

ТЕОЛОШКА ПОЛЕМИКА – ПРОТИВРЈЕЧНОСТ У ПРИДЈЕВУ?

Апстракт. Очигледно је да у савременој српској теологији постоји извјесна тенденција да се „теолошка полемика“ устали као „жанр“ теолошког казивања. Ипак, до сада се није постављало питање колико је сам феномен „полемике“ компатибилан са описом теологије, онаквом какву су је описали аутори неопатристичке синтезе. На први поглед се чини да су данашње теолошке полемике само наставак вјековне праксе хришћанства да се о битним теолошким темама полемише. Ипак, поставља се питање: да ли је теолошка полемика легитимна као начин комуникације само ка онима „споља“ (хетеродоксним групама и мишљењима) или такође и ка онима унутра (богословима Православне Цркве)? Ако су постојале теолошке полемике „унутар“ Цркве за које није пресуђено ко је побједник полемике, шта то говори о функцији полемике у црквеном Предању, а шта о могућности *разноликости* унутар Цркве? Аутор у овом прилогу покушава да да одговор на ова питања истражујући појам и историју теолошке полемике.

Кључне ријечи. Богословље, теологија, Црква, историја, критика

Не треба превише богословске проницљивост да би се увидјело да је актуелни моменат у Српској Православној Цркви (ипак) понешто другачији од свега онога што смо имали прилике да видимо у скоријој прошлости. Наиме, послије периода установљивања и стабилизације тековина неопатристичке синтезе, очигледан је замах у критичком приступу личностима и дјелима која су тај подухват изнијели на својим плећима (о. Јустину Поповићу, Еп. Атанасију Јевтићу и само донекле у теолошком контексту Митр. Амфилохију Радовићу). Ово је вријеме „теолошке полемике“. Свијести модерне – која је очигледно формирала и свјест *модерне* теологије – чини се сасвим разумљивим да *теолошка полемика* постоји и да је легитиман начин јавног изражавања *својих* теолошких ставова. Заправо, сама чињеница да нико не поставља питање *теолошке легитим-*

* darkodjogo@gmail.com

ности (теолошке) полемике говори колико су данашњи богослови заправо дјеца модерне и то у толикој мјери да је свијест модерне уједно инхерентна „теолошкој свијести“ или „уму Отаца“ у његовој неопатристичкој изведби. Јер сам концепт „теолошке полемике“ изазива, ставља на пробу концепт теологије онаквим каквим га представља неопатристичка синтеза. Тачније: он нас подсећа на право значење и домете оног префикса „нео“ у „неопатристици“.

Lex credendi, Lex orandi, lex disputandi (Појмови – шта је полемика и шта богословље?)

Да би нам било јасно *шта* јесте „теолошка полемика“, најприје морамо да рашчланимо основне, темељне појмове од којих се састоји та синтагма.

Свакако да сваки културан човјек познаје значење ријечи полемика као и етимологију која то значење одређује а која долази од грчке ријечи „*πόλεμος*“ са значењем „рат“, „сукоб“. Као и сваки рат, полемика подразумева најмање двије стране, од којих једна налази разлога да другој упути неку врсту „напада“, док друга налази за сходно да се брани. Иако поједини аутори говоре о потреби да се полемика или диспут донекле „уреди“ тако што ће се „средства“ унутар полемике свести само на логичке аргументе за и против, по правилу унутар полемике увијек долази до *argumentum-a ad hominem* тј. приговарања, дискредитације и легитимизације аутора који учествују у полемици (у српској теолошкој средини је то очигледно у готово свим актуелним полемикама). Одредити, тако рећи „границе“ полемике није лако као што се на први поглед чини. Наиме, поставља се питање *да ли полемика подразумева да су обје стране узеле активно учешће у њој?* Чини ми се за сходно да полемику у правом смислу ријечи одредимо као размјену аргумената у којој су обје стране свјесно пристале на то да отворено дефинишу аргументе унутар спора. Свакако да је могућ (чак и чест) случај да једна страна отворено испути са аргументом, а да друга не прихвати „изазов“ (дакле, у питању јесте *критика*, али не и полемика), а право питање јесте да ли као полемику можемо прихватити „тиху“ размјену замјерки негдје на маргинама, у фуснотама и „између редова“. С обзиром да такву „размјену ватре“ не можемо јасно документовати, тренутно је нећемо сматрати истозначном теолошкој полемици у правом смислу ријечи. Оно што можемо јасно рећи по питању полемике јесте да она не само да подразумева *разлику* у мишљењу него и један вид *конфликтности*, *полемичност* без кога би поменута разлика могла бити превазиђена на неки неполемичан начин (усаглашавањем, рецимо). Оно што треба истаћи јесте да је „теолошка

полемика“ о којој овдје говоримо *јавна* тј. није у питању вербална размјена мишљења него документована и намјерно јавна полемика у теологији.

Питање „теолошке полемике“ постаје посебно замршено када се вратимо на питање *по чему је она теолошка* које нас води питању *шта јесте теолошко* тј. *шта јесте теологија*? Не посједујемо одређење теологије које би на јасан и недвосмислен начин рекло *шта јесте теологија*. Разлог за то лежи свакако у чињеници да је богословље по себи вишезначан и разнолик појам. Најчешћи одговор који се наводи на питање *шта јесте теологија* јесте онај етимолошки: она је ријеч о Богу. Али та лијепа и широка реченица и даље оставља много недоумица: да ли су онда и Жижекове шкработине о Христу такође, бар технички, „хришћанска теологија“? Мислим да би се, на обострано задовољство (и Жижека и хришћанских теолога) могао дати негативан одговор. Ако укључимо друге, значајне одреднице испред „богословља“ (рецимо, да је „црквено“), избјећићемо опасност да, рецимо поменути словеснки хуманистички шоу-мен буде означен као „теолог“, али ће ширина појма „унутар“ граница Цркве и даље остати. Савремена теологија је често говорила о себи, али је притом увијек избјегавала да да одређење теологије – свјесна да се живот не може ограничити, она је заправо најчешће одбијала да да чак и условну, почетну енциклопедијску одредницу. Алергија према дефиницијама и дефинисању као (наводном) реликту средњевјековног схоластичког менталитета свједочи о резистентности православног богословља свим спољашњим утицајима и зрелости православног виђења које никада није пристало да неограиченост живота који јесте богословље потчини потребама уређења логичких система. Са исте стране, недостатак одређења теологије често отежава упознавање са теологијом на неком елементарном, информативном нивоу.

Али, ако и није била склона *одређивању (дефинисању) појма* теологије, неопатристичка мисао је зато обилато описивала теологију (или бар неки њен пожељни вид). Ипак, што због љепоте понуђених описа, што због академског манира преношења истих или сличних фраза, уобличило се неколико сада већ класичних мјеста неопатристичке дескрипције теологије. Када сваки од њих покушамо да доведемо у везу са поменутиим феноменом „полемичке теологије“, доћи ћемо до значајних закључака.

Нагласак у неопатристичком конциповању теологије је увијек био на *цјеловитости* теологије као доживљаја Бога, свијета и човјека. За разлику од академске свијести схоластичке и постсхоластичке теологије која је теологију сецирала на аутономна поља академског знања, неопатристика је прогласила апсолутно јединство (и тек функционално дисциплиновање) теолошког знања. Притом је само теолошко знање схваћено као један апсолутан приступ, који у себе обједињује молитвено-

аскетски и молитвено-литургијски приступ свијету. Чувене ријечи Евагарија Понтијског „ако си богослов, онда се молиш, ако се молиш, богослов си“ (Вер 2001, 200) са правом су небројено пута поновљене у савременим текстовима православних аутора. Оне су лапидаран и аутентичан израз једног дубоког и истински православног виђења о једности сусрета са Богом, једности дијалога у сваком уздисају и сваком слову које људско биће отргне пред Богом. Наравно, молитва није, или не би смјела да буде, чин усамљеника, него подразумијева *литургију* тј. чин заједнице, „двоје или троје сабраних у име моје“. Отуда још једно класично мјесто неопатристичке синтезе „*lex orandi – lex credendi*“ (Шмеман 2011, 13) не треба појмити у уском смислу, у кључу деветнаестовјековног концепта „религије“ као „индивидуалног права“ и „поља субјективног“. Не треба схватити у смислу да су „моја молитва“ и „моја религија“ у сагласју – баш супротно: *unus Christianus – nullus Christianus* те „Наша молитва (=литургија) јесте у сагласју са нашом вјером“ (и обратно: уосталом, први облик овог става дугујемо Св. Иринеју Лионском). Дакле, теологија, или њен опис, подразумијева јединство човјековог става, чина, сазнања и постојања.

Како стоје ствари када се овом опису теологије вратимо имајући у виду „теолошку полемику“ као израз теолошке свијести? Могла би се ствар додатно заострити тј. могло би се поставити питање да ли „теолошка полемика“ подразумијева једну „полемичку теологију“ тј. да ли је тај феномен (теолошке полемике) који постоји проистекао из унутрашње потребе саме теологије за буде (између осталог) *полемичка*? Да ли поред *lex-a orandi* и *lex-a credendi* постоји и *lex disputandi* својствен Цркви те тиме и њеној теологији? Да ли је могуће рећи „*εἰπολεμίζεις, θεόλογος, εἰθεόλογος εἰ, πολεμείζεις*“?

Теолошка полемика – „према споља“ и „изнутра“

Историјски и текстуално је пратљива историја полемисања унутар хришћанске историје и текстуалног корпуса хришћанских списа. Библијска и патролошка критика од 17.в. наовамо је налазила суптилне облике полемике унутар самих библијских списа. Ова мода је највише била изражена у 19.в. када је поимање о „працркви“ као својеврсној „федерацији“ „слободних Цркава“ са различитим (и често опречним) ставовима досегла свој врхунац. Она, у протестантским теолошким круговима није престала да постоји ни данас, вјероватно због сталне склоности протестантске теологије да аутопројектује сопствено еклесијално стање уназад, у прошлост. О томе ће више ријечи бити нешто касније. Ипак, ако оставимо по страни питање суптилних или отворених полемика унутар „праЦркве“, очигледно је да се хришћанство у свом историјском току

налазило у таквим околностима у којима је развијало полемику са заједницама које су имале шта да приговоре правосјерном хришћанству тј. Цркви. Питање које би се могло истраживати јесте: да ли је оно што обично називамо добом *апологета* било заправо *доба полемичара* тј. да ли је садржај списа написаних од 2. до почетка 4.в. само „одбрана“ хришћанства или су унутар одбране формулисани и аргументи против паганизма (својеврстан „контранапад“)? Сама апологетска књижевност је врло разнолика и подразумијева људе различитог односа према друштвеној стварности римског царства, различитог личног и књижевног менталитета итд. Апологете су и Јустин и Атинагора, али и Татијан и Тертулијан: ипак, свако од њих је уједно *бранио* хришћанство од актуелних напада, али и формулисано неку врсту приговора упућеног односу паганске културе и римских власти према Цркви. Оно што је очигледно јесте да је штит одбране све више замјењивао мач напада, како је вријеме пролазило, Царство се трошило и осипало а Црква постајала јача и у своју ововјековну моћ сигурнија. Умјесто апологија, дјела сада већ почињу са „против“ (*adversus, contra, κατά*). Од Јустинових *Апологија* до Августинове *Државе Божије* ситуација се окренула наизврат, а хришћанин више није ни осјећао потребу да се брани него да сам напада и пресуђује држави која се, бар у њеном западном дијелу, сручила на себе.

Један дио старохришћанске литературе је одувјек почињао са „против“. Ријеч је о против-јеретичкој књижевности. Већ од Св. Иринеја Лионског наомамо хришћански писац је налазио за сходно да изобличи (*refutatio*) јереси, да им се *супротстави*. За историју јересиологије би било интересантно утврдити у којим историјским приликама, кад и како је повлачена граница између Цркве и јереси, шта је све сматрано јересју и у каквој је вези јеретички став био спрам православног става или јеретичке заједнице спрам Цркве. Овдје је очигледно да има неколико различитих модела односа. Нису све јеретичке заједнице увијек имале жељу да се одвоје од Цркве: изгледа да су се, поред гностичких заједница које су се организовале као одвојене „цркве“ у односу на католичанску Цркву, многе од њих криле „унутар“ Цркве као „крила“, „кружоци“, „скупови посвећеника“. Слично стоје ствари са проблемима који су се јавили око контроверзне личности Оригена и то много прије 6. вијека и показује колико је само једноставна схема „истина“ – „јерес“ и „Свети отац“ – „јеретик“ компликована. Пресуда 5. Васељенског сабора (или Шестог) је ријешила питање, па је тако учитељ Св. Григорија Неокесаријског, „трудољубиви Ориген“ (Св. Атанасије Велики) коначно сврстан на „другу страну“. Али и даље остаје читав дијапазон „православности“ појединих Отаца. Чак и унутар корпуса оних писаца који нису (до сада осуђени), није иста „православност“ Св. Василија Великог, брата му Св. Гри-

горија Ниског или Св. Дионисија Александријског за кога је Св. Василије Велики рекао једно од најзанимљивијих запажања једног патристичког ауторитета о другом:

„А ја не хвалим све код Дионисија, понешто и сасвим одбацујем, зато што, колико је мени познато, он је први дао људима сјеме оног бешчашћа које је сада добило на замаху. Говорим о учењу аномејаца. А за разлог овога стављам не његову злу намјеру, него силну жељу да се супротстави Савелију. Упоредићу га са вртларом, који настоји да исправи крив раст младог биља, а потом, не знајући умјерености у потезу, не остаје на средини и нагиње стабло на другу страну. Слично нешто налазим, десило се и са Дионисијем“ (Василиј Великиј 2007, 65).

Нису ништа мање интересантне ријечи Аве Варсануфија о св. Григорију Ниском. Оно што је очигледно у њима јесте да је поред *критике* и јасног уочавања недостатка дат и један разлог *зашто* је дошло до извјесног „скретања“ (савременим језиком: контекстуализовано је „исклизнуће“ ауторитета од правовјерности). Можда најбољи приступ проблематици „погрешивости Отаца“ даје Св. Фотије Велики:

„Колико је пак тешких околности присиљавало многе (= оце) да кажу или нешто погрешно или ради икономије: у другом случају због револта неверујућих, а у првом из незнања, јер је људски грешити... А ако су рекли нешто погрешно или су, из неког нама сада непознатог разлога, скренули са правог пута, нико им није постављао било какво питање нити их је позивао да науче истину, него их, као да то нису рекли, ништа мање називамо Оцима, али нећемо следити речи у којима су скренули са пута“ (Фотије Велики, Пето писмо Јовану Акилијском, нав. према Пападопулос 2012, 36).

Овакав став нам говори да „компактни“ и „јаки“ концепти „ума Отаца“ и „сагласности Отаца“ (који имају извјесну педагошку функцију као такви) заиста нису тако компактни нити једноставни како се на први поглед чине. Али овакав став Св. Василија или Аве Варсануфија легитимише једну врсту „меке“ и врло „контекстуалне“ критике (чак и кад је она конкретна: вјероватно је немогуће побројати само мјеста патристичке књижевности којима се исправљало и критиковало не наводећи имена и парафразирајући став онога који бива критикован). Па, ипак, критика још увијек није полемика. За полемику је потребно двоје.

То, наравно, не значи да се у отачком добу није полемисало. Полемисало се, али увијек са *оним другим*, са оним чији је став толико различит од правовјерног или „правовјерног“ да се такав став сматрао јересју. Наравно, нису све полемике истог темпа и експлицитности. Полемика Св. Григорија Ниског и Евномија је јасна полемика двојице људи свјесних да су њихови ставови по темељним питањима тео-онтологије дијаметрално

супротни и да их никада и ничим неће измирити. Св. Кирило и Несторије најприје полемишу епистоларно, стилем чија се полемичност наглашава и развија у току полемике и онако како се уобличавају аргументи обје стране. Сличну ситуацију имамо и у полемици Св. Григорија Паламе, Варлаама и Акиндина. Али оно што је видљиво у свакој од њих јесте да је *друга страна полемике* појмљена као она која, будући у јереси, већ јесте *изван заједнице спасења* (Цркве), па макар још званично не дошло до раскида те личности са Црквом.

Дакле, постоји јасна традиција *критике* унутар Цркве, *полемике* са оним изван Цркве. Поставља се питање: да ли постоји могућност *полемике* унутар Цркве? Ово нас враћа на питање: да ли је разноликост могуће сачувати унутар Цркве чак и када та разноликост провоцира једну врсту (вербално) конфликтног рјешења?

Разноликост – са или без конфликта?

Очигледно је да, када је протестантска историјска наука „открила“ разноликост унутар „праЦркве“, она заправо није открила ништа ново. Не само да је разноликост ставова била карактеристична за апостолско доба Цркве, него и данас сваки православни вјерник зна да унутар онога што јесте Предање, начин бивствовања Цркве, постоји разноликост литургијског, административног, чак и канонског типа (у стварима које нису експлицитно примљене као догмати вјере – чак и разноврсност теолошких и етичких позиција). Сваки припадник Народа Божијег зна да та разноликост није пасивни колорит, него да често бива разлог за тензије *унутар* Заједнице (парохијске, Епархије, помјесне Цркве или Православне Цркве уопште). Чини се сасвим логичним да та, да тако кажем, конфликтна разноликост добија своју форму у виду „теолошке полемике“. Својеврстан парадокс јесте да Црква постоји не само тако што је изложена разноврсним, понекад и конфликтним односима са свијетом „споља“, него и тако што постоји у разноликости, понекад и са тензијама „унутра“ (иако је константиновска ера релативизовала ово „споља“ и „унутра“, док је модерна ову границу готово потпуно уништила субјективишући „колико“ и „када“ се може припадати једној заједници).

Ова ситуација, као што рекосмо, није нова. Сваки читалац Новог Завјета сусреће се са отвореним проблемима јерусалимске Цркве и касније, помјесних Цркава. У прилог чињеници да је полемика у животу Цркве (па отуда и у теологији) било одувјек може да послужи чувено и нимало благо мјесто из *Посланице Галатима*:

„А кад дође Петар у Антиохију, супротставих му се у лице јер бјеше за осуду (κατά πρόσωπον αὐτοῦ ἀντέστην, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν)“ (Гал. 2,11).

Ништа нису блаже ни ријечи упућене у наставку Посланице. „Али ако један другога уједате и прождирете, гледајте да се не истријебите“ (Гал. 5, 15). Спор око празновања Пасхе (кватродецимански спор) је такође лијеп примјер који свједочи да је много тога у Цркви зависно од конкретних људи који се налазе у ситуацији: зато Св. Иринеј напомиње папу Виктора о примјеру Поликарпа Смирнског и његовог саслуживања папи Аникити у Риму око 155. године. Тада се о питању празновања Пасхе, како каже Болотов, „водио разговор али не и расправа“ (Болотов 2009, 361). Како то да пракса саслуживања кватродециманског епископа у Риму 2. вијека уопште није била проблематична, а касније јесте постала и да ли су за то криве само црквено-историјске околности (Властов раскол у Риму) или личности унутар (каснијег) конфликта? Интересантно је и питање која полемика јесте црквена а која лична? На примјер, колико је спор Руфина и Јеронима Стридонског око Оригена лични спор њих двојице а колико прилог историји оригенистичког питања уопште?

Дакле, спорова (и конфликта) унутар Цркве било је: оно што је интересантно јесте да се ти спорови најчешће нису ријешили теолошким списима, него тако што су црквено-друштвене реалије пресудиле у корист једне или друге стране. То није коинциденција: најчешће и јесу били у питању спорови не догматског него литургијско-канонског карактера у којима „побјеђује“ она страна која је у стању да испољи више сензибилитета за однос црквене догматике (која је у општим цртама заједничка објема странама будући да су обје православне) и реалног живота. Како показује Болотов, у спору око крштења јеретика и папа Стефан и Св. Кипријан Картагински су имали озбиљна и нимало плитка теолошка полазишта (Болотов 2009, 328-334) али је на крају усвојено мишљење Св. Кипријана не само зато што је било богословски боље образложено, него зато што је више одговарало осјећају за Цркву и њено јединство. Интересантно је примјетити да спор око крштења јеретика и расколника илуструје да теолошки ставови не морају неминовно да прате *стил* унутар полемике: тако је, рецимо, Стефанов теолошки став према крштењу јеретика прилично „либералан“, „компромисан“, „отворен“, али је наступ према Св. Кипријану и његовим истомишљеницима са друге стране прилично одсјечан и искључив – Кипријан, са друге стране, има прилично „затворен“ и „ригидан“ став према крштењу јеретика али је његов теолошки стил за коју нијансу смиренији од Стефановог. Успут, спор око крштења јеретика у 3. вијеку поставља пред нас и питање *о коначној побједи*: уколико је Св. Кипријан и његова теологија и побиједио у 3.в, да ли је побиједио и даље тј. да ли су начела његове еклисиологије примљена за сваку ситуацију у теологији крштења? Да ли данашња прилично разнолика пракса крштавања (или само миропомазања и прихватања) хетеродоксних и расколника у православним Црквама показује да

није било коначног побједника? Да ли је иједна *унутарцрквена* полемика имала „коначног побједника“?

Размишљајући о овом питању немогуће је не узети у разматрање један врло чудноват резултат „теолошке полемике“ – оне која се водила између „стјажатеља“ и „нестјажатеља“ у руској Цркви на прелазу из 15-ог у 16. вијек (ослањамо се на Петровић 2007, гдје су дати и извори у преводу на српски језик). Да су Св. Јосиф Волоцки и Св. Нил Сорски канонизовани у руској Цркви није зачудно из перспективе подвига који су носили и добро поднијели. Али, ако човјек погледа полемичку литературу тог времена и све аргументе које су обје стране употријебиле не само у прилог својој тези, него и у сврху дискредитовања противничке – канонизација оба светитеља и прихватање обје позиције чини се логички потпуно неконзистентном. Зар је могуће да су обојица била у праву? У ствари, као и у случају спора Стефан-Св. Кипријан, Црква је и у спору стјажатеља и нестјажатеља пресудила *да су оба полемичара била у праву*. Дакле, ако теолошке позиције схватимо као логичке исказе, онда је могућ само један тачан одговор (рецимо, на питање „Да ли Црква крштава све оне који нису у њој тј. све јеретике и расколнике?“, уколико ово схватимо као исказ, онда су могући само одговори „тачно“ или „нетачно“). Ипак, реалност црквеног живота је увијек познавала да су теолошки ставови увијек много више од логичких исказа (мада могу да буду логички искази и методички је пожељно, да се састоје од њих). Тачније, ако се реалије црквеног живота могу уобличити у аргументацију, сасвим је могуће да аргументација једне стране у теолошкој полемици не обухвати *цјелокупност* живота Цркве – што би теологија, као језички исказ те цјелокупности требало да чини тј. бар би требало да тежи што цјелоснијој ријечи о цјелосности Живота. Отуда је и могуће да Црква кроз вријеме прихвати обје теолошке аргументације у једном спору. Она тако одбија да буде искључива – мада су њени богослови иступили са међусобно искључивим ставовима.

Теолошка полемика и дух модерне

Иако „теолошка полемика“, као што смо видјели, није нов феномен, сигурно је да ће свако од нас примијетити да је она у савремености ипак понешто другачија од оне у прошлости. Најприје, техничка средства су полемику учинила много „приступачнијом“, академска и остале сујете – много присутнијом, а ставове полемичара много ситничавијим. Принципијелно, највећи дио савремених полемика на српском говорном подручју рефлектује неки од старих и никад апсолвираних тема хришћанске теологије (однос отачког ауторитета и критичког истраживања, чини ми се, остаје основна тема свих наших полемика, а то питање

се постављало још од времена Св. Иринеја Лионског, оригенистичких, тријадолошких и иконоборачких контроверзи итд). Рецимо, хришћанска старина познаје полемике око датума празновања Пасхе, већ око Фотијевог времена се „против Латина“ уобличавају први литургијски аргументи (које, дакле, све до 1054. морамо сматрати аргументима у унутар-црквеном спору), али тек је савремена теологија, поготово она „академска“ начинила „дискурс“ у којем је могуће „заоштрити позиције“ око одређених литургијских позиција или теолошких исказа који су релевантни само за теологију одређеног савременог аутора (рецимо, добар дио полемике бројних западних и православних аутора са Митр. Јованом Зизјуласом је потпуно ирелевантна изван теологије самог Зизјуласа. Такође, Зизјуласов приговор Јанарасу за „панорамску онтологију“ је можда битан, али тешко да је епохалан за биће Цркве, онако како је, рецимо, спор око крштења јеретика био и јесте). Данас се у „теолошком дискурсу“ расправља о безмало свему. Лакоћа са којом се данас улази у полемику такође је прилично различита од оне у старини. „Теолошка полемика“ се не схвата као нека врста „нужног зла“ него као сасвим легитиман, чак и пожељан аспект „теолошког дискурса“. Међутим, право је питање колико је оваква „теолошка полемика“ заправо утемељена у ситуацијама полемичког карактера у историји Цркве, а колико је производ мјешања пост-модерне (у којој свако „има право на своју истину“) и догматског менталитета својственог хришћанству (у којем Христос јесте Истина, те тиме истина није херменеутичка/ерминеутичка варијабла). Оно што се добија јесте углавном постмодерни теолог који „своју истину“ лако поистовјети са „истином Цркве“ те налази за сходно да је „брани“ од сваке, па и најмање „хетеродоксије“, чак и ако је у питању ствар чисто академског карактера. Уколико ће полемика донијети још „публицитет“ и „тираж“ – ето још једног разлога да савремени теолог, неоптерећен обзиром према *Другом* крене у „теолошку полемику“. Ако погледамо теолошке полемике прошлости, рецимо, ону између Варлаама Калабријског и Св. Григорија Паламе, видјећемо да један вид обзирности постоји не само прије развоја полемике (када се Св. Григорије и Варлаам упознају Акиндиновим посредништвом) него чак и у вријеме најогорченије размјене аргумената. Чини ми се да је данас – чак и када је академска углађеност присутна – успостављен један менталитет „отписивања“, писања „утука“ у коме се до оног другог додају без остатка и обзирности. То нас враћа на питање *коме* је упућена теолошка полемика и *зарад кога*? Цркве или самог аутора? Убијећен сам да би сви учесници полемике без размишљања рекли: Цркве ради. Међутим, чини се сасвим оправданим сумњати у такву мотивацију у многим полемикама.

Све ово нас враћа на питање *комуникације* у теологији. Да ли је модел теолошке комуникологије тријадологија (у којој нема мјеста за

било какав конфликт) или теолошка антропологија (у којој не можемо искључити присуство психо-патологије)? Или је мјерило можда Христологија, у којој знамо да живјети у историји подразумијева *страдања*, али не и психо-патологију непреображеног човјековог бића? Теологија говори о стварности свијета, историје. То значи да она унутар свог говора може и мора тематизовати и патолошко-конфликтну разноликост. Ипак, *начин* тог тематизовања мора бити такав да сам не буде *конфликтан* и *патолошки*, а таквим се мора назвати уколико унутар црквене заједнице дискредитује, дисквалификује и одстрањује другог *унутар* црквене заједнице. Полемика и то „теолошких“ полемика је било, има их и биће их до доласка Царства. Право питање јесте: да ли су оне заиста неопходне, да ли су спојиве са Бого-словљем и са свим оним описима теологије које тако радо волимо да наводимо? Да ли је прво што један богослов може и терба да уради када му се неки рад или став другог богослова не свиђа или учини смуњивим – да напише полемички текст? Одговор, са аспекта богослова као *аутора* који унутар модерног дискурса говори „теолошким језиком“ зависи од менталитета и осјећаја *аутора*. Он може бити потврдан или негативан. Али уколико теологија јесте „молитва“ и „литургија“ (а она то јесте, она јесте молитва и литургија), онда је одговор негативан. Различитост неће изазвати конфликт, а конфликт неће изазвати полемику. Као проповједник Доброг и Лијепог, теолог може усвојити бар став доброг естетe: оставити ономе незрелом, неразвијеном, недостојном коментара да само ишчили пред лицем Вјечног и Лијепог Бога. Али и став ревносног ратника: ступити у борбу тамо гдје, када и како је потребно, са јасном свијешћу да се *борбом* онај други додатно отуђује од нас. Добар војник читав живот се спрема да ступи у рат, али то чини само када је то већ нужно – нема илузију да се ратом повећава разноликост, а Други „исправља“ и постаје ближи. Богослов, служитељ Логоса, може промислити бар колико естетa и ратник.

Закључак

Теолошка полемика је својеврсно „*нужно зло*“, она је подсјетник да стварност овог свијета *још увијек* није преобразена стварност Царства. Савремена теологија се са правом подсјетила критеријума *есхатологије* као основе хришћанског идентитета: све у Цркви се мјери Христом и Царством Божијим. Да ли ће у Царству бити „теолошке полемике“? Да ли ћемо у загрљају Аврамовом и гледајући лицем к лицу Прволик наш имати икакву жељу да полемишемо и коригујемо оног Другог? Тешко, незамисливо. Ипак, како Црква ходи кроз историју, кроз још неспашени свијет, комуникација у Цркви још увијек није сасвим уподобљена обрасцу Царства. Зато је теолошка полемика *нужна*, макар и била зло. Ипак, не

треба имати илузију да је теолошка полемика начин да се унутар Цркве његује „другачијост“ или „различитост мишљења“. Poleмика јесте рат а рат подразумева прекид са Другим. Да ли је тај прекид цијена коју понекад морамо да платимо зарад добробити Цркве – остаје на крају (ипак) Цркви да просуди. Оно што у савременој теолошкој полемици бode очи јесте *лакоћа* са којом се она појављује и развија. Та лакоћа свједочи о томе да се она разликује од теолошке полемике патристичког доба. Основно начело хришћанског етоса – бити слободан да би се смирио, потчинити сопствену вољу, да би се било слободним – тешко да провејава у савременим теолошким полемикама. Непреображено „ја“ се данас сакрило, чак и освештало у облику академског теолошког ауторитета, статуса црквено-теолошког „суперстара“ или теолошке „јавне личности“. Већина данашњих теолошких полемика (част изузецима) се водило *себе* ради, а Цркве тек утолико уколико је она доживљена као комуникацијска пројекција сопственог виђења стварности. То савремену теолошку полемику чини квалитативно различитом од оне у отачком добу. Добро би било да се неопатристичка синтеза у том смислу вратила етосу теолошке полемике отачког доба. Поготово би то било спасоносно за српску теолошку мисао. Народ који још нема *нити једну једину* комплетну серију превода отачких текстова има „добру“ традицију теолошке полемике мада немамо ниједан показатељ да је било која савремена теолошка полемика код Срба имала неки конкретан позитиван учинак на нашу црквену реалност.

Библиографија

- Болотов 2009 = Василије Васиљевич Болотов, Предавања из историје древне Цркве – Историја Цркве у периоду до Константина Великог, Краљево, 2009.
- Василий Великий 2007 = Письма, Москва, 2007.
- Вер 2001 = Тимоти Вер, Православна Црква, Београд, 2001.
- Пападопулос 2012 = Стилијан Пападопулос, Од апостолских Ученика до Никеје; Патрологија, Увод 2. и 3. век, Београд, 2012.
- Петровић 2007 = Далибор Петровић, Стјажатељи и нестјажатељи у Руској Цркви 16. вијека, Фоча, 2007.
- Шмеман 2001 = Александар Шмеман, Евхаристијско богословље, Београд, 2011.

Theological polemics – the discrepancy in adjective?

Abstract. It is an obvious fact that in contemporary Serbian theology exist certain tendency to make the “theological polemics” a fixed “genre” of theological expression. However, the question of compatibility of the phenomenon of “polemics” and the description of theology, as described by the authors of the neopatristic synthesis, has not been raised until now. It seems at first site that the contemporary theological polemics are continuation of the centuries-long Christian practice to polemicize about important theological themes. Nevertheless, the question is raised: is the theological polemics a legitimate way of communication just with those “outside” (heterodox groups and teachings), or also with those inside (theologians of the Orthodox Church)? If there were theological polemics “inside” the Church with no winner proclaimed, what does that say about the function of the polemics in Church’s Tradition, and what does it say about the possibility of *diversity* inside the Church? In this paper, the author tries to answer all these questions by examining the meaning and the history of theological polemics.