



УДК 271.2-1 Јован, пергамски митрополит(049.2)

271.2-1 Ларше Ж.-К.(049.2)

DOI: 10.5937/sabornost9-9771

Оригинални научни рад

Александар Ђаковац*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Личност и/или природа: Осврт на Ларшеову критику митрополита Јована Зизијуласа

Abstract: Ларше личност изједначава са индивидуом и ту леже корени његовог неразумевања Зизијуласа. Он не успева да схвати личност као име за однос, остајући тако у границама класичне схоластичке мисли. С друге стране, он природу схвата као неку врсту реално засебног и независног ентитета у коме личности партиципирају. Пошто Св. оци, на које Ларше стално апелује, на многим местима изричу тврдње које су у директној супротности са Ларшеовим мишљењем, он је принуђен да их тумачи натегнуто и ван контекста, износећи противречне тврдње, како смо на више места показали.

Key words: природа, личност, ЖанКлод Ларше, Јован Зизијулас, Христо Јанарас, православна теологија, персонализам, релациона онтологија.

Недавно се појавио превод на српски језик књиге теолога ЖанКлода Ларшеа под називом „Личност и природа: Православна критика персоналистичких теорија Христа Јанараса и Јована Зизијуласа“.¹ Већ сам на-

* aleksandar.djakovac@gmail.com

¹ Издавач превода књиге на српском језику је *Међународни центар за православне студије* из Ниша. Нажалост, веома лош превод, често сасвим неразумљив, а често и потпуно погрешан, умногоме отежава праћење текста. Ако се и занемаре, за установу која преферира да се назове академском, недопустиви пропусти да се чувени теолог Етјен Жилсон наводи као „Глисон“ (Ларше, 2015, 10), да се познати грчки теолог Ставрос Јагазаглу именује као „Yankazoglu“ (Ларше, 2015, 16, нап. 28), да је Пол Тилих постао „Тилиш“, Дитрих Бонхефер „Бонхефер“, а Емануел Левинас „Левијан“ (Ларше, 2015, 163), остаје готово непремостива препрека да се разумеју искази попут: „сексуално неопажане за Фројда“ (Ларше, 2015, 22), или тврдња да је „ипостас суштина са својим наречјима“ (Ларше, 2015, 70) и мноштво сличних. Укратко, превод је препун грешака, повремено сасвим неразумљив, тако да је његово коментарисање захтевало редовно консултовање изворника. Ипак, ради српских читалаца, сва позивања односе се на српски превод дела, одакле су, у њиховом написаном облику, преузети и цитати, осим када су материјално нетачни. Да не спомињемо потпуно одсуство познавања српске теолошке терминологије, па је тако постало могуће да се за Свету Тројицу користи израз „Свето Тројство“ (Ларше, 2015, 57, 68), а да се појам *благодат* преводи као „милоси“ (Ларше, 2015, 66), Тријадологија као „светојтројична наука“ (Ларше, 2015, 91), а Други васељенски сабор као „Други екуменски сабор“ (Ларше,

слов указује да је реч о једној полемичкој књизи, чак одвише полемичкој, утолико што назначење да је реч о „православној критици“ треба да де- нунцира теологију митрополита Јована Зизијуласа и професора Јанараса као неправославне.

Нажалост, како је наслов и сугерисао, Ларше већ у *Предговору* креће са *Argumentum ad hominem*.² Пошто је за њега неправославност митрополита Зизијуласа и Јанараса већ унапред готова и завршена ствар, у предговору српском издању Ларше ламентира над утицајем Зизијуласовог богословља због значаја који му је дао „један утицајни српски владика“, као и „двојица владика, његових следбеника“ (Ларше, 2015, 5). Нешто касније, у инквизиторском методу, Ларше нема проблема да Јанараса и Зизијуласа назове „представницима једне савремене јереси: ’усиомахије’“ (Ларше, 2015, 6). Оптуживање за јерес има за циљ, како каже Ларше, да „отвори очи онима који, услед непроницљивости“ нису уочили страшне заблуде Зизијуласа и Јанараса, а које Ларше разобличава, како би се „заведени и обманути“ вратили на прави пут „истинског светоотачког предања“, чији је Ларше несумњиви тумач и заступник.³

У свом настојању да теологију митрополита Јона Зизијуласа и Х. Јанараса прикаже као неправославне, Ларше се нарочито труди да њихова теолошка промишљања повеже са неправославним узорима, као што су Марсел, Бубер, Левинас, Хајдегер, Сартр и други. Међутим, након паушалног набрајања ових наводних узора, без икакве дубље анализе и изношења доказа за своје тврдње, Ларше се брзо окреће другим именима која такође падају под његову — иако сада ублажену — критику. Тако Ларше међу „персоналисте“ убраја Берђајева, Булгакова, старца Софронија (Сахарова) и

2015, 104).

² Идеолошка острашћена публикација попут ове не заслужује озбиљно коментарисање и критику. Примера ради, Ларше клеветнички напада митр. Зизијуласа како се наводно „не устручава да седе изједначи са Кападокијским оцима“ (Ларше, 2015, 17), истовремено не увиђајући да он (Ларше) седе изједначава са Васељенским сабором, оптужујући и пресуђујући о јереси. Међутим, ипак смо се прихватили овог мучног посла, ради савести оних који се могу здунити због извесног ауторитета који Ларше има (или је имао) међу појединим српским теолозима, као и због његовог (само)рекламирања и (само) промовисања, по различитим новинама и интернет сајтовима, које воде неприкривени и прикривени следбеници рашчињеног бившег епископа Артемија, сада и екскомуницираног Марка Радосављевића. Тако је Ларше, без имало црквеног осећаја и одговорности, дао интервју извесном Владимиру Димитријевићу, познатом „православном публицисти“, који на свом сајту одавно дува у расколничку тикву артемијеваца. Интервју је препун паушалних и злонамерних оцена о СПЦ којој (Ларше) канонски припада (!). Ништа није бољи, ако није и гори, његов приказ, заправо дрски и дезобзирни напад на Конференцију о Св. Максиму Исповеднику која је одржана на Богословском факултету Универзитета у Београду (Ларше, 2014).

³ Ларше није пропустио да, онако успут, спомене и великог теолога и литургичара о. Александра Шмемана, који је оквалификован као „велики новатор“ (Ларше, 2015, 16), а нешто касније, такође у негативном контексту и о. Јована Мајендорфа.

Владимира Лоског.⁴ Једино је анализа Лоског исцрпнија, док су разматрања мисли осталих поменутих аутора оскудна и сасвим површна. Ларше тврди како Лоски, додуше, такође осуђује есенцијализам западне теологије, али „не осуђује читаву западњачку теологију као есенцијалистичку, већ њене поједине сегменте, као што су латинска доктрина *Filioque* и томистичка докринина постојећих односа које божанској супстанцији дају превласт у односу на ипостаси“ (Ларше, 2015, 18). Лоски каже да се у светоотачкој литератури не може наћи елаборирано учење о људској личности, али да постоји „хришћанска антропологија међу Оцима првих осам векова, као и касније у Византији и на Западу; и непотребно је рећи да су ова учења о човеку јасно персоналистичка. Не може ни бити другачије у теолошком учењу заснованом на откривењу живог и личносног Бога који је човека створио 'по свом лику и подобију'“.⁵ Овде се, наравно, с правом поставља питање, шта друго оспоравају Зизијулас и Јанарас, ако не баш ове елементе које наводи и Лоски? Разлика између Зизијуласа и Лоског несумњиво постоји, али засигурно не у томе што Лоски критикује томистичко давање предности божанској суштини у односу на ипостаси. О тврдњи да у патристици нема антрополошке употребе појма личности може се расправљати, али то нимало не мења ситуацију на пољу тријадологије и христологије којима се у својој критици Ларше највише бави.

Пошто је донекле поштедео Лоског, Ларше се осврће на старца Софронија Сахарова, кога је „оштрих критика спасила његова изузетна духовност“ (Ларше, 2015, 21). Ларше покушава да психолошки профилише старца Софронија, објашњавајући његову теолошку позицију тиме што је пре обраћења лутао по безличној духовности Далеког истока и утицајем који су на њега имали Берђајев и Булгаков (Ларше, 2015, 20).

У свом идеолошком походу, Ларше није пропустио да напомене ни ко то све подржава митрополита Зизијуласа и Х. Јанараса. Тако су се међу оптуженима за подршку нашли и „Игњатије Мидић, Максим Васиљевић, отац Владан Перишић, бивши декан Богословског факултета у Београду, и Атанасије Јевтић (Србија)“ (Ларше, 2015, 16). Како је при овом набрајању само протојереј-ставрофор Владан Перишић сачувао ознаку припадања клиру, док су тројица епископа означена само личним именима, вероватно Ларше, „у духу светоотачког предања“ зна. Но ствар није мање занимљива ни када Ларше (Ларше, 2015, 25) набраја „угледне православне теологе и патрологе“ који критикују теологију Зизијуласа и Јанараса. Међу тим „угледним теолозима и патролозима“ нашло се и име Родољуба Лазића и његов давно заборављени памфлет „Нов(аторск)о богословље митрополита

⁴ Занимљиво да Ларше нигде не наводи о. Григорија Флоровског као Зизијуласов богословски узор, иако је познато да је Зизијулас са њим блиско сарађивао, као и да су многе идеје које је управо Флоровски изнео касније разрађене и код Лоског (уп. Папаниколау 2012, 24).

⁵ Lossky, 1974, 112.

Зизијуласа“. Како и на који начин је Ларше у овом правнику препознао „угледног теолога и патролога“, остала је непознаница. Иако је, колико нам је познато, наведена књижица једини Лазићев покушај да се огледа на пољу теологије, Ларше је чак неке његове ставове навео као потврду сопствене критике митрополита Зизијуласа (Ларше, 2015, 136). А остала је непознаница и због чега је Ларше, наводећи остала имена као што су Turcescu и Behr, исте наизменично наводио по неколико пута, вероватно у жељи да покаже како је критичара више него што их стварно има.

Међу „оштрим критикама“ Зизијуласовог персонализма, Ларше наводи и Лаута и његову студију о Св. Јовану Дамаскину. Да видимо како та „оштра критика“ гласи: „Настојање на чињеници да је реалност суштински ипостасна — да све што постоји, постоји као ипостас или везано за ипостас — може се сматрати полазном тачком грчке патристичке онтологије. Али докле Јован (Дамаскин) иде у развијању овог схватања? То је важно разјаснити због веома смелих тврђења појединих савремених теолога у вези са развојем појма личности или ипостаси код Отаца. Ика, како што смо видели, описује онтологију која ’проналази одговарајући израз за личносну димензију реалности’. Други, можда најутицајнији, Јован Зизијулас (митрополит пергамски) тврди да је персоналистичка и егзистенцијалистичка онтологија јасно изражена у отачком богословљу, у коме је, по њиховом мишљењу, личност супротстављена природи, егзистенција есенцији на егзистенцијалистички начин“ (Ларше, 2015, 83). Након питања у којој мери Св. Дамаскин развија персоналистичку онтологију, Лаут закључује да се, према тврдњама Ике, „Јован налази негде на средини између платонистичког есенцијализма и егзистенцијалистичког персонализма који заступају теолози попут Зизијуласа“ (Ларше, 2015, 84). Даље Лаут закључује да код Дамаскина у његовој *Дијалектици* нема говора о некој персоналистичкој онтологији (Ларше, 2015, 86). Очигледно да Лаут овде не полемише начелно са Зизијуласом, већ само тврди да се његове теолошке поставке не могу потврдити на примеру Дамаскинове *Дијалектике*. Пример смо навели да бисмо показали у којој мери се Ларше тенденциозно позива на друге ауторе како би их сврстао у свој табор „бораца против Зизијуласове јереси“.

Наравно да међу православним и међу неправославним теолозима има оних који се у већој или мањој мери не слажу са закључцима митрополита Зизијуласа и/или Јанараса. Таква појава је сасвим нормална и очекивана у академском свету. Тешко да би се пронашао иједан значајан мислилац чији поједини ставови нису критиковани — ово се односи и на Свете оце, готово без изузетка. То, наравно, не значи да они који износе критику одређене теолошке позиције аутоматски сматрају да је та теологија јеретичка, како Ларше инсинуира.⁶

⁶ Ипак, треба напоменути да Ларше има „сатрудника“ у својој мисији да теологију митрополита Зизијуласа прогласи јеретичком и неправославном. То је о. Никола Лудовикос,

Ларше се упорно упиње да као главне изворе теолошких идеја митрополита Зизијуласа означи неправославне ауторе, како би утемељио своју тврдњу да се Зизијуласова теологија „заснива на философским изворима који се укрштају са патристичким и духовним стављајући их у исту раван“ (Ларше, 2015, 29). Овакво наглашавање баш тих аутора има за циљ да мање обавештеном читаоцу сугерише како Зизијулас у свом богословствовању не користи Свето писмо и Свете оце као извор и узор, већ неправославне философе, чије ставове накнадно поткрепљује светоотачким наводима који му служе „не као норма, већ као потврда ауторове мисли“ (Ларше, 2015, 29). Ларше чак наводи „гротескни пример“ у коме се Зизијулас истовремено позива на Сартра и Дела апостолска.⁷ Заиста, Зизијулас се овде позива на Сартрову идеју присуства у одсуству, повезујући то са Дап 17, 27. Но оно што је овде заиста гротескно јесте чињеница да Ларше није приметио нарочитост парадокса у који је сам запао. Наиме, овај стих из Дела апостолских део је беседе апостола Павла Атињанима, где се апостол, само један стих касније, позива на паганског песника који каже да „Његов (Божји) род и јесмо“. Ларше и не примећује, да критикујући Зизијуласа што се позива на нехришћанског аутора, индиректно оптужује и самог апостола који на истом месту чини исту ствар, позивајући за сведока паганског песника.

У инсистирању на неправославним изворима Зизијуласове мисли Ларше не успева да буде доследан, пошто на више места помиње како су Зизијуласови теолошки узорци заправо православни теолози и мислиоци А. Хомјаков (Ларше, 2015, 10), Павле Флоренски, С. Булгаков (Ларше, 2015, 29), Владимир Соловјов, Владимир Лоски, Никос Нисиотис (Ларше, 2015, 32). Уистину, када покушава да наброји и опише Зизијуласово схватање личности по ставкама (Ларше, 2015, 43–47), иако спомиње различите философе (Хајдегер, Бубер, Левинас), Ларше готово код сваке од 15 ставки које је подројао истиче да је та идеја „већ присутна код Берђајева“ (уп. Ларше, 2015, 44, н. 139; н. 140; н. 141; н. 142 *et passim*).

Овде се може поставити начелно питање: да ли неку теологију, да би се назвала православном, мора да карактерише искључиво позивање на Свето писмо и Свете оце? Ако је то критеријум, јасно је да га највећи међу Оцима не би прошли, пошто је њихова употреба јелинске философије у теологији више него позната и призната чињеница. Критикујући на овакав начин Зизијуласа, Ларше, можда и несвесно, усваја Харнаково гледиште према коме је „чисто дидлијско хришћанство“ замућено упливима јелинских философских идеја и појмова. Међутим, управо су Свети оци показали да теологија не само да може већ је и неопходно да се користи философским постигнућима, како би била оно што треба да буде, а то је глас Цркве који се човеку сваког времена обраћа језиком и појмовима тог

који се такође истакао неаргументованим личним нападима на митрополита Зизијуласа.

⁷ Zizioulas, 2006, 241.

времена. Иначе, зашто би уопште било потребно да се ико бави теологијом: довољно би било да прештампавамо књиге Светих отаца. Управо такав нездрави конзервативистички приступ сјајно је критиковао прота Георгије Флоровски у својој неопатристичкој синтези.

После анализе у којој није успео да детектује стварне узорне богословствовања митрополита Зизијуласа, Ларше се окреће разматрању његових појединих теолошких позиција. Тако се Ларше опширно бави анализом појмова *λοῦος* и *ἰρροῦος* (*иѿарксеос*) код Св. Максима. Иако је главна теза митрополита Зизијуласа да је светоотачко учење о личности утемељено на учењу великих Кападокијаца, Ларше се посебно позабавио учењем Св. Максима, покушавајући да докаже како Зизијулас и други тумачи Св. Максима⁸ нису у праву када *ἰρροῦος иѿарксеос* изједначавају са личношћу.

Због сложености теме и ограниченог простора који нам је на располагању нећемо улазити у дубљу анализу ове проблематике, али ћемо приметити да је, након дугачког излагања, Ларше принуђен да призна да „у неким случајевима“ реч *ἰρροῦος* има „призвук“ ипостаси. То је, према њему, углавном онда када Максим користи његово „првобитно светотројично значење“, мада одмах признаје да такво — дакле — личносно значење, овај појам има и „у антропологији, а понекад у христологији“ (Ларше, 2015, 61). У наредном одељку пак каже да „реч *ἰρροῦος* може да означава у првобитном значењу речи начин сједињења према ипостаси, тј. начин на који се природе сједињују једна са другом према ипостаси другог Лица Свете Тројице, који је за сваку од њих нови начин постојања у оној мери у којој оне имају везу коју пре тога нису имале, а да нови начин односа не промени логос сваке од њих, да божанска природа остане божанска, без икакве промене своје суштине, а то је у основи неки други начин изражавања халкидонске догме“ (Ларше, 2015, 61–62).

Ларше овде⁹ признаје оно што не може да порекне, а то је да је сједињење божанске и човечанске природе у Христу ипостасно, одакле следи да у овом контексту појам *ἰρροῦος* управо означава ипостас. Ларше потом тврди како Зизијулас, да би оправдао своје становиште да се оваплотила Личност а не божанска природа, тврди да би у супротном то значило да су се оваплотили и Отац и Дух Свети, пошто имају исту природу са Сином. Ларше на ово каже да је „то тако због чињенице да се начин постојања примењује на природу разликујући се од ње по логосу када божанска природа може бити створена у Христу према његовом начину постојања (спознајући један нови начин постојања у којем је она сједињена са људском природом), а да ипак у Њему не буде промењена и у Оцу и Духу према његовом логосу“ (Ларше, 2015, 62).

⁸ На пример, Димитриос Батрелос.

⁹ Уз доста мукe, и на основу овако лошег превода, може се разабрати шта Ларше тврди.

Ако би то било тако како Ларше тврди, онда би испало да је божанска природа Христова оваплоћењем *йромењена*¹⁰ према Његовом новом начину постојања. Овакво учење, не само што није у сагласности са учењем Отаца већ није у сагласности ни са елементарном теолошком логиком. Дуго би потрајало набрајање свих последица које би по учење о Богу имало прихватање овакве теорије. Ако се божанска природа променила оваплоћењем, онда Христос није једносуштан Оцу и Духу, што у крајњој консеквенци значи престанак постојања Свете Тројице. Другим речима, ако начин постојања овде није изједначен са ипостаси, онда се читава Максимова теологија показује као неуспешна. Но чак и Ларше увиђа да то није тако, па већ неки ред касније каже: „Не може се са сигурношћу рећи да се такав начин постојања не може довести у везу са Ипостаси Другог Лица Свете Тројице, премда се тај начин постојања налази већ у њој и по чињеници да се божанска природа сједињује са људском према ипостаси (а не према природи); али то никако не значи да ће тај нови начин [који је у овом контексту означен као стварање (постајање? – А.Ђ.)] бити ипостасни у значењу у којем се он примењује на ипостас а не на природу“ (Ларше, 2015, 62).

Овде Ларше показује значајну збуњеност и недоследност. Јасно му је да не може да тврди да се оваплотила божанска природа, па мора да призна, мада невољно, да се такав начин постојања ипак „можда“ може довести у везу са ипостаси. Наравно, не да *можда* може, него *свакако* мора. Јер ако се оваплоћење не доведе у везу са ипостаси, онда Ларшеова (исправна) тврдња да се божанска природа сјединила са људском „према ипостаси а не према природи“ нема никаквог основа. Но Ларше ипак не одустаје од своје тезе да се оваплоћење ипак мора односити не само на ипостас већ и на природу. Оно што Ларшеа изгледа дуби јесте његово неразумевање појма *ийосѿиас*, пре свега у његовом кападокијском значењу које није анализирао — да ли случајно? — а прешао је одмах на Св. Максима. Управо то што Ларше не разуме нису разумели ни сви носиоци погрешних христологија у време васељенских сабора. Управо због тога што је Ипостас Бога Логоса оваплоћењем постала Ипостас и Његове људске природе, могућа је била халкидонска дефиниција о несливености и неразделивости. Све човечанско је заиста Логосово, зато што је људско тело, Његово тело, па је тако и Његово људско рађање, рађање Бога Логоса, а његова Мати заиста Богородица. Тако је, због ипостасног сједињења — и никако другачије — Његово страдање на крсту, страдање Бога Логоса, пошто је личност носилац и идентитет и божанске и човечанске природе.

Ларше наступа као да Зизијулас тврди да је ипостас лишена природе, што он не тврди. Наравно да ипостас подразумева сопствену односну природу. Ипостас не може постојати без природе, као што — а изгледа

¹⁰ Чак „створена“ (!), како нам превод казује. Ипак, треба да стоји „постала“.

да Ларше то превиђа — ни природа не постоји безипостасно, иако више природа, као божанска и људска у Христу, могу имати само једну ипостас, а овде је то Ипостас Бога Логоса.

Настављајући да на темељу истих претпоставки тумачи Св. Максима, Ларше тврди да „деловање, личност која делује и само деловање јесу природног а не ипостасног поретка. Ово тврђење диће једно од лајтмотива Светог Максима у његовој критици моноенергизма“ (Ларше, 2015, 64). И овде Ларше показује збрканост и недоследност која води неразумевању Св. Максима. Сасвим чудно тврђење да „личност која делује [...] је природног а не ипостасног поретка“ указује на проблем који Ларше има, нарочито када такво гледиште проглашава Максимовим лајтмотивом у моноенергетским споровима. Раздвајање појмова *личности* и *ипостас*, које Ларше овде спроводи, нема никакве основе у светоотачком предању, што нешто касније и сам Ларше каже: „Оци су их (ове појмове) [...] сматрали као синониме [...] када је личност поистовећена са ипостаси“ (Ларше, 2015, 67). Заправо, Ларше вероватно мисли на неспорно тврђење и доказивање Св. Максима да су воља и дејство (енергија) својства природе а не ипостаси. То је, наравно, тачно, и то јесте део православне христологије коју Зизијулас, свакако, не оспорава. Наравно да су и воља и енергија својства природе и наравно да је, како тврди Св. Максим, неопходно да и људска природа Христова поседује природну вољу и дејство да би била истинита људска природа. Али — а то је оно што Ларше превиђа, Ипостас је та која управља природним својствима: „Зато што смо нешто (τι), а не неко (τις), свако од нас, по правилу, дела (ἐνεργεῖ) као човек; али тај неко, нпр. Петар или Павле, одређује начин деловања (τὸν τῆς ἐνεργείας σχηματίζει τρόπον) — више или мање интензивно, одређујући га на овај или онај начин у складу са својом гномичком вољом (κατὰ γνώμην). Стога се према начину променљивости личност спознаје у њеним активностима, а логос по непроменљивости природног делања. Οθεν ἐν μὲν τῷ τρόπῳ τὸ παρηλλαγμένον τῶν προσώπων κατὰ τὴν παράξιν γνωρίζεται. ἐν δε τῷ λόγῳ τὸ τῆς φυσικῆς ἀπαρράλακτον ἐνεργείας.“¹¹ Није Св. Максим једини који о томе говори. Како је приметио Зизијулас,¹² тим проблемом се позадавио још Св. Григорије Богослов који је установио разлику између воље и хтења.

Ларше даље тврди и поткрепљује цитатима Отаца како су појмови *ипостас* и *личности* синоними, што нико не спори. Међутим, он следујући Луцијану Торцеску тврди да појам *ипостас* код Отаца означава само индивидуално постојање, а не и личност у персоналистичком смислу. Међутим, то није тако. Свети Кападокијци су, као што је познато, појам *ипостаси* развили за потребе тријадологије, док је његова каснија примена

¹¹ *Opusc.* 10 [PG 91, 137A]. Слично томе, Св. Максим одређује вољу као „начин употребе а не логос природе — τρόπος οὐσα χρήσεως, οὐ λόγος φύσις“. *Disp.* [PG 91, 308D].

¹² Zizioulas, 2006, 121.

у христологији и антропологији морала да сачека касније генерације Отаца. Управо због тога, код Кападокијаца се заиста могу наћи изрази који упућују на значење појма ипостаси у смислу индивидуе, па тако и животиње, попут вола или пса, могу бити називане ипостасима. Међутим, ипостас се не може изједначити са индивидуалном природом, односно не може се на њу редуковати како би желео Ларше.

Св. Григорије јасно указује на значај односноности за дефинисање појма ипостаси: „Син пак који кроз Себе и Собом чини познатим Духа, Који од Оца исходи¹³, **једино просијавши као Јединородни** од нерођене светлости, немајући ништа заједничко, сходно својим ипостасним особеностима (=карактеристикама), са Оцем или са Духом Светим, него се Сам познаје према горенаведеном. А Бог 'Који је над свима'¹⁴, **има посебно својство своје Ипостаси, да је Отац**, и да није примио Ипостас¹⁵ од било ког узрока. Овом се ознаком (=овим својством) и Он познаје као Он Сам.¹⁶ Зато [на основу овога] кажемо да у заједничкој [дожанској] суштини, нису заједничка посебна [ипостасна] својства Тројице, којима је утврђена, вером предата, посебност Личности, тако да се свака [Личност] познаје посебно сходно сопственим особинама, те је, управо споменути својствима, раскривено разликовање Ипостаси. Али у односу на својства, као што су бескрајност, несхватљивост, нествореност, необухватност било каквим местом и све томе подобно, не постоји никакво разликовање у животворној природи (говорим за Оца и Сина и Светога Духа), већ се међу Њима опажа (=созерцава) одређена повезаност и непрекинуто заједништво¹⁷. Ослањајући се на Св. Григорија, Св. Максим такође наглашава да: „Отац није име ни за суштину ни за енергију, већ за однос (σχέσις) Оца са Сином и Сина са Оцем“.¹⁸ Очигледно је да Ларше не увиђа да је релационост (односност) темељна за разумевање појма *ιψοσύας/личнось* и код Кападокијаца и код Св. Максима.

Иако су Кападокијци своју терминологију развили првенствено с обзиром на потребе тријадологије, ипак им није била страна ни антрополошка употреба овог појма, као у следећем примеру. „Али можда је лакше искористити (пример) човека за истинито сагледавање (проблема) личности. Зато [...] расправимо ово питање на мање учен а популарнији начин. Твој отац, Евномије, свакако је био људско биће. Али он исти је такође узрок

¹³ Овде Св. Григорије употребљава светописамски израз Символа вере — τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον.

¹⁴ В. Рим 9, 5.

¹⁵ Да није ипостазирани — ὑποστάσαι.

¹⁶ Тј. то што је Отац и што ни од кога није примио Ипостас, јесте ипостасно својство Бога Оца којим се он разликује од Сина и Духа.

¹⁷ *Ibid.*, 4.

¹⁸ *Amb.* 26 [PG 91, 1265D].

твог дића. Да ли си ти, стога, икада користио ову досетку (врдане) које сада примењујеш? Па да, сходно томе, твој сопствени 'отац' када је примио истинито одређење сопственог дића, не може више да буде сматран, зато што је 'човек', да је у било каквом односу (σχέσιν) са тобом, 'јер мора бити једно до то двоје, било човек или Евномијев отац'? — Онда не можеш да користиш имена блиског односа другачије до у смислу блиског односа [...] 'Твој отац' означава однос (οικειότητα) са тобом'.¹⁹ Ако се поново вратимо на подручје тријадологије, можемо пронаћи још доказа о односном карактеру појма *ιιδοςίας*, како у следећем наводу из Св. Григорија Богослова: „Јер коме ће Он бити Отац, ако одстранимо и отуђимо од Њега, заједно са творевином, Сина Његовог? [...] Јер чији ће Он бити Син, ако се према Оцу не односи као према узрочнику? [...] Лична својства ћемо сачувати ако Оца називамо и представљамо беспочетним и начелом”.²⁰ Очигледно је да идентитет Оца у овом примеру зависи од Његовог односа са Сином и *vice versa*. Из анализе произилази да је управо Зизијулас у праву када инсистира на тврдњи да диће сваке личности долази од Другог. Због тога Ларшеова тврдња да „што се појма личности тиче, у схватању Отаца више не проналазимо његово односно значење и значење заједништва које му Јанарас и Зизијулас придају“ (Ларше 2015: 69) не може да се потврди као истинита и утемељена на доказима. Ларшеова друга тврдња како „остаје истина да чињеница да је нека особа вољена од друге особе [...] доприноси њеном процвату“ (Ларше, 2015, 72) потпуно промашује поенту, пошто појам љубави своди на уобичајену психолошко-емоционалну раван, док Зизијулас говори о љубави као онтолошкој стварности. Због тога Ларше потпуно промашује када каже да се схватањем личности као релационог појма „слажемо са разним струјама савремене мисли (егзистенцијализмом, психоанализом и структурализмом)“ (Ларше, 2015, 72) не успевајући да разуме оно што су Кападокијци утврдили, а то је да је личност онтолошки појам. Вратићемо се на тренутак на још једну неутемељену тврдњу Ларшеа који каже да је идеја Зизијуласа да „људска природа по себи одређује или ограничава човекову слободу и да личност не би била слободна ако према свом екстатичком карактеру није пронашла начин да превазиђе границе своје суштине и своје природе“ (Ларше, 2015, 66), у супротности са светоотачким сведочењима. Но, није тешко утврдити да ствари стоје другачије него што Ларше тврди ако се осврнемо на сведочанства Отаца, попут овога када Св. Григорије Ниски каже да је: „у грехопадку човек умро за Бога, живећи по својој сопственој природи”.²¹ Уколико би Ларше био у праву, како би онда била могућа оваква тврдња, да је човек живећи *ио њприроди* умро за Бога? Циљ оваплоћења управо јесте превазилажење

¹⁹ *Ер.* 5. 8, GNO 8.2 33, 22–23.

²⁰ *Ор.* XX, TLG, Vol. 35, p. 1072, l. 31–42.

²¹ *Ном.* XII, с. 2. Т. XXXIV col. 557B

ограничења створене природе: „Јер источује се Божанство [...] обнавља се човек, постајући бог кроз јединство са Богом“.²²

Пошто не може да разуме онтолошки значај појма *иѿосѿас/личносѿ*, Ларше долази и до закључака који су у најмању руку банални, као када каже да „без људске природе, људске личности не би могле општити међусобно, а без енергије / милости божанске, оне не би могле општити са божанским Личностима...“ (Ларше, 2015, 74). Наравно да нема људске личности без људске природе — када је то ико тврдио? Али људска природа није коначна и непроменљива датост. Управо супротно, човек је биће које треба да превазиђе ограничења своје природе која свој темељ има у небићу. Како каже Св. Атанасије велики: „Јер ако је у складу са њиховом природом да никада не постоје, него су у постојање призвани присуством и човекољубљем Логоса, природно је да буду лишени вечнога постојања, пошто су остали без појма о Богу и пошто су се вратили у небиће (небића су лоша, а бића су добра јер су створена од истинскога Бога). То значи да они који умиру пребивају у смрти и у пропадљивости. По својој природи, дакле, човек је смртан јер је створен из небића“.²³

У својој даљњој анализи Ларше долази до још чудних закључака. Он прво неосновано приписује митрополиту Зизијуласу тврдњу да је људска личност независна од природе или суштине (Ларше, 2015, 78), иако митрополит, заједно са Оцима, јасно наглашава да личност треба да кроз заједницу са Богом превазиђе ограничења своје створене природе, што јесте обожење (Зизијулас, 2009, 279). Потом Ларше каже да „једна личност не постоји никада 'огољена', тј. без суштине или без природе; она постоји као личност која има природу или, боље речено, која је природа“ (Ларше, 2015, 79). Ларше овде инвертује познату изреку Св. Григорија Ниског да суштина не може да постоји гола, тј. безипостасна — безлична.²⁴ Оваква инверзија, узимајући у обзир Ларшеову позицију, никако се не може сматрати случајном. Но након тога он износи тврдњу да личност има природу „или, боље речено, која је *ѿприрода*“. Шта значи и како разумети ово изједначавање природе и личности које Ларше тврди? Беспредметно је подбројавати све последице које би оваква тврдња произвела. Ако је личност једнако природа, како тврди Ларше, он тиме уводи савелијанство у тријадологију, монофизитство у христологију. Заправо, Ларше, предлажући да је боље да о личности говоримо као о природи, додаје: „или у посебном случају Христа, који има, боље речено, две природе“ (исто). Сада је замешатељство потпуно. Дакле, Ларше предлаже да поистоветимо личност и природу, осим у посебном случају Христа који „боље речено“ има две природе. Да ли онда има и две личности, што следи из Ларшеове тврдње да су природа и личност једно

²² PG 45, col. 1149.

²³ Cf. Inc. 4.

²⁴ Ово писмо Св. Григорија сачувано је под именом Св. Василија као Ер. 38, 2.

исто? Ово бркање ипостаси и суштине Ларше наставља када каже да се „суштина не своди само на ипостас, већ укључује и суштину или природу која има ипостас или је сама ипостас“ (Ларше, 2015, 80). Природа која има ипостас *или је сама ипостас*? Дакле, природа која је ипостас? Овакве тврдње које Ларше износи до те мере су теолошки апсурдне да се даље коментарисање чини излишно. Ипак, из наставка који следи, уверавамо се да Ларше мисли озбиљно. Он настоји да ипостас/личност поистовети са јединком, односно са суштином која има индивидуална својства. У таквој концепцији коју Ларше заступа, јасно је да може доћи и до овако збуњујућих ставова, попут изједначавања личности и природе, који не могу да прођу било какву озбиљнију критику. Због таквог изједначавања и поништавања разлика између природе и ипостаси, Ларшеу ни не може да буде јасно ипостасно сједињење природа у Христу, па каже да је „тешко сачувати равнотежу између јединства ипостаси и обеју природа Христа јер људски разум не успева да се прилагоди таквим противречностима“ (Ларше, 2015, 89). А када би разумео разлику природе и ипостаси, Ларше би могао да разбере и христологију халкидонских Отаца, која управо почива на том разликовању. Ларше даље тврди како Св. оци нису желели да дају предност личности у односу на суштину, нити да личности дају онтолошко значење. „Револуција коју су донели грчки Оци нарочито произилази из чињенице да су они прихватањем апофатичког разликовања божанске суштине и личности Свете Тројице и наглашавањем њихове заједничке енергије, појам суштине лишили значења онтолошке неопходности, али су такође и појам личности лишили значења апсолутне другости, што је супротно закључцима Јанараса и Зизијуласа“. ²⁵ Ове тврдње су далеко од доказаних. Како би уопште било могуће појам суштине лишити онтолошке неопходности кад он то по себи подразумева? Суштина не може бити ништа друго до скуп својстава који одређује неко биће, зато се и назива суштином. Бег у апофатику је могућ, али само утолико да се на тај начин може одбити да се говори о суштини Божијој као несазнатљивој. То, међутим, није оно што су Оци учинили. Иако суштина јесте несазнатљива, ипостасни начин постојања Свете Тројице није несазнатљив. Управо супротно, он је откривен. Да су Оци заиста, како тврди Ларше, појам суштине лишити онтолошке неопходности, они би тиме, заправо, негирани сам појам о коме је реч, поистовећујући га са личношћу.

Следећа тема коју је Ларше одабрао за мету своје критике јесте учење о монархији Оца (Ларше, 2015, 94). Иако одмах на почетку признаје да Св.

²⁵ Овај превод је наш, а ради поређења ево и неизмењеног (и невероватног) српског превода: „Побуна на коју позивају грчки Оци проистиче нарочито из чињенице да су они, тиме што су прихватили прећутну разлику између Божанске суштине и ликова Тројице и наглашавањем заједничке енергије, појам суштине лишити значења онтолошке променљивости, што иде у супротном смеру од закључака Јанараса и Зизијуласа“ (Ларше, 2015, 90–91).

Григорије Назијанзин „у монархији Оца јасно види начело јединства“ (Ларше, 2015, 94),²⁶ Ларше тврди како су Свети оци подједнако видели и суштинску Божију као начело јединства. Нема сумње да су Оци често спомињали и јединство дожанске суштине, почев од Св. Атанасија и појма *омоусиос* па надаље. Јединство дожанске суштине није спорно, али јесте спорна тврдња да је суштина Божија сматрана начелом тог јединства. Она је, заправо, сматрана знаком или потврдом јединства Божијег, у смислу да све дожанске Личности имају једну дожанску суштину. Али начело јединства јесте Отац — дакле Личност Бога Оца. Разлика је суптилна, али је значајна. Јер Света Тројица имају, поред суштине, и заједничко дејство — енергију. Да ли би се онда могло тврдити да је и енергија, поред суштине и личности Оца, такође начело јединства у Богу? Наравно да не. Због тога Ларше није у праву у својој анализи светоотачке тријадологије, пошто је само Бог Отац начело у Богу, док је јединство суштине и енергије знак тог јединства.

Ларше наводи Торонена²⁷ (Ларше, 2015, 96, нап. 324) који, између осталог, тврди како Св. Максим каже да је „Суштина Оца начело (*архи*) Сина и Духа“. Међутим, увидом у Тороненову књигу, примећујемо да он не цитира Св. Максима, већ се позива на савременог аутора Видикомба код кога се и налази поменута реченица. Међутим, Видикомб је не приписује Св. Максиму, нити било ком Оцу, већ је то део његове интерпретације тријадологије Св. Атанасија Великог, за ову прилику истргнут из контекста. Занимљиво је да сам Видикомб мало даље наводи речи Св. Атанасија који каже да је „Очево биће корен и извор Сина (*Contra Arianos* III. 28)“. Управо, како наводи Видикомб, Св. Атанасије одбацује приговор да он учи да постоје два бића која су савечна, тако што би тврдио да Син, као Син по природи, сапостоји у вечности Оцу. Очинство Бога Оца значи да је Отац извор дожанства (*θεότης*) (Widdicombe, 1974, 175). Проблем са Ларшеовим схватањем монархије Оца, која се изједначава са монархијом суштине, управо се може наћи у приговорима Аријанаца упућеним Св. Атанасију, ради којих је он и формулисао своју тријадологију. Уколико би се прихватила Ларшеова тврдња да су начело и извор у Богу и Личност Оца и дожанска суштина истовремено, не би могао да буде избегнут приговор да се на тај начин у Бога уводе два или чак три начела. Управо су, богословствовањем које заступа и Ларше, западни хришћани и дошли до учења о *Filoque*. Јер ако се једном порекне монархија Личности Бога Оца као извора и начела дожанства, нема никакве препреке да се и друге личности Свете Тројице сматрају са-началним. На тај начин се дезавуише читава концепција једноначалија на коме су Оци утемељили православну тријадологију.

²⁶ Овде срећемо још један преводачки „бисер“. Реченица, у врло слободном „преводу“ гласи: „... у царству јасно види Оца као начело јединства“. И тако даље, преводац упорно богословски појам *монархија* преводи као „царство“.

²⁷ Melchisedec, 2015.

У читавој расправи коју је Ларше иницирао, примећује се његово стално избегавање да се заиста сусретне са проблемима којима се баве Зизијулас и Јанарас и којима су се бавили Свети оци. Његова главна аргументација своди се на оповргавање патристичких сведочанстава о решавању овог или оног проблема, али без нуђења адекватне или чак било какве алтернативе. Рецимо, он признаје да Кападокијци говоре о монархији Оца и да о Њему говоре као узроку и као начелу (Ларше 2015: 99), али тврди како се то, ипак, не односи на Оца или се не односи само на Оца, већ и на божанску суштину, која је такође начело и узрок (Ларше, 2015, 100). Ако би то било тако, питамо се, која је сврха уопште постојања тврдњи код Отаца, и то врло јасних и недвосмислених, о монархији Оца? Ако је већ суштина довољна да објасни начело у Богу, зашто би било потребно прибегавати неком другом решењу? Даље, Ларше тврди, позивајући се на неке савремене истраживаче, како монархија Оца не треба да буде схваћена на персоналистички начин. Шта то значи? Ако не на персоналистички, онда свакако треба да буде схваћена на неперсонални начин. Ако је тако, онда Свети оци, када су говорили о монархији Бога Оца, заправо нису мислили на Личност Бога Оца већ на суштину? Остаје нејасно због чега би то био случај, ако су пред собом већ имали један неперсонални модел потврде јединства Божијег кроз позивање на суштину. Јасно је да Оцима овај модел није био задовољавајућ, пошто није био адекватан за конституисање православне тријадологије.

Ларше оптужује Зизијуласа и Јанараса да су „са циљем да се умањи вредност суштине или божанске природе и унапреди се њихова 'персоналистичка онтологија', почели претерано да вреднују личност Бога Оца у оквиру Тројице“ (Ларше, 2015, 100). Он признаје да су неки Св. оци истицали монархијску узрочност Оца, али тврди да су били свесни да то не значи да Отац има било какву „ипостасну предност“. Да ли је то баш тако? Погледајмо шта каже Св. Григорије Богослов (*Oration* 25, 15): „Један Бог, нерођени, Отац, и један рођени Господ, Син Његов, који се назива 'Бог' када је поменут самостално, али се назива 'Господ' када се помиње заједно са Оцем — прво ради (божанке природе), а друго ради монархије (μοναρχία)“. Тешко да се овде не говори о „ипостасној предности“. И у другој беседи (30, 7) Св. Григорије тумачи познату Христову изреку „Отац мој већи је од мене“. Али он те речи тумачи баш у смислу вечног превасодства Бога Оца који је вечни извор постојања Сина.²⁸ Наравно, овде није реч о предности која би била субординационистичког типа. Али управо у томе и јесте ствар. Уколико се Личности Свете Тројице разликују на другој основи а не на ипостасној, онда неминовно долази до субординације. Учење о ипостаси као личности омогућава да се истовремено утврди различитост личности Свете Тројице, али и да се избегне субординација. Једино

²⁸ Уп. Belley, 2008, 225.

када се, како то чини Св. Григорије, узрок и начело Бога поставе у Оцу, а не у природи, могуће је избећи субординационизам, с једне стране, а с друге, избећи безначалност у Богу која води тробоштву. То се види када Св. Григорије у наставку каже: „Научавај такође да не смемо Оца потчинити неком (другом) начелу, да не бисмо уводили првог над Првим и тако поништили (божанску) егзистенцију“. И управо у овој беседи, коју Бејли с правом одређује као његов тријадолошки манифест, Св. Григорије инсистира на томе да је Отац баш узрок а не само начело у Тројици. Он наглашава да „Син и Дух нису безначални (ἄναρχος), јер ћемо у противном Оцу одузети његова посебна својства. Јер они нису без извора — а опет на неки начин и јесу без извора, што је парадокс. Они нису без извора, с обзиром на свој узрок (τῷ αἰτίῳ), јер они су од Бога (ἐκ Θεοῦ) иако му не следују у времену, као што светло долази од сунца. Али они су без узрока, с обзиром на време, пошто нису потчињени времену“. Дакле, јасно је да за Св. Григорија појам узрока има нарочито, и то персонално значење. Управо, с обзиром на Оца као узрок, може се говорити да Син и Дух нису безначални (ἄναρχος). Уколико то не би било тако, онда би или следило да су Син и Дух разносутни у односу на Оца, или да су пак то три Бога. У наставку се Ларше још више заплео у својој аргументацији. Након што признаје да је рађање Сина и исхођење Духа, по сагласности Отаца, и да је то (рађање и исхођење) ипостасно својство самог Оца (Ларше, 2015, 102), Ларше тврди да божанска суштина „има уплива на извештан начин, јер Отац не би могао да роди Сина који је Бог нити Духа који је Бог (тј. који је од божанске суштине) ако он сам није од божанске суштине“ (Ларше, 2015, 102). Оваква концепција заиста делује чудно, јер нико не пориче да Отац има суштину, нити ико негира једносутност Сина и Духа Оцу итд. Међутим, Ларше суштину Божију замишља као неки посебан ентитет који има постојање независно од божанских личности, конкретно од личности Оца. Због тога би он желео да суштини обезбеди неко посебно место изван конкретне ипостаси Оца. Ларше управо показује да је Зизијулас с правом наглашавао потребу да се Личност Оца, у складу са патристичким сведочанствима, истакне као једини узрок у Богу. Божанска суштина Оца је одређена Његовом Ипостаси а не обрнуто. Због тога је бесмислен Ларшеов приговор да Отац не би могао да рађа Сина и исходи Духа који су Богови, када сам не би имао божанску суштину. Управо су евномијани, како примећује Зизијулас,²⁹ изједначавали Оца и божанску суштину, и на основу тог поистовећења тврдили да све што није „Отац“ није ни Бог, мислећи притом на Сина. С друге стране, нико ни не тврди да је Отац без суштине. Али није суштина та која Оца чини Оцем, већ је Отац тај који хоће и јесте. И то је оно што Ларше не може да схвати. Он као проблем види када се каже да Личност Оца (логички, а не временски) претходи

²⁹ Zizioulas, 2010, 11.

суштини, јер би то, према њему, „сугерисало неко претпостојање Оца као ипостаси без природе“ (Ларше, 2015, 104). Ларше је овде изгубио из вида оно што је сам нагласио, да претхођење Ипостаси Оца суштини није временско. Бог Отац јесте и постоји. Не постоји нека безлична суштина која служи као основа његове Ипостаси, нити, наравно, постоји Ипостас без суштине. Ипостас Бога Оца одређује оно што називамо његовом суштином. Због тога се не може рећи да Отац „додељује божанску суштину“ (Ларше, 2015, 105) Сину и Духу. Он им додељује ипостаси, али на такав начин (рађањем и исхођењем). Управо то објашњава Св. Григорије Богослов у беседи коју смо већ споменули: „Научавај да Син није нерођен, јер је Отац јединствен. И Дух није Син, јер је јединородни јединствен, што за резултат има да свако од њих поседује божански квалитет јединствености, један синовство и други происхођење, које је различито од синовства“. Према Св. Григорију, управо *иѿостѿасна јединствѿеностѿ* представља божански квалитет, због чега је тако снажно наглашава када каже да је Син истинити Син зато што је *μόνος καὶ μόνου καὶ μόνως καὶ μόνον* [једини (Син), Јединог (Оца), Један и једини]. Насупрот томе, Ларше тврди да не треба рећи да је Отац узрок природе Сина, већ да он своју природу поверава или саопштава Сину (Ларше, 2015, 106). До оваквог неразумевања долази због тога што Ларше упорно природу или суштину Божију схвата као некакав посед, као нешто што постоји ван ипостаси Оца, а чиме Отац располаже. Ларше погрешно приписује Зизијуласу тврдњу да суштина Сину и Духу на неки начин претходи њиховим ипостасима (Ларше, 2015, 106). Суштина не постоји без ипостаси. Дарујући постојање Сину и Духу (не у временском смислу), Отац их чини јединственим рађањем и исхођењем, док је сам јединствен нерођеношћу. Та јединственост — која је, наравно, ипостасна — даје идентитет Оцу као нерођеном извору, Сину као рођеном, а Духу као происходећем од Оца. А идентитет је постојање. Бог Отац постоји зато што хоће да постоји и зато што је Отац Сину кога рађа и зато што је Происходитељ Духа Светога. Ларше заборавља релационост појма *иѿостѿас* на коју Зизијулас често подсећа, па због тога може да га оптужи како се његова тријадологија опасно приближава монархијанској јереси, која три личности Свете Тројице своди на само једну (Ларше, 2015, 107). Ларшеова примедба „да Отац не може бити одређен само својим односом са Сином, као Отац Сина, већ он производи Духа Светога, што је више од очинског односа са Сином према коме се назива Оцем“ (Ларше, 2015, 111)³⁰ нема основа у теологији митрополита Зизијуласа нити Јанараса, који нигде ни не тврде да је личност Оца одређена искључиво у односу према

³⁰ Да би се знало на који одељак мислимо, поново наводимо бесмислени превод српског издања: „Поред тога скрећемо пажњу на чињеницу да Отац може бити дефинисан само у односу са Сином, он је Отац Сина; како му преноси Свети Дух, он је више него у очинском односу са Сином, чиме заслужује име Отац“ (Ларше, 2015, 111).

Сину. Остаје нејасно шта Ларше мисли када каже да је происхођење Духа „више“ од рађања Сина.

Својом критиком Зизијуласа, Ларше је показао да уопште није разумео теолошке мотиве који су Св. Кападокијце водили ка успостављању монархистичке тријадологије. Својим предлозима тумачења Кападокијаца, Ларше заправо анулира читаво њихово постигнуће.

До које мере је Ларше уроњен у западну теолошку традицију, којој не може да умакне и поред свог настојања да се прикаже као бранитељ православља, видимо и по његовом порицању тврдње митрополита Зизијуласа да су литургијске молитве превасходно упућене Богу Оцу. Додуше, он признаје да је тако у Литургији, али сматра да се то „изводи из чињенице да је Христово жртвовање заправо жртвовање Оцу“ (Ларше, 2015, 109). Ларше овде у потпуности усваја схоластичко учење о разлогу оваплоћења, које, треба ли поменути, нема упориште у учењу источних Отаца. Оно што карактерише источну теологију, а што Зизијулас стално наглашава, јесте управо схватање оваплоћења као онтолошког а не моралног догађаја.

Покушај Ларшеа да суштину Божију опише као „околину“ преко које су три дожанске личности у односу (Ларше, 2015, 113), без обзира на његово ограђивање како израз „околина“ није баш најподеснији, јасно показује његово есенцијалистичко становиште, према коме суштина, на овај или онај начин, представља извор и начело бића Божијег у чему дожанске личности учествују. Таква тријадологија, као што смо видели, не може наћи упориште у Светим оцима, али може у средњевековној западној теологији.

Ларше помиње и перихорезу у тријадолошком смислу, што је прилично слаб аргумент, због чињенице да овај појам не налазимо код великих Отаца који су учествовали у формирању православне тријадологије, већ тек у 7. веку код Псеудо-Кирила и Св. Јован Дамаскина, код којих се овај појам јавља, бар према мишљењу неких истраживача, управо као замена за раније светоотачко схватање јединства Божијег које је припадало личности Бога Оца. До терминолошке и значењске промене у тријадологији долази вероватно због сукоба са тритеистима, с једне стране, изазова исламског монотеизма, с друге, и напора у дискусијама са монофизитима.³¹ Оваква тријадолошка концепција ипак није заживела, пошто је ранија христолошка употреба овог појма у тријадолошкој примени лако водила ка савелијанству, на шта је указао још Никифор Константинопољски.³²

Ларше упућује Зизијуласу још једну чудну примедбу, а то је да он везује љубав за личност, док би, према Ларшеу, требало да је везује за природу.

³¹ Како примећује Престиж, аргументација Св. Дамаскина је била да ако у Светој Тројици већ имамо перихорезу, зашто је не бисмо признали као довољан знак јединства и када је реч о природама Христовим (Prestige, 1969, 299).

³² Prestige, 1969, 298–299.

Исто важи и за слободу (Ларше, 2015, 114). Разлог због кога Оци наводно везују љубав и слободу за природу а не за личност, према Ларшеу лежи у чињеници да су лична својства сингуларна и необјашњива. Поставља се, међутим, питање, да ли Ларше овде тврди да су онда, насупрот личним својствима, природна својства Бога објашњива? Ларше једноставно превиђа да љубав и слобода имплицирају одговор на „ко?“ а не „шта?“. Ко је тај који љуби и ко је тај који је слободан. Не може природа, схваћена безлично, нити да љуби, нити да буде слободна. То може само личност, тим пре што знамо да, према Оцима, природа не постоји безипостасна. Ларше се даље враћа на замерку коју је већ изнео и коју смо већ коментарисали, а то је да се, по његовом мишљењу, енергија увек везује за природу. Није уопште спорно да је енергија, енергија природе, како је утврдио Св. Григорије Богослов и касније на христологију применио Св. Максим Исповедник. То да је енергија, односно дејство, нешто што је својствено природи, опште је место православне теологије. Међутим, такође је јасно да дејство не бива без обзира на ипостас. А и како би се тако нешто могло замислити уколико знамо да суштина никада не постоји безлично, односно без ипостаси која је њен носиалац? Дакле, наравно да су енергија и воља нешто што је обележје природе, али усмеравање дејства и воље зависи од личности. У противном бисмо били принуђени или да тврдимо да су ипостаси пасивне, а да дела сама природа непосредно. То би схватање Бога приближило неоплатоничарским и гностичким спекулацијама о еманцији. То опет не значи да се дејство или воља дожанских личности међусобно сукобљавају и супротстављају. Управо због тога што је љубав (наравно, слободна, јер другачија ни не може да буде) својствена личностима, које слободно хоће и љубе, а нису на то приморане, постоји сагласност воље и дејства у Богу. Међутим, Бог Отац је тај који има иницијативу, од кога полази дожанско дејство, увек у љубавној сагласности Сина и Духа Светога. Дакле, енергија није ипостасна, али ипостас јесте та која природну способност усмерава и каналише, што, додуше, у другом контексту, и сам Ларше признаје (Ларше, 2015, 119).

Следећа замерка Ларшеа је да Зизијулас и Јанарас одбацују апофатички карактер личности. Он, позивајући се на Лоског, тврди да пре свега негација представља одређење личности, да Отац није Син, Син није Отац итд. (Ларше, 2015, 123). Међутим, у патристичким изворима налазимо управо супротно, позитивно одређење, да Отац јесте Отац јер има Сина итд. Негативно значење је секундарно, па ни онда није реч о апофатизи, пошто, како Зизијулас каже, не може бити речи о над-Оцу или над-Сину. Ларше се још позива на несазнајни карактер односа међу личностима, односно на чињеницу да је немогуће прецизно одредити шта је „рођење“ а шта „исхођење“ од Бога Оца и у чему је разлика. Међутим, то што нам елементи ипостасних својстава нису доступни за објективну анализу не утиче на позицију Зизијуласа. Ларше је требало да обрати пажњу да Зизијулас

знање идентификује не са објективним знањем, већ са односом љубави. У том смислу, Бога не можемо знати као некакав објекат који испитујемо, али га можемо познавати кроз однос љубави у Његовом Сину Духом Светим („ко је видео мене видео је Оца“). У том смислу, Зизијулас с правом наглашава да нам апофатички приступ, који се, наравно, мора препознати и признати, није од нарочите користи, јер се односи на божанску суштину која нам је свакако несазнатљива, док су нам личности сазнатљиве, али не по својим квалитетима које бисмо могли објективно да анализирамо, већ по икономијском односу са нама. А тај однос је литургијски. То наглашава Зизијулас када каже да „Бог апофатичке теологије не престаје да буде 'Онај који стварно постоји' Божанске Литургије, и управо под тим идентитетом ми му се обраћамо“.³³ Другим речима, ако бисмо се сагласили са Ларшеовом тврдњом да су божанске личности за нас апофатичне, дакле несазнајне, онда не бисмо могли да Му се обраћамо у Литургији, јер не бисмо знали Кога да се обратимо. Управо литургијско обраћање Богу Оцу сведочи да Он по Ипостаси не може бити несазнајан и непознат.

Ларше даље тврди како Зизијуласова теолошка позиција наноси штете христологији јер је „Христова људска природа, која се сагледава како у његовом конкретном постојању, тако и у његовом односу према природи људског рода, не само што је смештена у други план већ, чини се, не игра никакву улогу у Његовој икономији спасења“ (Ларше, 2015, 126). Свакоме ко је упознат са делима митрополита Зизијуласа оваква оптужба делује, у најмању руку, бизарно. Јер Тајна оваплоћења и питање христологије једно је од значајнијих места у Зизијуласовим истраживањима, што и сам Ларше потврђује на следећим странама. Но, он замера наводно умањење значаја природа, нарочито људске, у Христу, приговарајући да Зизијулас „у потпуности занемарује чињеницу да је Реч, оваплоћујући се, преузела на себе одговорност за нашу људску природу у тренутку њеног пада“ (Ларше, 2015, 128), те да је ту палу природу исцелила, издигла и поправила. Ларше очигледно сматра да је Оваплоћење узроковано Адамовим падом и то за њега није онтолошки догађај, догађај који се тиче самог постојања творевине, већ је за њега то догађај који има морални карактер, чији је крајњи домет да „поправи“ палу природу човека. Ларше наводи и оптужбе Лудовикоса, према коме таквој теологији прети опасност од монотелитизма и моноенергизма. Ларше даље каже да спасење, према Зизијуласу, није утемељено на томе да је читава људска природа укључена у Христову људску природу, већ да је реч о спајању путем поистовећења са Христом и уласком заједницу са Оцем (Ларше, 2015, 129). Ларше затим тврди да, пошто Зизијулас сматра да је савршени човек само онај ко има личност, произилази да људска природа Христова такође мора да има личност, што води у несторијанство (Ларше, 2015, 130). Оваква врста приговора просто

³³ Zizioulas, 2010, 28.

зачуђује неразумевањем тематике која се обрађује. Наравно да је неопходно да људска природа, као уосталом и свака природа, има одговарајућу ипостас, пошто природа без ипостаси не да не може да буде „савршена“, него не може да постоји. Међутим, Христова људска природа, која, наравно, није безипостасна, нема људску личност, већ је њена Ипостас — Ипостас Бога Логоса. Ларше даље, на антрополошком плану, поставља питање, да ли је људска природа способна да усвоји божански начин постојања? Да, наравно да је способна, јер је способна да буде обожена, али не својим силама и напорима, него управо захваљујући Оваплоћењу Господа. Учествујући у Тајни Христовој — а то учествовање је евхаристијско, где је Дух Свети тај који ипостазира људска бића — људска природа је у могућности да у Христу оствари своје назначење „богови сте и синови вишњег сви“. Даље, Ларше оптужује Зизијуласа како ћутке прелази преко Христовог страдања, минимализујући га. То, наравно, није тачно, али је тачно да Зизијулас не прихвата схоластичку доктрину које се Ларше држи, а према којој је Христос искупитељ, у смислу да неке (Оцу? ђаволу?) исплаћује казну за људске грехе. Зизијулас има једну много ширу слику Крсне Жртве Христове, која се сагледава из перспективе Евхаристије „која је несумњиво сама жртва Господа на крсту“.³⁴ Али коначни смисао Христове Жртве није на Крсту, већ у Васкрсењу и Другом Доласку.

Ларше даље критикује Зизијуласову концепцију, према којој спасење представља уипостазирање у Христа учешћем у Цркви Духом Светим. Пошто Ларше личност поистовећује са свешћу, ово му се чини сасвим немогуће: „Свест Цркве била би у том случају сведена на свест јединствене личности Сина, односно на свест јединог Сина у коме ће људске свести нестати“ (Ларше, 2015, 142). Ларше пропушта да примети да личност није поистовећена са свешћу, већ са *односом* који јој даје идентитет. Благодатним дејством Духа Светога, свака људска ипостас у евхаристијском догађају поистовећује се са Сином, не на тај начин што преузима Његову свест, већ тиме што слободно прихвата начин постојања који има Син, а то је однос љубави са Богом Оцем. Воља је Бога Оца да читаво Тело Христово види и прихвати као свог јединородног Сина.

Ларше такође замера да код Зизијуласа „постоји приоритет односа наспрам личности“ (Ларше, 2015, 164). Поставља се питање, како Ларше то може да тврди кад Зизијулас на више места идентификује однос као кључну ознаку личности? Будући да је тако, како је уопште могуће осмислити тезу према којој однос има приоритет у односу на личност, пошто је однос конститутиван за личност? Јасно је да Ларше личност замишља објективистички. Због тога, према њему, личност прво мора да постоји па тек потом да ступа у односе. Он не разуме да се личност конституише односом, што не значи да однос „претходи“ личности, већ да је у крајњој

³⁴ Zizioulas, 2011, 51.

инстанци личност изједначена са односом. Још је чуднија тврдња да код Зизијуласа „однос представља супстрат за благодат“ (Ларше, 2015, 164). Овакво (не)разумевање Зизијуласа је могуће због тога што Ларше благодат схвата као некакву еманацијску силу која излази из божанства (из божанске суштине), а личност схвата као скуп индивидуалних својстава. Ларше није успео да се одвоји од својих теолошких концепција и због тога не може да разуме о чему заправо Зизијулас говори. Кад Зизијулас говори о личности, Ларше подразумева индивидуу, и за њега остаје нејасно како однос може бити конститутиван за индивидуу која сама по себи јесте то што јесте. Зато може да тврди како онтолошка релационост „ствара објективну зависност између личности“ (Ларше, 2015, 165), не увиђајући да није могуће уопште говорити о личности без односа који је конституише. Због тога, доследно нетачно, Ларше и Зизијуласову еклисиологију доживљава „као облик колективизма“ (Ларше, 2015, 165). Пошто не може да схвати да је личност заправо име за однос а не самодовољна и самопостојећа индивидуа, не може да поима и да Црква, у којој су личности у Христу онтолошки повезане љубављу, није колектив већ заједница. На крају, Ларше закључује да све то доводи до „потпуне негације појма личности“. Рекли бисмо да доводи само до негације Ларшеовог појма личности, која је редукционистички сведена и изједначена са индивидуом.

Следеће што Ларше замера Зизијуласу јесте то што сматра „да је човек смртан из простог разлога зато што је створен“, а према Ларшеу, таква идеја је у „потпуној противречности са целокупном светоотачком традицијом“ (Ларше, 2015, 166). Ова је тврдња сасвим неконсистентна, будући да сам Ларше, већ на следећој страни, саопштава како неки Оци „више воле да кажу да је човек створен за нетрулежност [...] или да је својом природом настојао да досегне божанску бесмртност“, и наставља са тврдњом да се „Оци слажу у ставу да су нетрулежност и бесмртност првог човека задобијене само захваљујући божанској благодати“ (Ларше, 2015, 168). Поставља се питање, ако се Оци слажу да је првом човеку била потребна благодат (ма шта то код Ларшеа значило) да би имао живот вечни, како се то не слаже са критикованом тезом Зизијуласа да је човек смртан зато што је створен, и како је то у супротности са целокупном светоотачком традицијом? Штавише, мало даље сам Ларше наводи речи Св. Атанасија, према коме су „људи били трулежне природе, али да су благодаћу учествовали у Речи“ и да су на тај начин „могли да избегну том својству сопствене природе“.³⁵ Оваквих сведочанстава Св. отаца да је створена природа смртна као таква има много. За Ларшеа се ту јавља проблем јер онда, како сматра, испада да је Бог створио смрт. Он превиђа да је, према Св. оцима, Бог створио човека као биће *йойџеницијално* бесмртно, односно као биће које треба да кроз заједницу и учествовање у божанском животу превазиђе

³⁵ De Incarnatione, V, 1.

ограничења своје створене природе. То је логос Божји, односно жеља и намера Божија за човека и читаву творевину. Ларше је у раскорак са сопственим мишљењем када, с једне стране, критикује Зизијуласову тврдњу да је темељни разлог постојања смрти чињеница да је творевина створена из небића, а с друге, тврди да су људи и пре пада бесмртност дуговали не сопственој природи, већ благодати Божијој, за коју каже да је „на неки начин натприродна“ (Ларше, 2015, 170).

Критикујући Зизијуласово разликовање биолошке и екслиолошке ипостаси, Ларше поставља питање, како је могућа коегзистенција ове две ипостаси у човеку (Ларше, 2015, 175)? Овакво питање може да се постави само уколико неко, као што чини Ларше, поистовећује личност и индивидуу. Али ако се личност схвати као име за однос (=релацију), јасно је да се не може говорити о „коегзистенцији две ипостаси“ у човеку, већ о томе да је човек позван да од детерминисаности свог биолошког постојања узрaste у своје екслисијално постојање, што се у светоотачкој традицији назива обожење. Тај процес, у коме човек мења центар сопственог постојања није лак, како сведочи читава аскетска традиција. На основу истог неразумевања личности/ипостаси, Ларше може да тврди како „Крштење не носи са собом још једну нову ипостас“ (Ларше, 2015, 175). У индивидуалистичкој концепцији Ларшеа, где је личност објекат и објективна стварност, не може бити схваћено да је личност релационо утемељена, те да *нова* ипостас крштеног не подразумева да у њему сада постоје две ипостаси. Према Ларшеовом схватању, духовни живот хришћана не представља постојање нове ипостаси, већ „нови начин постојања његове природе“, и објашњава да је током Крштења Дух Свети људској природи „удахнуо спасену и обоготворену људску природу Христа“ (Ларше, 2015, 175). За нас остаје непознаница како Ларше замишља тај процес.

Закључак

Иако је преостало још доста замерки које Ларше упућује Зизијуласу и Јанарасу, због дужине овог осврта принуђени смо да разматрање приведемо крају. Иако је полемика у теологији добра и чак пожељна ствар — сетимо се да су Свети оци своје најзначајније радове написали баш у полемичке сврхе — ипак би било добро да се та полемика води без идеолошке острашћености.

Ларше за полазиште има фундаменталистички, привидно конзервативни став да је задатак теологије ограничен на ерминевтику Светих отаца, те да никакав дијалог са савременом науком, философијом и уметношћу суштински није могућ, осим у форми критике. Овакав став смо назвали привидно конзервативним, због тога што је он суштински у супротности са праксом Светих отаца, који су своје најдубље теолошке увиде изразили управо креативном рецепцијом јелинске философије. Та креативна рецепција није

подразумевала просто прихватање, већ и темељно модификовање јелинске мисли, што опет не може да умањи допринос који је ова традиција дала хришћанској теологији и црквеном саморазумевању. Наравно да се нико не залаже, митрополит Зизијулас и Јанарас понајмање, за некритичко прихватање ових или оних идеја које се јављају у савременој мисли. То опет не значи да је коришћење неких увида до којих су дошли поједини мислиоци само по себи за осуду и доказ неправославности, како би хтео Ларше. Ако би таквим приступом Ларше одмерио теологију Св. отаца, међу њима и Св. Максима Исповедника, којим се бавио, врло брзо би се нашао на позицијама екстремне протестантске критике, која је у читавом патристичком периоду видела девијацију и одступање од Светог писма због утицаја јелинске философије.

Поред овог начелног става који карактерише Ларшеово схватање теологије, постоје и нека посебна теолошка схватања која одређују његово расуђивање и представљају темељ критике теолошке позиције Зизијуласа и Јанараса. Ларше личност изједначава са индивидуом и ту леже корени његовог неразумевања Зизијуласа и шире, читаве православне теологије. Он не успева да појми личност као име за однос, остајући тако у границама схоластичке теолошке традиције из које је потекао. С друге стране, он природу схвата као неку врсту реално засебног и независног ентитета у коме личности партиципирају. Оваква теолошка предубеђења приморавају Ларшеа да чини оно за шта оптужује Зизијуласа и Јанараса, тј. да селективно бира цитате Отаца који могу да буду искоришћени као потврда његовог, раније дефинисаног, теолошког мишљења. Пошто Св. оци на многим местима изричу тврдње које су у директној супротности са Ларшеовим мишљењем, он је принуђен да их тумачи натегнуто, и чак долази до тога да сам износи противречне тврдње, како смо на више места показали.

Литература

- Belley, C. A. (2008). *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*. Oxford.
- Zizioulas, J. D. (2006). *Communion and Otherness*. T&T Clark.
- Зизијулас, Ј. (2009). Доімајске ѿеме. Нови Сад.
- Zizioulas, J. D. (2010). *The One and the Many; Studies on God, Man, the Church, and the World Today*. Sebastian Press.
- Zizioulas, J. D. (2011). *The Eucharistic Communion and the World*. T&T Clark.
- Ларше, Ж. (2014). Злоупотреба Светог Максима Исповедника зарад једне савремене идеологије. *Црквене студије*, 11, 705–720.
- Ларше, Ж. (2015). *Личност и природа: Православна кријтика ѿерсонали-стичких ѿеорија Христa Јанараса и Јована Зизијуласа*. Ниш: Пунта.
- Lossky, V. (1974). *In the Image and Likeness of God*. New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Melchisedec, T. (2015). *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*. Oxford University Press.
- Папаниколау, А. (2012). *Бити са Бојом: Тројица, ајофайичко бојословље и бојочовечанска заједница*. Требиње.
- Prestige, G. L. (1969). *God in Patristic Thought*. London.
- Widdicombe, P. (1974). *The Fatherhood of God From Origen to Athanasius*. Oxford.

Aleksandar Đakovac

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

**Person and/or Nature: Review of the Larche's
Criticism of Metropolitan John Zizioulas**

Larche equals person and individual, and there comes his misunderstanding of Zizioulas. He does not understand that person is a word for relation, and that way staying among the borders of classic scholastic thought. In the other hand, he understands the nature to be a realistic different entity in which persons participate. Because, the Fathers that Larche mentions in many places are directly opposite to Larches thought, he is forced to stretch his interpretation, and is forced to come up with contradictory statements, of many which we have shown.

Key words: nature, person, Orthodox theology, personalism, relational ontology.

Датум пријема чланка: 30. 10. 2015.

Датум прихватања чланка за објављивање: 17. 12. 2015.