довољна и чињеница да афективна испољавања у богослужбеном времену нису довела до прекида свете Литургије? Уколико је литургијско присуство, па макар оно било и „подношљиво афективно“, довољно да се трансцендира биолошка личност, онда се намеће питање да ли морамо или не морамо, а уколико морамо, на који начин можемо трансцендирати своју биолошку личност која и у богослужбени живот уноси афективна душевна стања? Даље, називајући у светој Литургији једни друге браћом и сестрама, оцима, владикама, ђаконима и др, да ли је то довољан показатељ неразделиве заједнице Духа Светога? Сведоци смо да свако од поменутих именована веома често има само номинални смисао како се не би стекао утисак да је хришћанска заједница иста као и неке друге заједнице.

Очигледно да се о христологији, односно пневматологији може говорити и у контексту осталих чланова Цркве, а да у исто време ова чињеница не ремети и богословски аспект сабрања Цркве око епископа као око Христа, о коме свети Игњатије такође говори. То би просто био још један христолошки и пневматолошки ниво у вишедимензионалним и вишезначним стварностима постојања Цркве. Ово питање бисмо могли проширити и на друге антрополошке димензије и запитати се да ли заједница у свештеном сабрању укида могућност појединачног односа са Богом унутар заједнице и мимо ње, да ли су многе плејаде Светих били чланови Црквене заједнице док су боравили и подвизавали се по пустињама и гудурама, да ли је Света Марија Египћанка била члан и део Цркве до момента примања Светога Причешћа, и да ли је након тога као део Цркве скончала свој подвиг? Такође, овде се појављује и недоумица, да ли се укидају појединачни односи са Богом у времену свете Литургије и да ли се нешто мења у нашим појединачним односима, као и у односима према осталим појединачним бићима творевине после светих Литургија?

Закључак

Имајући у виду све напред наведено, апстрахујући у крајњем случају сваку нејасноћу коју би Митрополит унео у богословску расправу и црквени живот својом тренутном непажњом, можемо закључити да је Митрополит отворио многа богословска питања, у којима се трага за значењем његових појмова као што су *љубав*, *заједница*, *истина*. Такође, можемо уочити његова инсистирања на животу као на догађају, односно на озбиљности дара живота кога Господ призива из небића. Једна од централних тема Митрополитових богословских тема је целовитост црквеног устројства, са указивањем на важност догађаја евхаристијског сабрања, односно на евхаристијску природу еклисиологије, са инсистирањем на будућим стварностима као на коначном откривењу

допуњује, рукопроизводи (име) благочестивог ипођакона у ђакона. Помолимо се, дакле, за њега, да дође на њега благодат Свесветог Духа.“

Истине која је Сам Господ Христос. С друге стране, на основу разматраних тема Митрополитовог богословља можемо закључити да су нека питања недовољно и површно разматрана, а да су се нека у међувремену отворила и појавила као нови захтев времена у коме живимо. Можда би човек попут најстаријих библијских праотаца имао времена да се позабави и осталим богословским изазовима. Изазовних тема је увек више него спремних и црквених одговора, а време живота ипак је везано за благодат коју Господ још није потпуно повукао из света, тако да и своја богословска истраживања морамо саобразити оном временском песку којим овај наш живот неумитно истиче. Морали бисмо много озбиљније прићи богословљу који је наш позив и заменити богословску теорију за богословље стања у овом историјском тренутку. Такође, морамо бити свесни да не постоји коначно и апсолутно богословље, оно ће бити бескрајно и у Будућем Веку, а камоли сада. Због тога Господ и говори ученицима: „Ја вам говорим земаљске ствари и ви не верујете. Шта би било када бих вам говорио о небеским стварима?“ (Јн. 3, 12).

Када је представљао темељне хришћанске истине, Митрополит је то чинио невероватно лако, једноставним језиком, дејствујући попут некаквог лекара који има намеру да постави не локалну, већ холистичку дијагнозу своме пацијенту. Радио је то предано и морамо признати да је његово богословље оријентисано ка аутентичним *стањима*, односно ка потреби за аутентичним начином постојања Цркве. Међутим, на другачијим нивоима умних уздизања, у ономе што је некада само наизглед академски приступ или академски начин разумевања, крила су се озбиљна искушења, примедбе, али некада и замке, будући да са свих страна академско богословље оперише сферама *значења*, али не обавезно и сферама *стања*. Има ту пуно онога што су Кападокијци називали *технологијом*, а не теологијом. У нашем времену, сведоци смо да позивање на свете Оце Цркве понајмање имплицира озбиљно бављење богословљем. Утолико *богословље значења* не треба да постоји само по себи. Ако превагне на уштрб начина постојања Цркве, богословље постаје умствени израз који је у једном тренутку исклигнуо из колосека живог искуства Истине црквеног живота. Због тога у савременом времену учачамо такву дистанцу између речи и дела, значења и стварности неуклопиве у значења, огољености и срозавања нашег реалног живота на ниво реалности живота овога света, и уопштено говорећи, учачамо раскорак између свега умствено идеалног и физички реалног. Митрополит је по том питању имао суд о Цркви као о реалности постојања, док су неки други аутори истицали и потребу за унутрашњом рецепцијом хришћанских истина од стране самих хришћана. Међутим, чини се да таква рецепција или није изгледна или не би била дугог века, будући да *богословље значења* представља на неки начин умне или спољашње богословске конструкте који би сада, силама самог човека, требало постати унутрашњи.

Библиографија

Athanasius Theolog (1971): „Contra Gentes“, у *Athanasius, Contra gentes and de incarnatione*, изд. Thomson, R. W., Oxford; Clarendon Press.

Basilius, Theol. (1968), De spiritu sancto, *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, 2. издање, приредио Pruche, B, серија Sources chrétiennes 17 bis, Paris: Cerf

Joannes, Damascenus, (1969): „Dialectica sive Capita philosophica“, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, том 1, приредио Kotter, B., Patristische Texte und Studien 7., Berlin: De Gruyter.

- Maximi, Confessoris (1863a): „Capita de substantia sen esentia et natura deque hypostasi et persona“, Jacques, Paul Migne *Patrologia Graeca 91*, Paris: Imprimerie Catholique.
- Nazianzenus, Gregorius Theol. (1963a), „De filio (orat. 29)“, у *Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden*, Düsseldorf – Patmos: изд. едиције Barbel, J. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963.
- Zizioulas, John (1985): *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Oxford : Darton Longman & Todd St Philip's Books.
- Zizioulas, John D. (2006): *Communion and Otherness - Further Studies in Personhood and The Church*, New York: T&T Clark
- Παλαδοπουλου, Στυλιανού (1977): *Πατρολογία Α'*, Αθήνα:
- Атанасије Александриски (2003): „Противу идола“, у *Противу идола – о очовечењу Бога Логоса*, превод С. Јакшић, Нови Сад: Беседа
- Ђаковац, Александар (2015): „Личност и/или природа: Осврт на Ларшеову критику митрополита Јована Зизијуласа“, у *Саборност* 9/2015, 57-81.
- Живковић, Ивица (2017): „О персонализму Јована Зизијуласа и Христа Јанараса“ у *Црквене студије* 14/2017, 747-759
- Зизиулас, Јован (2011): *Заједница и другост, даље студије о личности у Цркви*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије Поћаревачко -браничевске.
- Дамаскин, Јован (2006а): „Философска поглавља“, *Источник знања*, превео С. Јакшић, 4. издање, Београд – Никшић: Јасен.
- Ларше, Жан-Клод (2015), *Личност и природа*, Ниш: Центар за црквене студије.
- Свети Василије Велики (2008): *Шестоднев*, превод С. Јакшић, Нови Сад: Беседа.
- Λουδοβίκος, Νικόλαος (1992): *Η ευχαριστιακή οντολογία*, Αθήνα: Δομος .
- Чиновник, Архијерејског служења (2004): *Чиновник, Архијерејског служења*, Краљево: Манастир Жича.

Dragan Karan

**PASTORAL REFLECTION OF THE THEOLOGY
OF JOHN ZIZIOULAS THE METROPOLITAN OF PERGAMON**

The theological work of John Zizioulas the Metropolitan of Pergamon, according to his own words, is an extension of the theology of Father Georges Florovsky and his “neopatristic synthesis”. The main principle of the theology of the great Church Fathers is the testimony of faith of the Church and its authentic actualization which has for its goal the building up of the communal being of the Church. Any kind of a creative personal interpretation, based on the spirit of the times, for the purpose of the affirmation of theology, appears dangerous for the communal being of the Church. The concept of “personhood” and its interpretation by Metropolitan John Zizioulas represents a critical point which causes negative consequences in the field of church life, reflected, first of all, in everyday pastoral work.