

Владимир Цветковић

Универзитет у Београду

Институт за филозофију и друштвену теорију

e-mail: vladimir.cvetkovic@instifdt.bg.ac.rs

ДЕКОНСТРУКЦИЈА ЕПИСКОПОЦЕНТРИЗМА МИТРОПОЛИТА ЈОВАНА ЗИЗИУЛАСА ИЛИ ПРОЛОГОМЕНА ЗА ЈЕДНУ БУДУЋУ ПРАВОСЛАВНУ ЕКЛИСИОЛОГИЈУ*

Cyril Novorun, *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*, Eugen, OR:
Cascade Books 2017

Анстракт: Рад има за циљ да критички размотри значај и допринос књиге Кирила Говоруна Скеле Цркве. У раду је дат кратак, али колико је то могуће детаљан приказ Говоруновог дела и указано на еклисиолошке новине које књига доноси. Затим, фокус је померен на детаљнију анализу петог поглавља књиге посвећеног јерархији. Овде су размотрене филозофске поставке развоја појма јерархије, као и јерархијски модели које је Црква током своје историје усвојила. На крају, кроз призму предањских јерархијских модела, сагледане су савремене еклисиолошке поставке Јована Зизиуласа, и самог аутора књиге Кирила Говоруна.

Кључне речи: Црква, епископ, еклисиологија, Зизиулас, епископоцентризам, јерхија, тријадологија, Говорун

Увод

Пре тачно тридесет година, тада мало познати амерички политиколог Френсис Фукујама, својим радом *Крај историје* је објавио да је завршетком хладног рата и успостављањем једног униполарног света завршена историја идеолошких сукоба и да је капитализам успоставио себе као једини одрживи економски модел. Тај чланак, касније преточен у истоимену књигу,¹ Фукујама је донео светску славу, и истовремено најавио један нови период развоја капиталистичког система, који неспутан идеолошким супарништвом, строгом државном регулацијом и критичким преиспитивањем бива промовисан као највећа друштвена вредност и врхунац цивилизацијског развоја човечанства. Зато смо, како Славој Жижек запажа, невиђено пута у холивудским филмовима могли да видимо како би изгледао крај света, али никада нисмо могли видети како би изгледао крај капитализма.²

Само неколико година раније, мало познати грчки теолог Јован Зизиулас, својом књигом *Биће као заједница* ставио је тачку на дебат о природи Цркве вођену унутар православне еклисиологије, поистоветивши Цркву не само са евхаристијом, већ са

* Ова студија је реализована уз подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја, према Уговору о реализацији и финансирању научноистраживачког рада.

1 Fukuyama 1992.

2 Žižek 2015.

евхаристијским сабрањем којим началствује епископ.³ Зизиулас је наставио настојање свог учитеља и ментора Георгија Флоровског да у екуменском дијалогу, нарочито са протестантским црквама код којих је током историје епископска служба атрофирала, укаже на значај, конститутивност и неопходност ове службе за целокупно устројство Цркве. Такво становиште је Зизиуласу донело глобалну славу, посредно и митрополитску митру, и најавило један нови период доминације епископоцентричне православне еклисиологије, оправдане предањем ране Цркве, и посебно учењем Светог Игнатија Богоносца. Од тада на даље небројено пута смо могли да читамо о епископу као икони Христа, али је мало писано и говорено о начину преображавања ове началствујуће службе из владајуће у служећу, сходно Христовој заповести да старешине постану слугама, а највећи најмањим (Лука 22: 25–26).

Како Фукујамин хвалоспев либералној демократији и капитализму, тако и Зизиуласов хвалоспев јерархијској структури Цркве и епископоцентризму, или неки би рекли епископомонизму, су данас доведени у питање као владајуће парадигме, и то не само на теоријском плану кроз филозофску или богословску критику, већ и на егзистенцијалном плану. Као што преживљавање капитализма као економског система зависи од даље експлоатације постојећих, већ данас ограничених ресурса, директно доводи у питање опстанак планете и постојећег живота на њој, тако и инсистирање на постојећем јерархијском моделу Цркве заснованом по угледу на корпоративне структуре моћи директно доводи у питање даљи опстанак Цркве као једне, свете и саборне заједнице, јер угрожава управо њену јединственост, светост и саборност. За разлику од Фукујаме чије је дело одмах наишло на критике са идеолошко левих, анти-империјалистичких, религијских и геостратешких становишта, Зизиулас је чекао више од тридесет година да се понуди алтернатива његовом виђењу Цркве као првенствено јерархијске структуре.

Најозбиљнија критика Зизиуласовог становишта је дошла из пера Кирила Говоруна, професора теологије на Лојола Меримаунт универзитету у Лос Анђелесу, у књизи *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*, или *Скеле Цркве: према постструктуралној еклисиологији* објављеној 2017. године, која ће бити даље у нашем фокусу. Као архимандрит Московске патријаршије и црквени дипломата више од петнаест година, Говорун је слично Зизиуласу инсајдер. Такође, слично Зизиуласу који је митрополит непостојеће евхаристијске заједнице античког града Пергама, и Говорун је монах без манастира, односно архимандрит без старешинства над неком конкретном монашком заједницом. Зизиулас и Говорун су слични и по томе што служе или су служили не конкретним хришћанским заједницама, већ одређеним црквеним структурама моћи које се често своју еклисиологију заснивали на империјалној идеологији. Међутим, за разлику од Зизиуласа који је своју епископоцентричну еклисиологију прво у потпуности развио, па онда примио епископско достојанство, Говорун је провео дуги низ година као клирик и црквени дипломата Московске патријаршије, па је тек онда развио своју критику јерархијског устројства Цркве управо на том искуству.

У даљим редовима прво намеравам да дам кратак, али колико је то могуће детаљан приказ Говоруновог дела и покажем које су то еклисиолошке новине које Говорун доноси. Затим, фокусом на пето поглавље књиге посвећено јерархији желим да размотрим филозофске поставке за развој појма јерархије и јерархијске моделе које је Црква током своје историје усвојила. На крају, намера ми да кроз призму предањских јерархијских модела сагледам савремене еклисиолошке поставке како митрополита Јована Зизиуласа, тако и самог аутора књиге архимандрита Кирила Говоруна.

3 Zizioulas 1985.

Шта нам доносе *Скеле Цркве*?

Књига *Скеле Цркве* могу се сматрати и другим томом Говорунове еклисиолошке трилогије, које чине *Мета-еклисиологија: Хронике црквене свести (Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness)* објављена 2015. године и *Политичка православља (неправославности приморане Цркве)* објављена 2018. године. Књига се састоји од увода, седам поглавља, закључка и четири додатака. Књига је посвећена познатом британском академику и патрологу Андрју Лауту, Говоруновом ментору на докторским студијама на Универзитету у Дарму (Durham), што може да упути да је Говорун попут свог ментора баштиник критичко-историјске методологије у оквиру православног богословља. То се може и видети у Говоруновом подухвату да Цркви приђе у њеној конкретной историјској реалности и њене пројаве и елементе разматра у ширем историјском и друштвеном контексту.

Још у уводу Говорун износи своју главну тезу, која стоји и у самом наслову књиге, да је јерархијско устројство Цркве не представља конститутиван елемент Цркве, већ да се ради о скелама које потпомажу развој и раст Цркве, а не о природи и суштини Цркве (стр. 3). Говорун тврди да је јерархијска структура Цркве не само скела која потпомаже њен раст, те да је Црква може одбацити на свом историјском путу ако постане сметња за њен даљи раст или ако се замени за саму суштину Цркве, већ и да је супротна како тријадолошкој, тако и христолошкој природи Цркве. Јерархијска структура Цркве је у супротности са принципом једнакости који влада међу Лицима Свете Тројице, као и са самом поруком Оваплоћења, по којој Син Божији у свом кенотичком унижењу не само да постаје једнак људима, већ се оваплоћује као припадник најнижег друштвеног слоја (стр. 7–8).

Прво поглавље се састоји од четири потпоглавља у којима аутор указује на одређене поделе или границе које су исцртане у Цркви, и које су предмет интересовања и истраживања, али које нису стварне, већ су замишљене (стр. 11). Прво потпоглавље се бави разликама између Цркве као историјске појаве и Цркве као предмета вере и указује на одступања и несугласице која постоје између такозване еклисиологије „одозго“, која узима идеалистичко и теоријско становишта и еклисиологије „одоздо“, која полази од историјских и емпиријских чињеница (стр. 4). Друго потпоглавље носи наслов „Црква се свакога и Црква за неколицину“ и бави се вековном теолошком поделом на видљиву и невидљиву Цркву, која истовремено ствара и одржава поделу на стварну и идеалну Цркву (стр. 24). У трећем потпоглављу „Дуализам светог и профаног“, упоређујући становиште о светом и профаном простору који се може наћи у древном јудаизму и римским религијама са ранохришћанских становиштем о светости људи, а не простора, аутор закључује да је постконстантиновско хришћанство попримило и пренело осећај за свето и на храмове као освећене просторе (стр. 39). Четврто потпоглавље увода, које носи назив „Црква општа и појединачна“, указује на двојако схватање Цркве, као конкретне заједнице у новозаветном контексту, и као конкретне заједнице која се поистовећује са заједничком природом Цркве, при чему најчешће долази до бркања административних функција са црквеном природом (стр. 45). Говорун сматра да увођење јерархијског модела не само да је утицало на поделу унутар самих хришћанских заједница на свештенство и лаике, и потчињеност других првима, већ је увело и јерархијску надређеност одређених хришћанских заједница, историјски поистовећеним са митрополијама, архиепископијама, егзархатима и патријаршијама и црквеним монархијама над осталим заједницама (стр. 45–46).

У другом поглављу под насловом „Зидови подела: територија и администрација“, Говорун анализира просторну подељеност најстарије очуване домаће цркве у Дура Еуроπος (Сирија) из 3. века, показујући на основу овог примера како је римски

јерерхијски модел организације у хришћанским заједницама 3. века преузео примат над моделом хоризонталне умрежености који је красио апостолска времена (стр. 59). Тај модел је у каснијим вековима водио преображају хришћанских заједница у диоцезалне, митрополијске, патријаршијске и монархијске организационе облике.

У трећем поглављу, које носи наслов „Ровови: сувереност“, аутор показује како се је хришћанство, рођено са сличним осећањем универзалности и непролазности који је делила и римска империја, често служило идеологијом и динамиком експанзије коју је имао и Рим (стр. 75). Као производи вековних експанзија стварале су се „канонске територије“, које су помагале живот и мисију Цркве, али су се претварале у своју супротност ако су виђене као светиње и циљ саме себима (стр. 86).

Четврто поглавље под насловом „Упоришта: аутокефалија“, дефинише аутономије као самосталне и самоуправне јединице Цркве и прати њихов настанак у перспективи канонског права и државне организације. Уз то се аутор усредсређује на појединачне случајеве разматрајући историјски настанак бугарске (у два наврата), српске, грчке, украјинске аутокефалије, као и потенцијалне аутокефалије Православне цркве у Америци (Orthodox Church in America – ОСА). На тренутак ћемо прескочити пето поглавље са насловом „Пирамиде: првенство“, јер ће касније бити у ближем фокусу нашег разматрања.

Шесто поглавље носи назив „Слојеви: службе“ и прати настанак служби у Цркви, затим њихову трансформацију из служби у јерархију, односно начина монополизације и концентрације дарова у епископској служби и даљих подела на свештенство и лаике (стр. 154).

Последње седмо поглавље, као што сам наслов „Међе: границе Цркве“ каже, испитује где се налазе границе Цркве и шта их одређује. Аутор указује на две врста граница, на канонске границе Цркве и границе спасења које могу да се протегну и ван канонских граница Цркве. На основу ове поделе аутор разликује између ексклузивистичког становишта које неке цркве заступају, и инклузивног становишта које заступају неке друге цркве (стр. 166). По првом становишту границе спасења се поклапају са канонским границама дотичне цркве, и ван њих је еклисијална пустош. Друго становиште дозвољава да Дух Свети делује ван канонских граница те цркве те се остале цркве сматрају такође простором спасења, али са умањеном еклисијалном пуноћом.

У закључку Говорун понавља да је циљ књиге био да направи разлику између природе Цркве и њене структуре, сматрајући да структура Цркве не само да није једнака природи Цркве, већ се не може ни са природним карактеристикама Цркве (стр. 182). По аутору природу Цркве сачињавају црквена заједница, Свете Тајне и њихово чинодејствовање, али и светотајинско, пастирско и административно руковођење, које се пројављивало кроз различите службе, као што су апостолска, свештеничка или епископска. Структуре Цркве се могу поистоветити са епископством као административном службом, канонским територијама, јурисдикцијама, аутокефалијама, које имају једино смисла док су у сагласју са, а не против природе саме Цркве (стр. 183).

На крају књиге Говорун даје и четири додатка и то диоцезијалну структуру Римског царства у четвртм веку која је послужила као модел за организацију пост-константиновске Цркве (додатак 1). У додацима два, три и четири аутор нуди листу владара европских, блискоисточних и средњоисточних царстава и краљевстава, у којима се хришћанство практиковало као религија, од настанка хришћанстава па до пада источног Римског царства (1953) (додатак 2), као и листе цариградских (константинопољских) епископа од почетка трећег века до данас (додатак 3) и римских папа од шесте деценије првог века па до данашњег дана (додатак 4).

Тријадолошки и еклисиолошки монархизам: Говорун против Зизиуласа

Као што је горе поменуто, у даљем фокусу овог рада, после генералног приказа, биће пето поглавље ове књиге које се бави јерархијом. Наслов поглавља „Пирамиде”, осликава заправо стање у коме су се цркве нашле пошто су оделиле једне од других своје територија и своје администрација, затим се оградили рововима сопствене суверености, а онда утврдиле те структуре уз помоћ појма аутокефалије. Када се тај процес завршио према споља, према Говоруну, потребно је било да се он уреди и изнутра и за то је искоришћен неоплатонистички концепт јерархије. Пошто јерархијска структура има пирамидални облик, онда је логично претпоставити да она служба, или она личност која се налази на врху те пирамиде има првенство или власт над осталим службама или личностима. Зато се у другом делу наслова (поред „пирамиде”) помиње и „првенство”.

Ово поглавље донекле прати аргументацију коју је Говорун изнео на другом месту, покушавајући да одговори на питање да ли првенство припада природи Цркве.⁴ У оба рада Говорун излаже своју позицију супротстављајући је позицији горепоменутог митрополита Јована Зизиуласа. Ово је једино место у књизи, ако изоставимо закључак, у коме се донекле понављају у овом поглављу развијени аргументи, на коме Говорун директно критикује еклисиологију Јована Зизиуласа. Говорун укратко рекапитулира Зизиуласово становиште и износи у чему је проблем са Зизиуласовом еклисиологијом.

Према Говоруну, на темељу првенства на локалном или месном нивоу, које се читава у првенству епископа над осталим свештенослужитељским службама (за које се претпоставља да је неупитно), као и првенства на регионалном или помесном нивоу, које се огледа у првенству патријараха, архиепископа и митрополита аутокефалних или аутономних цркава, митрополит Зизиулас заговара и првенство на општем или васељенском нивоу, које може да се тумачи или као првенство папе (као у првом миленијуму), или као од неких схваћено првенство цариградског патријарха у Православној цркви данас (стр. 130). Говорун не доводи ову тезу у питање већ објашњава начин на који Зизиулас долази до своје позиције да нужност првенства на свим еклисијалним нивоима потиче из саме природе Цркве.

Прво, филозофски проблем односа између једног и многих, Зизиулас представља као однос првенства једног над многим, замењујући једног са првим. Друго, Зизиулас уводи у расправу тријадологију, изводећи из чињенице да Бог Отац рађа Сина и происходи Светог Духа његову монархију, односно првенство. Треће, Зизиулас тријадолошки модел првенства Оца над осталим личностима Свете Тројице, примењује на саму Цркву, поистовећујући првог у Светој Тројици, тј. Бога Оца са првим у евхаристијској заједници (стр. 131).

Говорун износи даље могуће приговоре на Зизиуласове хипотезе. Прво, да би „један” из дијалектичког пара „један – многи“ могао уопште да се изједначи са „првим”, он мора да по Говоруну, и Андреју Шишкову⁵ кога Говорун прати, бар у еклисиолошком смислу да буде извор многим. Друго, Говорун сматра да идеја првенства Бога Оца угрожава принцип једнакости у Светој Тројици, и да је у супротности са самим Зизиуласовим становиштем да првенство у Светој Тројици не треба имати нити природа, нити личност. Коначно, Говорун наводи да ако би и применили наводно принцип првенства унутар саме Свете Тројице на универзалну еклисиолошку раван, онда би цркву насталу у Јерусалиму силаском Светог Духа на апостоле на празник Педесетнице, требало

4 Hovorun 2016.

5 Shiskov 2014, 214.

сматрати мајком црквом свим осталим црквама, што није случај нити у источном, нити у западном хришћанству (стр. 131).

Пошто је само питање првенства везано за појам јерархије Говорун даље износи да појам јерархије није постојао у апостолској Цркви и да је уведен с краја четвртог века од Амброзијастера и додатно утврђен од псеудо Дионисија Ареопагита крајем петог и почетком шестог века (стр. 132). Пошто је сам појам јерархије Дионисије Ареопагит преузео из филозофске традиције свога времена, Говорун се даље упушта у објашњење три појма јерархије, платонистичког, аристотеловског и неоплатонистичког (стр. 133-143).

Говорун се донекле наслања на Дмитри Бирјукова, који разматрајући појам учешћа или партиципације (који је директно повезан са појмом јерархије), указује на три модела партиципације која постоје у позној античкој филозофској мисли: платонистички, који дозвољава постојање разлика у природи или суштини између оних стварности у којима се партиципира и оних које партиципирају, аристотеловски, који дозвољава могућност партиципације само међу бићима која имају исту природу или суштину, и неоплатонистички који је комбинација ова два модела.⁶

Пошто нема места за детаљно понављање аргументације Бирјукова и Говоруна, само ћемо укратко изнети главне карактеристике ова три модела. Према платонистичком разумевању партиципације постоји партиципација објеката физичког света у идејама. Тако нпр. цртеж куће, макета куће, права кућа и идеја куће имају различите онтолошке природе и међусобно стоје у јерархијском односу, тако да је идеја куће на врху јерархије, па затим иде права кућа као слика те идеје, и на крају макета или цртеж, као слика слике идеје или сенка идеје. У аристотелизму се успоставља модел јерархије само између онтолошки истих стварности. Тако различите индивидуе попут Јована, Марије и Петра припадају заједничкој људској врсти која са осталим животињама или биљкама припада роду живих бића. Јерархија је постављена тако да су најопштији или најуниверзалнији појмови, попут тварности, рационалности или самог бића налазе на врху јерархијске лествице, а индивидуе, попут Петра или Марије, и њихове појединачне особине, нпр. и њихова разроокост или благоречивост, на самом дну ове лествице.

Када објашњава неоплатистички модел јерархије, поред тога што истиче да он настаје као производ претходна два модела, Говорун упућује на Проклово становиште по коме еманацијама из Једног настају читави блокови бића (Биће, Живот, Ум, Душа) који унутар себе имају интерну јерархију учешћа (стр. 137). Затим Говорун описује како Дионисије следи Прокла по том питању усвајајући његов јерархијски модел, и на крају закључује да такав Дионисијев модел противуречи самој природи Цркве (стр. 141). Говорун се позива на Халкидонску формулу о непроменљивости људске и божанске природе у Христу и примењује је на Цркву, у намери да покаже да ако је јерархија уведене у Цркву, почев од петог века онда она не припада самој природи Цркве, јер да припада природи Цркве, онда би Црква морала да промени своју природу, што није могуће јер је природа Цркве будући упућена на природу Христа је непроменљива. Затим, Говорун понавља своју основну тезу да јерархија, као и остали историјски елементи које разматра у другим поглављима, не представља природу Цркве, већ пре производ историјских околности. На крају Говорун закључује да постоје две врсте јерархије, јерархија међу црквама, и јерархија унутар цркава, и по њему православна традиција сматра прву корисном, али не и светом, а другу сматра и светом, док западна традиција сматра обе ове јерархије светима (стр. 144).

6 Biriukov 2014; Biriukov 2015, 75–76.

Иако цело поглавље доноси доста нових и занимљивих запажања и увида, оно што фали је разрада Дионисијеве позиције коју Говорун до одређене мере излаже, а затим једним логичким скоком са неоплатонистичког модела који Дионисије усваја на историјску одсуство тог модела пре њега, као да прекида своје истраживање консеквенци које овакав модел има. Говорун је донекле сличан Зизиуласу у својој аргументацији. Док тријадолошки модел, који по њему карактерише монархију Бога Оца, и јерархију у Светој Тројици Зизиулас пресликава на јерархију у Цркви, Говорун посежући на за тријадологијом већ за христологијом, изједначава непроменљиве природе Христа са непроменљивом природом Цркве. У првом случају Црква бива утемељена на принципу монархије Оца, а у другом случају на непроменљивости Христових природа. Оба ова постулата имају своје место у хришћанској богословској традицији, али узете као основе за две супротстављене визије еклисиологије стварају представу о инхерентној супротстављености тријадологије христологији. У наредним редовима намеравам да наставим где је Говорун стао и да покажем које би биле консеквенце пуне примене неоплатонистичког моделе јерархије и партиципације усвојеног од стране Дионисија на еклисиологију.

Да ли је филозофски појам јерархије кукавичије јаје у гнезду Цркве?

Поменуто је да је неоплатонистички, и посебно Проклов, модел партиципације настао као комбинација ова два модела, међутим није имплицитно речено шта овај модел конкретно комбинује. У намери да помири Платона са Аристотелом, Прокло узима из платонизма могућност да различите онтолошке природе стоје међусобно у јерархијском односу, комбинујући га са аристотеловским моделом јерархије онтолошко истих стварности. Тако на врху прокловске јерархије имамо Једно у коме ништа не учествује, затим слој стварности, који се састоји од Бића, Живота, Ума до Душе и Природе, и које су истовремено партиципативне од стране нижих слојева и партиципирајуће у вишим слојевима осим у Једном, до тварног света у коме ништа не учествује односно партиципира, а сам партиципира у вишим реалностима. На основу ових карактеристика сва бића би могла да се поделе три категорије: непартиципативна, партиципативна и партиципирајућа. Дијалектички пар „непартиципативна” – „партиципативна” се односи на бића различите суштине или природе, док се пар „партиципативна” – „партиципирајућа” односи на бића исте природе или суштине.⁷

Дионисије Ареопагит усваја Проклов јерархијски модел са свим његовим детаљима у свом делу *О божанственим именима*, а затим га додатно разрађује и примењује на духовну и еклисијалну сферу у своје две књиге *Небеска јерархија* и *Црквена јерархија*. Слично неоплатонистичкој концепцији јерархије и у Дионисијевој јерархији нижи слојеви бића, односно служби пресликавају више слојеве. Попут Прокловог Једног које еманира на ниже нивое јерархије, тако и хришћански Бог преноси „божанске зраке” на ниже јерархије, било небеске било црквене. Сваки виши ниво садржи све особине нижег, а сваки нижи ниво партиципира у вишем, осим у случају највишег нивоа који је ван односа партиципације. Дионисије поставља Бога на највиши ниво, и придаје му особине како Прокловог Једног, које као највиши ниво остаје непартиципативно, тако и Бића које је одмах испод Једног и највиши је партиципативни ниво. Тако према Дионисију ништа не партиципира у над-суштаственом животу Свете Тројице, док су Божија происхођења или дејства, попут Бића, Добра, Живота или Мудрости партиципативна.⁸

7 Biriukov 2015, 87.

8 Dionisius, *DN* 12.4.

На први поглед изгледа да је овакво учење прихватљиво са становишта православне тријадологије. Сходно учењу Светог Василија Великог изнетог у писму Светом Амфилохију Иконијском, по коме Бога можемо сазнати на основу његових дејстава док је само Божије суштина несазнатљива,⁹ можемо могућност сазнања поистоветити са могућношћу учествовања. Онда би ти значило да несазнајна Божанска суштина остаје заувек непартиципативна, док су сазнатљиве Божије енергије или дејства партиципативна. Овакво тумачење дионисијевске унутар-Божанске јерархије је двоструко проблематично. Прво, сама подела Бога на непартиципативан и партиципативан део је вештачка, и чини везу између божанске суштине и божанских дејстава не само једносмерном и неповратном, јер божанска суштина бива непартиципативна за све ниже облике стварности у односу на њу, већ божанску суштину (као неоплатонистичко Једно) чини једином постојећом стварношћу затвореном у себе. Још Платиновим учењем од „двоструком дејству”, еманације Једног описане су као спољашње последице или нуспојаве унутрашњег дејства Једног, сличне отисцима људских стопала на мокром песку које су нуспродукт дејства ходања.¹⁰ Оваква аналогија између хришћанског Бога и неоплатонистичког Једног, доводи у питање стваралачку моћ и дејство Бога, јер не постоји ни замисао о свету као нечем ван себе, а камоли стваралачки акт.

Друго, подела на непартиципативни и партиципативни део Бога пренебрегава божанску слободу, јер иако овом поделом унутар Божијег бића, божанска суштина односно над-сушттаствени живот и даље остају трансцендентни и тиме донекле слободни у односу на ниже слојеве Божијег бића, Божија происхођења или дејства као делови затворене јерархијске структуре, нису више изрази божанске воље или намере, већ нежељене последице унутар-божанског живота.

Међутим, за овако стриктну примену јерархијских односа између Једног, Ума и Душе које владају у неоплатонизму на Дионисијево разумевање Тројичног Бога тешко је наћи оправдање у самом тексту *Божанских имена*. Стога неки научници, попут Велентине Измирлиеве, тврде да је Тројични Бог слободан од било каквих онтолошких јерархијских разлика, те сматрају његову јерархију „изразито нејерархијском“, тј. ограниченом на манифестације Бога у својим створењима.¹¹ Други, попут Чарлса Стенга, тврде да због недостатка аналогије, односно сличности између Бога и установљеног поретка бића односно служби, постоји ограничена способност јерархије да преноси божанску благодат.¹² Управо због могућности различитог читање Дионисијево јерархијске структуре окренућемо се на тренутак Светом Максиму Исповеднику и погледати сличан проблем јерархијске структуре, не на тројичном, већ на христолошком новоу.

Према Максиму, Логос Божији је друго Лице Свете Тројице, док су логоси бића његове замисли, или воље о творевини. Ерик Перл сматра да за Максима сви логоси бића партиципирају у Логосу Божијем, те на основу тога изводи закључак да су Логос Божији и логоси бића као изрази Божије воље исте природе, те да будући у Логосу Божијем учествују сви логоси, он уједно представља најопштију реалност.¹³ Тако Перл описује јерархију са Божијим Логосом на врху пирамиде, која се даље аристотеловски грана на логосе родова, логосе врсти све до логоса појединачних људских бића. Ова јерархија је иманентна јерархија, или јерархија аристотеловског типа јер су сви елементи унутар јерархијске структуре исте онтолошке природе.

9 Basilus, *Epistula* 234.

10 Emilsson 2007, 22–68.

11 Izmirlijeva 2008, 41.

12 Stang 2012, 114–115.

13 Perl 1991, 169–170.

Супротно Перлу, Торстејн Толефсен сматра да логоси као божанске воље о творевини нису исто што и Бог по себи, и да би могли имати исти статус као и беспочетна дела Божија, у којима може творевина да партиципира.¹⁴ За разлику од Дионисија који Биће, Добро, Живот или Мудрост сматра божанским происхођењима или дејствима, који остају део Бога, Максим их одваја од Бога, проглашавају их беспочетним делима Божијим, од којих се Божија творевина разликује тиме што има почетак свог настанка. Пошто Толефсен сматра да је Логос Божији онтолошки другачије природе од логоса бића, онда он одриче и могућност да логоси бића партиципирају у Логосу Божијем. Овде се онда ради чиме о неоплатонистичком типу јерархије, у којој је Логос Божији који стоји на врху пирамиде непартиципативна реалност, док су логоси свих општости и индивидуалних бића структурирани даље по аристотеловском принципу, по коме логоси појединачних бића учествују у логосима врсти, родова и најопштијих суштина.

Текстуалном анализа других места из Максимовог великог опуса, у којима се Исповедник бави природом Логоса Божијег, може се ипак закључити да је Логос Божији партиципативна реалност, тј. да у њему учествују логоси бића. Међутим, по мом мишљењу, стриктна примена аристотеловског принципа заснивања јерархија коју Перл спроводи није адекватна из најмање два разлога. Прво, уколико се Логос Божији налази на самом врху аристотеловске јерархијске пирамиде, као неко у коме сви логоси бића учествују, онда он мора истовремено бити и најопштија реалност. Друго, што донекле излази из првог, логоси појединачних бића, који по природи учествују у логосима одређених врста и родова, опет по аутоматизму учествују у Логосу бића. Ако и претпоставимо следећи Перла да је овако нешто могуће јер сви логоси бића учествују по природи у Логосу Божијем као његове воље и замисли, онда би сличан принцип важио и између логоса бића, као партиципативног принципа и самих тих бића, као партиципирајућег принципа. Према томе, појединачна бића по природи учествују у одређеним врстама или родовима (нпр. Јован је и човек и истовремено је живо биће) без доношења одлуке о саображавању њихових појединачних логоса општим логосима. Пошто појединачна бића по аутоматизму учествују у општостима, онда би она по аутоматизму учествовала и у Логосу Божјем, тј. самом Христу. Овај аутоматизам учешћа у Логосу би онда чинио да сам процес спасења, као производ природе а не воље, буде неизбежан, што није случај. Према томе, иако је Логос Божији по мом мишљењу партиципативна реалност, Он није у исто време највећа општост.

Управо је Толефсен, желећи да избегне поистовећивање Логоса Божијег са највишом општошћу, а самим тим и да избегне да учешће нижих нивоа бића у Логосу Божијем буде нужно, прогласио Логос Божији непартиципативном стварношћу. Међутим, тиме се само вратио на прокловски модел. По мом мишљењу Логос Божији јесте партиципативна реалност, и то на три нивоа, или у три сукцесивне историјске фазе: кроз партиципацију логоса бића у њему до Христовог оваплоћења, кроз причешћивање верних Његовим телом и крвљу у Светој Тајни Евхаристије до његовог другог доласка, и кроз учешће, односно идентитет са Христом по подобију у Царству небеском, што сам на једном другом месту и показао.¹⁵

Пошто може да се донекле наслути које проблеме носи стриктна примена аристотеловског и неоплатонистичког концепта јерархије на тријадологију и христологију Дионисија Ареопажита и Максима Исповедника наш даљи фокус ће бити на примени ових модела на еклисијалну јерархију.

14 Tollefsen 2008, 166.

15 Cvetković 2019.

Аналогија бића и служби: Еклисијална јерархија у огледалу христологије

Горе је поменута Говорунова опсервација да се у православној традицији јерархија унутар саме цркве сматра светом, док се јерархија између цркава сматра само корисном, те ће се даље разматрање тицати само овог првог. Уколико би пренели горепоменути модел јерархије бића на јерархију црквених служби добили бисмо два различита разумевања епископске односно архијерејске службе, као највишег принципа црквене јерархије. Према првом разумевању, заснованом на аристотеловском моделу партиципације односно јерархије коју предлаже Перл, служба архијереја би садржала све ниже јерархијске службе, које у њој учествују, али би опет стајала у самом ланцу служби. Пошто је божанска реалност онтолошки другачија од црквене јерархије немогуће је у оквиру овог модела повезати таксономију црквених служби са божанским принципом, осим уколико се архијереј, не у симболичком већ у суштинском смислу не би поистоветио са Христом. Друго решење је применити неоплатонистичку јерархију коју Толефсен заговара, и самог архијереја прогласити непартиципативним принципом у оквиру црквених служби. То решење заступа Дионисије Ареопагит, јер за њега јерарх односно архијереј стоји ван јерархије и он прво прима у себе пуноћу божанске светлости, и бивајући потпуно испуњен њом, он је тек онда даље раздељује односно преноси на целу јерархију. Божанска светлост се према Дионисију преноси преко „светих дарова“, тј. тела и крви Христове кроз Евхаристију и то представља „општи поредак и хармонично устројство божанске стварности“.¹⁶ Архијереј постаје начело и извор саме свештене јерархије, и стојећи ван ње поседује пуноћу божанске светлости. Овај модел је такође упутан за тумачење епископоцентричне еклисиологије митрополита Јована Зизиуласа.

Зизиуласово еклисиолошко становиште које промовише принцип првенства како унутар цркве тако и међу црквама, се заснива, као што је горе поменуто, на три елемента. Први је представљање јерархијског модела Цркве кроз дијалектички пар „један – многи“. На први поглед изгледа да првенство архијерејске службе стоји у јерархијском ланцу претходних служби, јер се та служба онтолошки не разликује од нижих служби, посебно не од презвитерске, те сходно аристотеловском принципу јерархијског устројства она је прва. Међутим, изгледа да такво првенство није оно што је на уму имао митрополит Зизиулас. То се рецимо може приметити из изјава Патријарха цариградског Вартоломеја, који себе не сматра само „првим“ по части међу једнакима, већ своје првенство над осталим православним црквама, осим три средњовековне патријаршије (Александрија, Антиохија и Јерусалим) изводи из чињеница да је његова црква извор осталим црквама, те да он мора да има посебну власт и одговорност која из те историјске улоге проистиче. Према томе, ако је у еклисиолошком смислу та служба, односно црква, извор другим службама или црквама, онда она поседује сву пуноћу светости или благодати, а не само део светости и благодати, иако највећи, који би могао да јој припадне у оквиру свештене јерархије.

Друго, да би оправдао овакав модел јерархијског устројства по коме је први извор многим, Зизиулас уводи у расправу тријадологију, наглашавајући да је Бог Отац извор како Сина, тако и Светог Духа. За Зизиуласа Бог Отац као принцип и начело Свете Тројице, представља гарант јединства и једности више божанских личности. Слично томе за Зизиуласа архијереј или епископ је гарант једности и јединствености многих служби на локалном нивоу, митрополит или патријарх је гарант једности и јединствености цркава унутар једне помесне цркве, док је гарант јединства и једности свих православних цркава васељенски патријарх (од раздвајања са римском црквом).

¹⁶ Dionisius, *EH*. III, 3.14. Ivanović 2011, 31.

Треће, Зизиулас из постулата да је Бог Отац начело и извор Свете Тројице и изводи његово првенство над осталим личностима Свете Тројице, чиме уводи јерархијски модел у Свету Тројицу. Монархија Бога Оца на Тројичном плану онда служи за оправдање историјски већ развијеног монархијског епископата на еклисијалном плану. Међутим, док монархија Оца у Светој Тројици не подразумева субординацију, већ само првенство међу једнаким личностима Свете Тројице, то се не би могло рећи за монархију архијереја. Протојереј је први међу једнаким јерејима а не архијереј, јер архијереј стоји ван јерархије. Оно што по Зизиуласу важи за јерархију служби, важи и за јерархију цркава, те субординација која постоји на месном нивоу се пресликава на васељенски или општи ниво, те васељенском патријарху даје власт над целом православном црквом, сличну оној коју папа има над римокатоличком црквом.

Остаје питање да ли је Зизиулас у развоју своје епископоцентричне еклисиологије кренуо од конкретних историјских околности, у којима епископске и патријаршијске службе стоје на врху пирамиде црквених јерархија, па је онда оправдање за тај модел покушао да пронађе у тријадологији и христологији; или је пак развијајући своју теологију личности, као основну премису поставио да личност Бога Оца буде принцип и извор божанских личности и суштине, па даље Очев монархизам и првенство дословно пресликао на еклисијолошки ниво. И у једном и у другом случају, његово тумачење монархијске улоге Оца у Светој Тројици је далеко од тога да буде опште прихваћено, што у другом кораку доводи у питање и његову епископоцентричну еклисиологију. Додатна тешкоћа свему томе је да многи доводе у питање оправданост примене аналогije између односа божанских личности у Светој Тројици и односа служби унутар локалне цркве, као и односа месних и помесних цркава унутар васељенског православља.

Уколико бисмо ипак хтели да представимо црквени поредак као одраз божанске стварности, онда то не би подразумевало јерархијско устројство Цркве пошто нема доказа за постојање јерархијског односа у Светој Тројици, нити за партиципацију нижих слојева у вишим у некој божанској реалности, па самим тим ни у црквеној реалности. Као што је Отац први међу једнаким божанским личностима, тако би архијереј био само протојереј, тј. први међу једнаким јерејима, као што је то била историјска реалност пре увођења монархијског епископата. Друге црквене службе попут пророчке, учитељске, исцелитељске, укључујући ту и ђаконску не би биле у јерархијском односу, већ би уживале једнакост пред Христом, јер је он у свима њима на делу.

За разлику од Зизиуласа, који јерархијско устројство Цркве и епископоцентризам, гради тријадолошки на монархији односно једноначалију Бога Оца као јединог принципа или начела унутар Свете Тројице, и христолошки на улози Христа као установитеља Цркве,¹⁷ Говорун увођење јерархијског модела у Цркву и напуштање хришћанског егалитаризма види као историјску неминовност да би се одговорило на питање укључивања и искључивања чланова из заједнице, направила равнотежа између интегритета заједнице и различитих дарова Духа Светог и одржала веза између нарастајућих заједница (стр. 8). У том погледу Говорун нема претензију да еклисијалну реалност структурира према једном одомаћеном, али и даље хришћанској Цркви страном неоплатонистичком обрасцу. Према томе Говорунов приступ је прагматички, јер све оне елементе који су уведени у Цркву да би поспешили њен раст и развој, попут канонске територије, аутономије, јерархије, не сматра природом саме Цркве, већ како то сам наслов књиге каже, скелама Цркве, те и њихов нестанак са историјске сцене, када они престану да служе својој сврси, не сматра неким великим губитком. У сваком случају Говорун својим књигом отвара врата за једну нову православну еклисиологију, а самим тим и теологију, која критички промишљајући улогу Цркве између историје и Царства небеског, води Божију творевину ка спасењу.

17 Zizioulas 1985, 140.

Литература

Basilus, *Epistula* 234, in: Y. Courtonne (ed.), *Saint Basile. Lettres*, Paris: Les Belles Lettres, vol. 2, 1961.

Biriukov, Dmitry (2014). "Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Maximus the Confessor, John of Damascus, and the Palamites," *Scrinium* 10, 281–304;

Biriukov, Dmitry (2015). "Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Gregory of Nyssa and Dionysius the Areopagite," in: Mikonja Knežević, *The Ways of Byzantine Philosophy*, Alhambra, CA: Sebastian Press, 71–88.

Cvetković, Vladimir (2019). 'Maximus the Confessor's View on Participation Reconsidered', in: Daniel Haynes (ed.), *A Saint for East and West: Maximus the Confessor's Contribution to Eastern and Western Christian Theology*, Eugene, Oregon: Cascade Books, 231–244.

Dionisius Areopagita, *De Divinis Nominibus (=DN)*, in: Beate Regina Suchla (ed), *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus*, vol. 1, Berlin: De Gruyter 1990.

Dionisius Areopagita, *De Ecclesiastica Hierarchia (=EH)*, in: Günter Heil and Adolf M. Ritter (eds.), *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*, vol. 2, Berlin: De Gruyter 1991.

Emilsson, Eyjólfur Kjalar (2007). *Plotinus on Intellect*, Oxford: Oxford University Press.

Fukuyama, Francis (1992). *The End of History and the Last Man*, Free Press.

Hovorun, Cyril (2016). 'Does Primacy Belong to the Nature of the Church?', in: John Chrystavgis (eds.), *The Primacy of the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, vol. 2, Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press, 511–530.

Hovorun, Cyril (2017). *Scaffolds of the Church*, Eugene, OR: Cascade Books.

Ivanović, Filip (2011). 'The ecclesiology of Dionysius the Areopagite', *International journal for the Study of the Christian Church* 11/1, 27–44.

Izmirlieva, Valentina (2008). *All the Names of the Lord*, Chicago: University of Chicago Press.

Perl, Eric D. (1991). *Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus the Confessor*, (PhD. diss.), Yale University.

Shiskov, Andrey (2014). 'Metropolitan John Zizioulas on Primacy in the Church', *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 104, 205–219.

Stang, Charles (2012). "The Beginning and End of All Hierarchy," in: Zachary Guiliano and Charles Stang (eds.), *The Open Body: Essays in Anglican Ecclesiology*, New York: Peter Lang, 103–127.

Tollefsen, Torstein Theodore (2008). *Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford University Press.

Zizioulas, John N. (1985). *Being as Communion*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.

Žižek, Slavoj (2015). *Trouble in Paradise: From the End of History to the End of Capitalism*, Melville House.

Vladimir Cvetković

**DECONSTRUCTION OF METROPOLITAN JOHN ZIZIOULAS'
EPISCOPOCENTRISM OR A PROLOGOMENA TO A FUTURE ORTHODOX
ECCLESIOLOGY**

The paper aims to critically assess the significance and contribution of the monograph *Scaffolds of the Church* authored by Cyril Hovorun. The paper offers a short, but as detailed as possible presentation of Hovorun's book and points out to the ecclesiological novelties that this book brings. Then, the focus is shifted to a more detailed analysis of the fifth chapter of the book dedicated to the notion of hierarchy. Here is considered the philosophical settings in which the concept of hierarchy have been developed, as well as the hierarchical models that the Church has adopted throughout its history. Finally, contemporary ecclesiological teachings exposed by both Metropolitan John N. Zizioulas and the author of the book, Archimandrite Cyril Hovorun have been discussed through the prism of traditional hierarchical models.