

Дарко Ђого*

Наговор на теологију (или о смислу и методу студија теологије)

7

Апстракт: У раду аутор настоји да укаже на неке од основних проблема савремене православне теолошке мисли. Као основни проблем он поставља питање идентитета и смисла теологије и упућује на један покрет од теолошког говора ка проблемима свијета. Теологија мора да се окрене Другоме, да уђе у један однос ка ономе и онима са којима неће дијелити само комфор споразумијевања у истом, него и бреме различитости и амбивалентности одношења. Тај покрет је у наставку описан кроз низ аспеката теолошке мисли које имају потребу за поновним промишљањем: да ли постоји „географија“ теологије? Да ли су „класични“ теолошки методи довољни? Да ли је теологија наука? Протрептички моменат у раду је повезан са проблемом друштвене релевантности теологије.

Кључне ријечи: теологија, Христос, новост, метод, смисао, категорије, релевантност

Зашто теологија а не радије ништа?

Зашто уопште теологија? Не само *чему теологија?* Него *да ли је она уопште могућа?* Дали је њено постојање довољно да потврди саму себе, да се легитимише спрам Бога о коме говори, спрам човјека који говори и спрам свијета у

којем говори?¹ Инерцијом постојања – рећи ћемо да је она оправдана самим тим *што јесте*. Али овдје није у питању само логичка конзистентност ријечи о Богу у свијету у којем евидентност Божијег над-постојања није више свјетоназорна датост. Овдје је у питању њено сагледавање у огледалу савремености, чији су обриси видно

* darkodjogo@gmail.com

НАПОМЕНА: Представљени рад је *приступно доцентско предавање* које је аутор одржао 3.10.2011. приликом почетка академске године у којој почиње са ангажманом на ПБФ УИС у својству доцента.

¹ Да напоменемо да смо трамо неприхватљивим модерностичку инверзију појмовног устројства *теологије* која би, од хуманизма нао вамо у једном имплицитном, а од егзистенцијализма нао вамо у једном *експлицитном* облику требало да буде *антропологична*. Ствар је одвећ проста: теологија која ипак за почетак свога бесједовања не узима продор Бога у стварност

другачији од оних које даље, по инерцији припадања једном одавно остарјелом свијету, имамо у нашим главама. Теологија се мора суочити са савременошћу, макар и по цијену судара са њом. Провиривање у феноменологију модерног човјека, гдје ми остајемо у сигурности теологије као дома, само се комшијски распитујући и извирујући шта се ради у комшилuku савремености, мора престати. Теологија мора изићи из сигурности сопственог дома, изићи на улице и погратити оне који су тамо. И легитимисати се ка њима, а не ка себи самој. Феноменологија и сви ризици сусрета човјека са човјеком морају се унапријед прихватити: могућност да будеш исмијан, одбачен, прихваћен па одбачен, да еросни однос покаже и своје болне стране „Love hurts“, каже стари хит од *Назарета*. Али без тог ризика, не постоји могућност одношења, сусрета, среште (среће) – свега онога што теологија треба да носи. Теологија је, изгледа, била кудикамо спремнија да ову свеопшту феноменологију сусрета, која обухвата не само идеално бивствовање у благостању, него и борбу, јад, конфликт, увиди у човјековом односу са Богом – Јаковљево рвање са Богом, Јовов случај, вапај крсне богоостављености говоре нам да је теологија спремна да прихвати ову амбивалентност одношења, да изиђе

из фантастикума идеалног у који често упада. Илустративност ових примјера не може више остати *интерна*, не може говорити *шта је то што нас чека када већ пређемо праг теологије*, него мора постати *екстерна*: теологија сама мора бити спремна да се рве са Богом и човјеком, да буде теологија апсолутног, а не идеалног одношења. Теологија мора престати да се огледа искључиво у огледалу. Она је до сада препознавала само саму себе, дивила се својим цртама лица, увјеравала себе саму у своју љепоту. Она је рјешавала само онолико колико је унапријед знала да може да ријешити и на начин на који може да ријешити. Она се мора огледати у *Другоме*. Видјети своје лице у одразу прихватања (или одбацавања) од стране другог.

И ту се први пут – уколико само нађе снаге за ову екстазу сопствене садржаја и идентитета – она *легитимише* спрам савремености. Она може бити суочење са основним искуствима савремености од којих је пријетња ништавила једно од основних. И то не: пријетња ништавилком, као да је оно нешто чиме се пријети него управо пријетња ништавила као оног самог које пријети, које у нама изазива читав низ страхова и грозота. Све недоречености савремене теологије не могу да помраче чињеницу да је у радovima X Јанараса и J Зизјуласа

човјека изневјерава своје име, није аутентична теологија. Ма колико да је ситуација у којој је теологија заборављала човјечност своје перспективе заиста била честа у прошлости, примарни поредак њеног бесједовања Бог – човјеку – у свијету никада не може бити измијењен за рачун реверзибилне теолошког говора (човјеку – Богу – у свијету или у човјеку). Чини се да је у овом триптиху дошло не само до инверзије *првог импулса* на релацији Бог – човек него је и свијет испао из говора, бивајући замијењен *свијетом човјековог субјективизма*. Такође, не сматрам да је теологији у којој је први импулс божански уопште потребна апологија спрам и даље на Западу доминантних антропоидних схема, ако ни због чега другог, а оно због историјско-културалне (не) ефикасности тих антропоидних схема. Тачније: ако теолошко казивање *потпуно* из перспективе човјека није успјело да (на Западу) врати хришћанству аутентичност, онда је и оно позвано на само-рефлексију колико и монолошке теологије божанске супремације.

ово искуство ништеће страхаоте узето за озбиљно. Зашто теологија а не радије ништа? као пандан Хајдегеровом питању зашто јесте а не радије ништа може добити само једно рјешење: зашто што перипетија егзистенције јесте, а ништа није рјешење Привлачност симплификације коју ништеће са собом носи фингира као демонска илузија разрјешења јер ништа укида саму могућност могућности (ј) могућности рјешења перипетије Теологија или ништа значи: живот са свим оним што он јесте или ништа Аподиктичност евентуалног рјешења лежи само у одлуци (ј) ње нема: само у себи можемо да одлучимо које од ово двоје. С тим што, чак и да одаберемо први пут – пут живота – бићемо пред сталним изазовом псевдо-избора ништавности. Живот укључује сагледавање ништавила – ништавило не укључује ништа.

Егзистенцијална потреба

Овим смо заправо дошли до првог и најважнијег аспекта теологије – она је наша егзистенцијална потреба. И овдје смо дужни да на неки начин ствари вратимо на почетак, од високопарних али већ помало излизаних значења „егзистенцијалног“ ка наизглед баналним, али ништа мање животним значењима. Православна теологија би, у неку руку, морала да се врати ка оном стању са којим је почињала рана феноменологија: она није замишљена као иновација философске супремације (ј) супремације мисли над животом него као врло једноставна интерпретација свакидашњих животних „феномена“. Гадамер даје једну интересантну епизоду из ране феноменологије:

„Хусерл је себе доживљавао као мајстора и учитеља који је посвећен стрпљивом дескриптивном раду на малим стварима... када би се у својој академској настави сусретао са високопарним тврдњама и аргументацијама које су типичне за почетнике у философији, онда је волео да каже – *Не увек велики сјај, господо моја, важне су ствари*“ (Gadamer, 2005, 9)

Когод је прочитао ишта од Хусерла зна да овај повратак на ствари није значајно – како би се можда дало препоставити – одустајање од рефлексије која често захтијева да се сложеност живота одрази у њој. Ни теологија не може одустати од свих слојева живота и свих слојева рефлексије – па, ипак, она мора почети од ствари. Њена способност дахвати неће се самјеравати (само) обухватношћу њене метафизичке фасаде него пријемчивошћу за ствари, њеном практичношћу, готово апликативношћу. И ту теологија мора наново да нађе себе. Узмимо само за примјер појам *имагинације*. Живимо у свијету у којем је имагинативни потенцијал човјека више немогуће потиснути на маргину антрополошких феномена, немогуће га је просто описати као негативан и деструктиван, чак ни као услован. Наша имагинација је саставни дио онога што јесмо – да ли ћемо наћи снаге да и у њој нађемо боголикост или ћемо је просто описати зарад привидне досљедности начелима аскетске психологије? Да ли ћемо бити у стању да уочимо овакве промјене, да схватимо да је оно што увијек имамо да дамо – и што у теологији заиста јесте егзистенцијално

– претежније од самог начела досљедности старини, па макар она била гуђа или несхваћљива. Просјечној теолошкој свијести се, свакако, овај покушај сагледавања живота као меритума теологије чини скандалозним јер кад се једном пробије сигурности увријеженог доживљаја свијета, чини се да нема краја иновацијама. У неку руку – и нема, али ово далеко да је скандалозно гврђење. Нема краја ономе што теологија може да каже и да да. Али њена стабилност није у њеној идејној или идеолошкој непромјењивости него у њеној ослоњености на Христа. Христос је спаситељ цијелог човјека – не значи ли то, на примјер, да је Он спаситељ и имагинације без потребе да се она прогна или да је Он спаситељ сексуалности без потребе да се она редукује на последијепадну нужност. Својеврсна хипокризија у којој се налазимо – да, на примјер, пред лицем свијета тврдимо да је Црква увијек схватала и цијенила људску сексуалност, а унутар себе је и даље деградирамо на нужности последијепадне репродукције – мораће да престане, да не бисмо створили идентитетску схизофренију. Треба поринути у оно егзистенцијално, у ситнице.

Али како расвијетлити живот? Како је могуће наћи мерон између плуралитета који нас окружује, без којег не можемо, али која нас визуелно, емотивно, психолошки пресиђује и загуљује и између монизма, солипсизма, таме самовања и јединствовања? Дилема стара колико и философија: можда је толико старо и идеално разрјешење – између *полуфилија* и *монахијозис* стоји *филија*, између политеизма и монотеизма самости стоји тријадологија. Али,

практично оба рјешења и даље измиче живому или живом измиче овим рјешењима. Наша ситуација, у којој нас овај размак између идеала теонтологије и живота посебно погађа, додатно је интензивирана двјема елементима са којима, нпр, виспрана и сталожена анализа Никомахове етике није морала да рачуна: један елемент представља чињеница да је за хришћанску онтологију и праксу рјешење егзистенцијалне перипетије заправо катагошког карактера: теологија (у оба своја значења, као живом Бога и као ријеч о животу Бога) саопштава мојој егзистенцији могућности рјешења захватајући је на један начин који није могуће суспендовати и у исто вријеме остати боголичан, слободан, искрен. Антропологичности рјешења загонетке заједнице и личности, односа и мојости би можда могла да суспендује важење рјешења: оно што проистиче из човјека човјек мора и може да суспендује када појми да је ишчезло из њега – а то се и сваки дан рјешава. С друге стране, богочовјечанскост може да се прилагођава само по једној варијабли – оној човјечанској. Други елемент са којим рјешење егзистенцијалне загонетке, да то у нашем богословљу, није морало да рачуна, представља не толико посебан *идејни* колико *сензуални* склоп: напетост између жеље за посебношћу и жеље за заједницом, између страха да ће нас други повриједити и потребе за другим је у нама данас, чини се, јача него икад. Живот је интензивираан – адитиви у храни илуструју, прате и фабрикују нашу жељу да живом у свему искусимо јаче, интензивније. У исто вријеме живимо у свијету под наркозом, са потпуном загуљеношћу

симпатичког у нама. Богословље и богослови нису изузетак Али за нас проблем ове напетости између адреналина и наркотичне сањивости није проблем сензуалне психологије него релеванности вјере. Интензитет животога за нас јесте једнак интензитету Царства Божијег које осјећамо – нисмо ли сви у ишчекивању Парусије, у литургијској тензији скорашњег доласка (скорашњег по близини присутности, не временски)? У исто вријеме нисмо ли и ми безосјећајни и наркотични ка другима, штавише ка онима које гледамо сваки дан у Трпези Царства? Ко може мирне савјести рећи да свакога са ким учествује у Чаши Јагњета гледа као брата и сестру, да је надишао „биолошку ипостас“ и „биолошки начин посматрања“, да ријеч теологије у сваком тренутку живи и проживљава? Теологија се увијек и изнова мора вратити трагичности овог размака између себе као ријечи и животне праксе, она мора осмислити чак и овај компромис. А он се може схватити само као *процес* као ход између два стања: притом теологија би издала саму себе када би затворила очи пред овим основним јазом који настојимо да надиђемо, јазом између онога што знамо да треба да чинимо и онога што чинимо. Она не треба да буде теологија апологије наше наркотичне безосјећајности ка другоме, него теологија која човјека чини бољим. „Човјек тек треба да постане оно што јесте“ – опомињу нас Достојевски и Шмеман То не значи да то што човјек треба да буде долази само од себе, него да смо позвани да човјек уђе у Царство преображен. „Наш социјални програм је литургија“ не значи да није наше да дамо хљеб онима који гладују

а причешћују се са нама него: наш социјални програм извире из литургије, наш алтруизам није ствар моменталне доброхотности него геолошког виђења, једне релационе епистемологије

Теологија тек треба да открије шта значи бити *практичан*. У неку руку, она тек треба да премости јазове за које не вјерује ни да постоје: као нпр, наведени јаз између тренутног стања литургијске свијести и друштвеног ангажовања. Када бисмо спровели анкету међу епископима, свештеницима, студентима теологије, сигурно да би 90% њих данас било у стању да препозна централни значај искуства Евхаристије за православно богословље. Међутим, питање је колико би њих било у стању да уопште детектује Евхаристију као извор наше бриге за ближњег, да не спомињемо колики би био проценат оних стварно укључених у активности да се онима са којима се причешћујемо помогне у „литургији послужења литургије“. Да не спомињемо да би код бар одређеног дијела богословске популације постојао свјестан одклон од било каквог харитативног активизма (Изгледа да смо са увозом Визјулосових скрипти из еклисиологије увезли и његову критику харитативног рада пијетистичких кругова у Грчкој – с тим што га критика у нашим околностима постаје карикатурална). Практичност није нешто од чега треба бјегати – она је сама садржана у позиву за живљењем теологије. Не постоји ниједно застрањење практичног које би требало да нас поколеба да је доживљавамо као *праксис*, ниједна злоупотреба *харитативног* која би требало да нас спријечи да је доживљавамо као *харис*. Ово нас доводи до питања: како је подвајање између теологије и

харитативног и практичног уопште могуће? Да ли има нешто унутар самих нас што је довело до тога?

Географија и топографија теологије?

Ма колико то болно звучало и ма колико вријеђало нашу сопствену самосвијест о самодовољности источног теолошког модела, треба бити искрен па признати да је данас тај модел код многих представника заправо интровертно статичан, што није тешко показати. Интровертан је двоструко: својом самосвијешћу о апсолутној кореспонденцији источног категоријалног апарата и онтолошких увида са стварношћу свеколиког бивствовања и бивања, као и често несвјесном и рефлексно неуобличеном свијешћу о доктринарној висини источне теологије од које све остале хуманистичке дисциплине и теолошке дивергенције имају само да науче (као

одраз у огледалу ово важи и за западну теологију, ако таква као било колико јединствен појам постоји) Њена статичност је такође лако показива: премда је теза о сталној прогресији наше теологије на уснама свих генерација богослова од 1936. до данас, чињеница је да се за ових 70 година није дошло ни до чега другог него до спорадичних експлозија интересовања за Кападокијце, Св. Максима или Св. Григорија Паламу. Зизјуласова теологија је остала фасцинантна, али неуравнотежена и неодређена својом једностраном подјелом драмских улога на позицији личности – природа², слобода – нужности Јанарасова још фасцинантнија погруженост у тајанство ероса и екстасиса је такође истрошена како због унутрашње неконхеренције, тако и због несхватања средине. Флоровски је био само свједок, сјајан и истинит, али се његова мисао толико стопила са Оцима да је тешко наћи иједан чланак у коме се назиру закључци и сигурни ставови³. Шмеман плијени непосредношћу,

² Позиционирање природе и личности као апсолутно адекватних категоријалних еквивалената појмовима нужности и слободе је неизљечива бољка Зизјуласовог богословља и, мада ју је Н. Лудовикос примјетио код Х. Јанраса, она је исто толико присутна и код митрополита пергамског. Проблем релевантности „усиолошких“ израза (омоуσιος, међу првима) онда остаје не само на тријадолошком, него и на христолошком плану (Халкидонског двострано омоуσιос бива такође истиснуто репресивистичким карактером суштине). Уз то, Зизјулас рачуна са апсолутно кореспонденцијом тројичног и антрополошког појма личности, без које би његов систем (и начин релевантности тог система) био апсолутно немогућ. Ово повлачи питање домета и одмета људског језика, питање које тек предстоји православној теологији.

³ Не могу да се отргнем пориву да не цитирам проф. П. Јевремовића, будући његове ријечи савршено вјерно осликавају и мој лични утисак о Флоровском. „Признајем да нисам сигуран да до краја разумем шта је Флоровски под тим („новопатристичка синтеза“ – прим. Д. Ђ.) подразумевао. Он је респектабилна личност, али чини ми се да је његова интуиција која се налази иза те синтезе можда мало у раскораку са временом у коме живимо. Синтезу видим као нешто прилично далеко и нисам сигуран колико је она могућа, али исто тако нисам убеђен колико је она потребна. Нама је потребно успостављање проблематизације отачког наслеђа, кроз читање, рецепцију и мишљење. Мислим да је опасно уверење тврдити да су оци фиксни еталон знања и умећа од којег смо се ми отуђили, којима је неопходно вратити се. Верујем да је много боље, много упутније оце сагледати као саговорнике који су много тога оставили и недомишљеног. Јалово је веровање да ћемо наћи одговор на сва могућа питања која нас тиште у отачком залеђу. С друге стране, корпус отачке литературе је далеко од тога да је хомоген. Има ту

али на *Дневнику* се не гради даље. О српским светитељима великанима – о Јустину и вл. Николају⁴ – чија је дјела на овом нивоу наше (не)критичке свијести бласфемично *критички* прочитати, не вриједи трошити ријечи, докле год се општи приступ *Оцима* не промијени⁵. Општи биланс неопатристичке синтезе јесте нешто енгузијазма и неколико покушаја ерминевтичких иновација Категоријално, није направљен никакав напредак. Све је већ речено. Зашто онда студирати теологију? Зашто студирати

теологију чији је једини задатак да *преводи* а не да *открива*?

Ако је теологија – откривење, онда тај однос не може бити ни тако лако временски фиксиран ни квалитативно једнозначно одређен. *Бог се јавља и данас, што значи да је теологија могућа и данас*. Страх од геолошких иновација, „новотарија“ је заправо капитулација саме теологије пред за-откривење-затвореним концептом историје, пред историјом као пољем истог⁶. Најчувенија апологија геолошког конзервативизма –

много идеолошке склоности да се прича утрудва, да се направи неко фамилијарно залеђе наших предака које функционише као монолитни хор „То није тачно“ – Јевремовић, 2011,

⁴ Што се тиче Св. о. Јустина, новији истраживачки доприноси В. Перишића (В. Перишић, 2010. (1) и В. Перишић, 2010 (2)) и Б. Лубардића (Б. Лубардић, 2009; Б. Лубардић, 2011) показују да долази до све израженијег схватања неопходности валоризовања његовог дела и његове личности не само кроз заслаћену призму дивљења, него и кроз критичку рефлексiju конституена Јустиновог богословља, његових добрих и лоших страна. Иако је приступ помало различит – В. Перишић принципijелно углавном дисертује микро-теме Јустинове теолошко-философске компаратистике, док Б. Лубардић доноси шире увиде у контекст и генезу Јустинове теологије – оно што је обојици заједничко јесте прекид са митологизованом сликом о Јустину: показује се једна његова унутрашња прогресија у којој, поред Отаца, значајну улогу игра и руска религиозна мисао итд. Тиме о Јустин заправо постаје ближи, животињи, укљученији у токове православне мисли. Он више није само једна нагла и изненадна епифанија „чисто“ светоотачког, него православна жижа у којој се стичу и П. Флоренски, и А. Храповицки, наравно, и свети Оци (понекад кроз руску мисао). Зато и поред дјелимично опонентних ставова Б. Лубардића и В. Перишића, њихова је заслуга што су о Јустину ослободили бремена које он сам сигурно не би желио да носи – бремена пасивног свједочења и безвременске епифанијске непогрешивости. Сам отац Јустин сигурно не би хтио да се на његовој личности и имену гради нека православна замјена за начело „Roma locuta, causa finita“ (Iustinus locutus, causa finita) Православље, чији је о Јустин највјернији свједок се не разликује од римокатолицизма у уметку у овај начин размишљања, него у потпуности другачијем начину мишљења

⁵ Православље је, тренутно, готово једини аспект европске културе у којем не доминира комплекс „сидистичког оца“, у којем не вриједи Хоркхајмерова констатација да „нема више очева“ (а онда, ваља, ни Отаца). О овом проблему у геолошком контексту в. А. Радовић, 2002, 100 и даље и W. Kasper, 2004, 209 ff. Ипак, на фону Јевремовићеве опаске о „неопатристички“ чини ми се неопходним да истакнем како ми се чини да озбиљност схватања отачког идентитета наше теологије као да попушта, о чему свједочи управо својеврсно форсирање навођења Отаца, чиме се заправо документује страх од њиховог заборављања и један порив да се они дожива докумантационо, а не начином присуства. Иако су се и у отачкој ери сами Оци наслањали на раније Оце, њихово кориштење текстова предходника је било много слободније, такорећи фамилијарније јер није било плод грча у коме се мноштвом цитата замалђује заборав него се слободним настављањем показује присност. Разлику у приступу је лако видјети у савременој теологији ако упоредимо текстове нпр. Г. Флоровског са бројним епитонима: Флоровски је стопљен са „умом Отаца“ и стога ослобођен академске акривије: епигони робују академској цитатологији јер нису стопљени са „умом Отаца“.

⁶ Историја као поље истости је свакако већ одавно познат концепт. И докле је једно такво схватање лако идентификовати у грчкој историографији (в. нап. Bultmann, 1958, 16-17), докле се чини да понека наша геолошка философија историје преузима једно исто такво схватање,

да је исти Бог који говори кроз вјекове – стаје на пола пута јер нити уважава да је тај Бог *уједно* Исти и Нов у Богочовјеку Христу, као што ни не уважава да се људско искуство мијења кроз историју, *да историја доноси нешто*, прогресивно или регресивно, сада је свеједно. Бог теолошке статичности јесте хришћанска варијација на хеленистичку тезу о повјесној доминацији истог. Притом није битно да ли ће „опет бити исти Сократ и све исто“ или ће сви светитељи Цркве бити апсолутни понављачи једног истог искуства – између вулгарне истости и мало профињеније не постоји суштинска разлика. Хришћанство јесте вјера Христа – Новости и то не само новости у историји него новости у животу сваког од нас. Сама чињеница да се Бог оваплоћује, да је постао човјек говори да Он није *проста статика* и непомична истост: да га се историја није гичала, Бог не би ни улазио у њу. А када је већ ушао, она више не може бити иста јер је присуство Бога у њој нешто *одлучујуће*. Христос не може бити Нови само за један временски исјечак, само за 30-ак година колико је провео са Апостолима (а онда се тачке мало ревидирају, али се ништа даље не дешава – са новим Откривењем Боговиђење ипак стагнира). Не. Христос је помјерио историју *једном за свагда* што значи и *једном али у сваком времену а не једном и више никада*. Зато теологија не може бити статична.

Тај новум је могуће доживјети кроз илустративност одређених културолошких и цивилизацијских координата – рецимо српских, руских или византијских – али је те координате немогуће поистовјетити са теологијом самом. Не постоји апсолутна *географија теологије* (мада постоји њена културолошка склоност – нису сви простори на исти начин одговарали на питања хришћанске теологије и зато је немогућа апсолутна бјелина хришћанског културног простора). Насупрот апсолутној географији теологије потребна је једна релативна и стално помичућа *топографија проблема* са којима се теологија среће, а коју нам *теолошка географија* може приближити. Проблем смрти је исти у ранохришћанској умјетности, у византијској теологији или у Хендловој музици и мада има и те каквих разлика у поставци проблема и његовом рјешењу (уколико постоји) – ниједно од ових рјешења се није преплатило на тачност самим тим што су му културолошке и географске координате ближе нама.

Теолошки метод – (да ли су апофатичка и катафатичка теологија довољне)

Један од најтемељнијих увида које покушавамо да стекнемо током

неувиђајући уопште да је и сама историју подредила понављању истог, готово, савршеног. Иначе, једно такво схватање историјског је било ништа мање карактеристично за историцизам 19. вијека који је управо на перманентности, идентитету и стабилности историјског заснивао свој позитивизам. Ипак, док је овакво поимање наишло на критичку рецепцију на Западу (в. нпр. сјајну рекапитулацију и одличан допринос критици „историјски могуће“ у Moltmann, 2008, 184 као и Ђого, 2011, 161 и даље)

⁷ Хрисипов израз, нав. према Bultmann, 1958, 25

нашег богословског школовања јесте онај да нам је потребна теолошка методологија. Онда убрзо услиједи и мање или више утврђен садржај „православне“ теолошке методологије: православна теологија, изгледа, посједује само два теолошка метода: апофатички и катафатички.

Али, да ли је заиста тако? Да ли се са-пунитивно у богословљу може изразити само са два, па макар и свеобухватна и генијална метода? Није ли свеколикост свеколикости, она несагледивост тоталитета којој се поклањамо и коју наслућујемо апофатичким методом уједно таква да не допушта да се заговоримо само у два метода, па макар они били апофатички и катафатички? Тачније: не захтијева ли апофаза надилажење сигурности да су само два метода наша, не захтијева ли над-бројивост и измицање искуства да се још понеки метод спомене и обради? Не треба ићи далеко Довољно је само погледати да прокламована комплементарност апофатике и катафатике никада по себи није била предмет нашег теолошког промишљања. Ако се апофатика и катафатика „уклапају“ савршено, какво је то уклапање? Није ли у питању некаква – не нужно аристотеловска и хегеловска – дијалектика? Није ли њихова комплементарност сама по себи двострано комуникативна, није ли надилазећа? Није ли нам потребан, рецимо, и дијалектички метод? Што све, опет, не значи да је методологију могуће ограничити сада на три метода. Не заборавимо: учбеничка подјела на „апофатику“ и „катафатику“ и даље носи јак призвук схоластичке теологије у којој је настала,

па макар идеолошки и приговорили да наша апофатика није „*Theologia negativa*“ него „*theologia superlativa*“. Функција ове „*theologiae superlativae*“ остаје иста, као и њено мјесто унутар функционалног дисциплиновања теологије. Ако заиста хоћемо да не будемо „схоластични“ онда морамо не да надиђемо маргиналне бољке него цјелокупан менталитет гурања живота у фасцикле. Теолошки метод мора онда узети и све оно што нам животи пружа: треба тек осмислити теологију и теолошке моделе из психолошког, социјалног, зашто не и сексуалног угла. Прост осјећај супремације („ми смо изнад тога“) или лажне релеванности („оно што говоримо већ говори о томе“) неће нам помоћи. Теологија извире из Христа–Живота – зато, а не упркос томе – она се мора „спустити“ (ако је у питању спуштање) опет до живота самог, до свих његових боја. И пронаћи одговарајући метод да то исказе.

Категоријалност теолошке мисли

Врло слично ствари стоје и са проблемом категорија. Принципијелно, један од основних проблема са којим се као теолози сусрећемо јесте проблем категоријалности. Категоријалност је, наравно, крајње неопходна: у извјесном смислу она омогућује комуникативност теолошке мисли тј. ми можемо да комуницирамо само са оним колегама са којима дијелимо исти категоријални апаратус. Историја отачке теологије је показала колико је изградња јасних, прецизних категорија тежак и напоран посао. Категорије су нам логички неопходне и повјесно су уткане у

нас, у нашу мисао. Али, категорије су уједно и елемент оптерећења. Оно што оне чине да би мисао учиниле логички конзистентном – а то би се могло окарактерисати као „обухватање животног“ – јесте њихова највећа предност и највећа мана. Категорије омогућују и обезбјеђују систем. Њих освајамо и усвајамо, али оне нас уједно освајају и сужавају. Живот не посједује ниједну категорију коју не би био у стању да надиђе. Не треба имати илузију да су геолошке категорије – самим тим што су геолошке – другачије. Нису. Не треба имати илузију да су „западно-схолостичке“ категорије по овом питању ишта другачије од „источно-отачких“. Нама је лакше да уочимо њихову отуђеност од живота јер нису наше, јер нас нису потпуно освојиле, али и нас погађа омеђеност наших категорија, чак и када је нисмо свјесни. Када непосредности сусрета раздробимо на „ипостасни“ и „природни“ ниво, нисмо ли онда подједнако удаљени од погледа, од додира, од пољупца, од живота? Ефикасност геолошког система је пропорционална његовој категоријалној омеђености и логичкој конзистентности али диспропорционална оном остатку који не иде у категорије и системе а који се зове *живот*.

Наравно, категорије су неопходне јер омогућују смисленост ријечи. Оне нас, ипак, упућују да не заборавимо разлику између геологије као ријечи посредовања и геологије као непосредности живљења. Једно је неопходно другоме: као што разговор

претходи личном сусрету, загрљају, пољупцу, συνουσία-и, али и исходи из загрљаја, пољупца, συνουσία-е, тако и геологија као догађај ријечи претходи и истиче из непосредности додира, загрљаја, чак и метафоричке љубави душе и Христа. Споразумијевање је значајно, али оно води у ћутање, у предавање.

Да ли је теологија наука и питање њене релевантности

Сагледавање геологије у огледалу савремености је – са извјесним правом – проблематизовано кроз друштвено најприсутније питање: *да ли је теологија наука?* При том чак ни озбиљни геолози, попут једног Р. Бултмана нису могли да избјегну једну симплификовану визију науке (в примједбе К. Јасперса – Bultmann – Jaspers, 2004). А ситуација је са обје стране све само не једноставна. Јер основни појмови садржани у питању више нису јасни?

Шта јесте наука? Данас је на ово питање неупоредиво теже дати одговор него што је то било прије 150 година. Данас је, као што знамо, надиђена компактносћу њутновског свијета – која је уз обострану злурадост – настојала да простор теофаније (а и тиме и геологије) прогласи немогућим. Наука је у међувремену открила да у незамисливо малим и незамисливо „великим величинама“ не важе они закони који су вјековима самјеравали оправданост и смисленост вјере⁸. Како је откривала дифузност свијета, тако је

⁸ Наравно, могуће је поставити питање *шта то у квантној физици и теорији релативитета сугерише осјећај да је теологија у њима нашла савезника „наспрот“ њутновској физици?* (како се (цијела ствар често интерпретира). Ово је сложено питање и није га могуће објаснити, чак

и сама наука постајала дифузан појам. Чак и најопштија теорија науке – „наука је оно што се заснива на принципу „λόγος διδοναί“ не важи и то двојачко: наука сигурно није онај вулгарни емпиризам или чак експериментализам чији је задатак да виском или ретортом утврди а онда и уобличи општеважећи закон – Ајнштајново чисто теоријско уобличење теорије релативности која је тек касније експериментално потврђена рехабилитовало је науку као рефлексију. Оно што је још значајније јесте да ово

„λόγος διδοναί“ више не означава: логички образложити парцијалност једног кутка свијета него пронаћи смисленост свијета, икање космичког предива. Са једне стране, наука више и сама није наука него скуп наука, чија је специјалност таква да данас полимати и полихистори готово да нису могући. Са друге стране, наука покушава да буде теорија свега – чиме се она бар у интенцији граничи са теологијом. Дакле, чак и да поставимо питање о научности теологије – најприје морамо

17

ни скицирати ни у далеко обимнијој и сложенијој форми. Ипак, издвојили бисмо неколико битних ставки (под условом да прихватимо да између теологије и њутновске физике заиста постоји расцјеп: међутим, с обзиром да је тај раскол некако био саставни дио духовне конкуренције теологије и природних наука од 17 до 20 вијека, узећемо да тај конфликт постоји, бар на равни симплификованог појма теологије и симплификованог појма природне науке). а) теологију су теорија релативности и квантна физика ослободили наводне *свеобухватности*, *непромјењивости* и *свеобавезности њутновске слике свијета*. Хтјели то да признају данашњи научници или не, њутновска физика је дуго функционисала практично као *теорија свега*, једна свеобухватна визија свијета која је у апсолутности своје дескриптивности (онога „како“ свијета, што јесте добро објашњавала) врло често сутерисала и апсолутност онога „зашто“ свијета (а то се, у деистичкој или атеистичкој варијанти увијек сводило на једну упрошћену визију у којој вјечити свијет са вјечитим и непромјењивим законима представља самопостојано битије без потребе за екстериорношћу). Када се показало да оно у шта нас је наука убјеђивала три вијека – да су њутновски закони светиња над светињама – није тачно, немогуће би било да теологија није одахнула од пресије њутновске слике свијета. То не значи – стога не треба претјеривати у тријумфализму – да, на примјер, Дејвисон-Гермеров експеримент чини „научно прихватљивијим“ Васкрсење Христово, јер оно за науку увијек остаје на „макроскопском нивоу“, па самим тим и изазов за *на том пољу важећу њутновску физику*. Ипак, само тврђење да апсолутност њутновске слике свијета јесте научно редукована даје одређени осјећај олакшања теологији. б) одређени елементи савремених физичких теорија сугеришу извјестан простор за дијалог са теологијом, као, на пример, теорија великог праска (која, бар у најраширенијим верзијама, подразумева једно стање *ex nihilo* „прије“ самог Праска), принцип неодређености В. Хајзенберга (који као да нам сутерише апофатичност саме природе – на оно *што знамо да никада нећемо стопостотно моћи да кажемо*), да не причамо о Ајнштајновој теорији релативитета, која је од самог аутора понекад добијала одређен теолошки колорит. Наравно, ниједна од ових теорија није *нужно* теолошка: можете их савршено познавати, па чак и унаприједити, па и даље бити атеиста, чак и де терминиста (као нпр. С. Хокинг – в. Hoking – Mlodinov 2011, 26-28 за Хокингов детерминизам), што се чини готово неконзистентним са пробабилистичким карактером квантне физике (морам признати да ми се, као потпуном лајку у науци, Хокингова апологија детерминизма пред начелима квантне физике са стр. 61 не чини убједљивом, као ни његово поуздање у свепоузданост прорачунавања у макроскопском свијету. Нити ми се чини да *различитост* пробабилности на макро и микро нивоу говори нешто у прилог одржања детерминизма пред лицем принципа вјероватноће, нити ми се чини да је начело субјективности уопште могуће искључити на макроскопском нивоу, онако како то Хокинг чини). Све ове теорије не чине науку *ad hoc* теологијом, али је сигурно чине отворенијом од једне наизглед здраворазумске, затворене, једноставне васељене апсолутних законитости. Заправо, ако ништа друго, а онда бар можемо рећи да квантна физика и теорија релативитета редефинишу сам појам „здраворазумског“ (оне, бар према Ајнштајну и Фејнману, нису „нормалне“ и „здраворазумске“, а њима се по том питању мора вјеровати!).

да поставимо питање о концепту научности као таквом

Да ли је геологија наука у смислу научне провјерљивости? Јасно је да она није експериментална наука – чињеница да експериментална провјерљивост и теоријска образложивост нису данас у односу у којем су биле прије 150 година ситуацију не чини другачијом за геологију јер, док је из научне теорије могућ експеримент, из геолошке он није и никада неће бити могућ. Наравно, ово важи и за низ других хуманистичких дисциплина (нпр историју, философију, донекле за права)⁹ које популарна свијест ипак сматра „научним“ самим тим што немају посла са Богом него са људима. Зачудност вјере, онај слободан простор за одлуку као да компромитује геологију пред човјеком који би се одрекао слободе зарад сигурности знања. Није ни да геолози често не уживају у овој „ненаучности“ геологије: слободни простор егзистенцијалне одлуке се тако пројектује као један апсолутни методолошки и сваки други

волунтаризам – простор слободе тако постаје простор хаоса. Заборавља се да, чак и да је епистемолошко-научни идентитет геологије упитан (тачније: он може да буде упитан), она и даље остаје дисциплина, што значи: она мора бити свјесна да њена слобода од фактицизма није слобода од смисла и смислености, него управо супротно: геологија је ослобођена експерименталне провјерљивости управо зато да би имала шта да каже. Будући да геологија *говори*, да је она *дискурсивна*, за њу вриједи све оно што лијепу ријеч обавезује да би била лијепа: елементарна логичка конзистентност, концизност и, зашто да не, естетика ријечи, осјећај за кало *καλὸν, сὲ, дакако, у циљу комуникације* = заједништва на пољу ријечи. Наша геологија као да је заборавила ријеч у њеној озбиљности, заборавила је *посредничички потенцијал језика*. Ако је западна философија и геологија 20. вијека била „глосомонистичка“, ако је изједначила стварност и ријеч, онда је наша постала готово глосомахијска,

⁹ Иако популарна свијест принципијелно није изазивала „научност“ хуманистичких наука њихов не-експериментални карактер као да их је гурнуо у други план важења. Тачније: ни философија, ни историја нису успјеле да избјегну бар покушаје неких од проминентних научних ауторитета да им напишу епитаф и себе прогласе јединим и ексклузивним наследицима (Философија се одвајкада бавила овим питањима (= питањима начина и смисла постојања – Д. Ђ.), али је она мртва. Није одржала корак са најновијим достигнућима, поготово на пољу физике. Научници су понели бакљу открића у потрази за знањем.“ – Hoking – Mlodinov, 2011, 5.) Ипак, ове и сличне некултурне и неозбиљне примједбе (зашто би философија себе подређивала квантној теорији? зашто квантна теорија није одржала корак са *Писмом о хуманизму или Писањем и разликом?*) показују да је наукама духа и наукама (анти)материје, уз сву сарадњу и уважавање, потребан извјестан размак који је плод самих њихових устројстава, па макар и једне и друге покушавале да буду теорије света (свако ко је прочитао *Битије и време* и неку књигу о теорији суперструна јасно ће уочити разлику). Оне, наравно, не могу игнорисати једне другу јер подјела према којој је наука чисто дескриптивна, а философија чисто лого-поеична, очигледно није тачна – наука у својој дескриптивности даје или бар сутерише и одређене знакове на путу ка Смислу, док ниједна философија не може донијети смисао, а да претходно не опише феноменологију потраге (и, евенгуално налажења) смислености егзистенције. Дакле, модел према којем су у питању *дјелимично-се-поклапајућа поља знања* је примјеренија него модел према којем су геологија/философија и наука *непреклапајућа-се-поља знања*. в) Ипак, и поред чињенице да је игноранција немогућа, могуће је бар *уважавање с дистанцом*, поготово зато што је неко обједињавање

она је новогвором неаутентичности девалвирала не само ријечи које је потрошила („заједницу“, „онтологију“ и сл.) него и ријеч као такву. Икономахија није само када се иконе разбијају или постављају превисоко да се виде. Икономахија је када штампате милионе јефтиних репродукција које се затим ваљају улицама и вашарима. Логомахија и плотомахија није само када забраните теологији да говори – плотомахија и логомахија је када ријеч *обезвриједите* њеним бесмисленим понављањем, неосјетљивошћу омилигичког тона, неаутентичношћу, дискрепанцом између онога што *јесмо* и онога што *говоримо*. Теологија мора одлучно да иде насупрот овоме или да се загуши у неслободи говорења.

Ово нас заправо доводи до централног питања: може ли теологија да осмисли, да да смисао? Као ријеч о Богу, она би то *морала да може*. Али свјedoци смо да није тако. Ево, већ

80 година, од Флоровског наовамо, теологија се обновила у свеколиком Православљу. Већ бар 30 година она се обновила код нас Срба. Па, ипак, ни за тих 80 година, ни за наших 80, 50 или 30 година, она није обновила нас – не само да није обновила српски народ, него није обновила ни нас који се са њом сусрећемо као „Црква“, као богослови, свештеници, епископи. Мизерна феноменологија нашег црквеног живота остаје иста, она је стабилнија од свих црквених подухвата и издања, а теологија – коју масе будућих епископа, свештеника, ђакona, вјероучитеља студирају – и даље остаје маргинална појава у црквеној стварности. Тиражи наших богословских књига – чак и оних најпопуларнијих – не прелазе 500 примјерака, у Цркви која има преко 40 епархија, преко 2000 свештеника, 1400 монаха и сигурно преко 500 студената теологије¹⁰. У чему је проблем? У теологији самој? У њеном издању? У

теологије/философије и науке немогуће (чак и када би и једна и друга постале „теорије свега“, нити би ЦЕРН функционисао на основама теолошких виђења, нити би Царство Божије дошло стога што је неко формулисао „обједињену теорију свега“). Историја је у овом смислу поучна: ако Декарт и Њутн, без сумње генијални умови и верзирани научници, нису успјели да математички и научно-акривијски уобличи своја виђења и то у доба када је философија била редукована на *philosophia naturalis*, а физички закони редуковани на неколико општих законитости – колико је то више немогуће данас? Ако ни *Principia* ни *Discourse de la methode* нису (п)остали „свети грал“ ни физике ни философије, да ли је то данас могуће?

¹⁰ Једна од основних богословских премиса које учимо студирајући јесте да не постоји разлика између, публицистичким рјечником казано: „Српске Православне Цркве“ и „њених вјерника“. Вјерници јесу Црква, лаос, изабрани народ Божији. Па, ипак, бројне статистике (дате нпр у *Религиозност 2010*) говоре да га, наизглед бесмислена диференцијација, не само да није бесмислена, него да представља неку врсту „кредитирања“ Цркве тиме што јој се, макар као *вјерници*, приписују они чија убијења уопште нису вјерска/вјерничка. Ма колики да је проценат оних који себе декларишу као вјернике, ако је тачан податак да 37% вјерника не вјерује у Рај/пакао или 39% не вјерује у Васкрсење, (према *Религиозност 2010*) поставља се питање колико су основе вјере присутне међу вјерницима – у „лаосу“? Ако за протеклих 20 година „слободе“ и 80 година неопатристике наш лаос и даље у значајном проценту не вјерује у Васкрсење, о којој обнови црквеног живота говоримо?

Ситуација је још гора ако у игру убацимо *теологију*. Онда статистика још више поражава. Ако на свијету у овом моменту постоји 6,2 милиона Срба, а једна просјечна теолошка књига има тираж од 500 примјерака, јасно је да вјероватноћа да ћете људу наћи код једног Србина износи 1:12400. Наравно, ако се крећете у круговима оних људи који студирају теологију или

ономе што нам се тренутно представља као *теологија*? У нама самима? Не постоји једноставан одговор на ова питања Ријеч Божија не би смјела да изгуби на актuelности, али ако она више није у стању да преобрази бар оне који се њоме баве – онда је сигурно проблем или у ономе што се представља као ријеч или у нама који је представљамо. У сваком случају, да би преобразила свијет, теологија мора најприје да преобрази себе. Да би ослободили свијет од репресије зла, најприје се ми морамо осјетити слободним. То није лак задатак. Сваки чланак који напишемо о неком проблему савремености – вратиће нам се као контра-оптужба уколико не постанемо у стању да га упутимо најприје сами себи. Уколико осудимо свијет да је пригрлио Мамона – у садашњем стању у ком је управо клерикална Црква та чији је друштвени статус на скали примања добро изнад просјека лаичке – сам свијет ће нам судити, а не ми њему. Таквих примјера нашег негледања у огледало свијета има безброј. Уколико теологија не буде у стању да нас ишчупа из кризе аутентичности коју доживљавамо –

онда је ствар неповратно изгубљена, у шта ниједан хришћанин не може да вјерује. Можда у повратку на почетак, на озбиљност схватања захтјева за *живљењем теологије*. До сада смо покушали да паролом „теологију греба живјети“ учинимо теологију живом. Ријеч се погрошила, вријеме је да се почне од живог који ће постати Искусство, Заједница, Царство, Ријеч. Можда је потребно да ћуимо и живимо теологију, да живимо Царство, Заједницу, Љубав. Онда ће – можда – други видјети да Црква, ипак, живи теологију и теологијом. А друге не можемо препустити некоме или никоме јер смо то што јесмо да би ишли и научили све народе, крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа, са Христом који је са нама у све дане до и од свршетка вијека. Амин (Матеј 28, 19-20)

бар редовно похађају богослужења, јасно је да је вјероватноћа да ћете неку теолошку књигу наћи – већа, али то онда оставља отвореним питање: шта је са оном огромном већином која готово никада не долази у Цркву и нема ама баш никакву везу са теологијом? Ако теологија није само додагак на вјеру, хоби, нешто суштински позив сваког хришћанина, колико је онда хришћанство/Црква заиста присутно/а у нашем народу?

Наравно, све ово говори да је потребно вратити се библијском концепту Цркве – народа Божијег – мало соли која много јела осоли. Тачније; неопходно је одустати од самјеравања Цркве њеном друштвеном присуствошћу јер је она само декларативно велика. Квалитативно, можда је за српски народ значајно и лијепо да је СПЦ (уз војску!) институција којој се по свим статистикама „највише вјерује“, али таква статистика заправо само срозава СПЦ на једну од многих друштвених институција. За нас као Цркву је много значајније да коригујемо проценат оних вјерника који вјерују у оно што представља идентитет Цркве и Њене теологије. Ово све не значи да Црква греба да одустане од своје мисијске улоге и присуства у друштву – јер како би она то могла кад јој је Господ заповиједио да иде и просијвје гли све народе, крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа? Ипак, Она (тј ми) просто не смијемо да се више заносимо нереалним сликама масовног пијетета

Кориштена литература:

- Ђоџић, 2011 = Дарко Ђоџић, Христос, митос, есхагон Једно православно читање Р. Бултмана и Ј. Молтмана, Београд, 2011.
- Јевремовић 2011 = Петар јевремовић, Трагати за недореченим интервју „Православљу“, бр 1062, нама доступно на <http://pravoslavljje.spc.rs/broj/1062/tekst/tragati-za-nedorecenim/> датум приступања – 12.7.2011
- Лубардић, 2009 = Богдан Лубардић, Јустин Ђелијски и Русија. Нови Сад, 2009
- Лубардић, 2011 = Богдан Лубардић. Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића, „Српска теологија у 20. веку“ бр 9, Београд, 2011, стр 65-165.
- Перишић, 2010, (1) = Владан Перишић, О богопознању код Св. Макарија Египатског с посебним освртом на дисертацију Јустина Поповића, „Српска теологија у 20. веку“ бр 5, Београд, 2010, стр 7-16.
- Перишић, 2010 (2) = Владан Перишић. О епистемологији Исака Сирина у интерпретацији Јустина Поповића, „Српска теологија у 20. веку“ бр 5, Београд, 2010, стр 36-48-
- Радовић, 2002 = Амфилохије Радовић, Основе православног васпитања, Цетиње, 2002
- Религиозност 2010 = Истраживање религиозности грађана Србије и њиховог става према процесу европских интеграција, прир. Андријана Младеновић, Хришћански културни центар, Centre for European Studies, Konrad-Adenauer-Stiftung Београд 2011, 275 стр
- Bultmann – Jaspers, 2004 = R. Bultmann, K. Jaspers, o pitanju demitologiziranja, Zagreb, 2004.
- Bultmann, 1958 – Rudolf Bultmann, Geschichte und Eschatologie Tübingen, 1958
- Gadamer, 2005 = Hans-Georg Gadamer, Fenomenološki pokret, beograd, 2005.
- Hoking- Mlodinov, 2011 = Stiven Hoking i Lenard Mlodinov, Velika zamisao, Beograd, 2011.
- Kasper, 2004 = Walter Kasper, Bog Isusa Krista, Djakovo, 2004
- Moltmann, 2008 = Jürgen Moltmann, Teologija nade Istraživanja o temeljenju i posljedicama kršćanske eshatologije Rijeka, 2008

Summary In the paper presented, the author is making an effort to point out some of the basic problems of contemporary Orthodox theological thought. As the main problem he raises the question of identity and sense of theology and refers to a movement from theological speech to the problems of the world. Theology must turn itself to the Other, to enter into a relationship towards that and towards those with whom it will not share only comfort of the mutual understanding, but also the burden of diversity and the ambivalence of being-in-a-relation. This movement is described below through a number of aspects of theological thought which should be re-thought: is there a “geography” of theology? Are the “classic” theological methods sufficient? Is theology a science? Protreptic moment in the paper is associated with the problem of social relevance of theology

Keywords: theology, *rist*, *novum*, method, meaning, category, relevance

