

Џон Бер

Академија Светог Владимира

Њујорк

Надилажење неопатристичке синтезе

Сажетак: Гледајући уназад на протекло столеће овај текст истражује, прво, генезу и лимите неопатристичке синтезе и, друго, специјализацију и фрагментацију богословске дисциплине, и, такође, у вези са тим, даје индиције о могућим новим усмеравањима. Повратак оцима, за који су Флоровски и други у егзилу на Западу давали подстрек, посматран је уједно и као ослобођење од „позападњачене“ теологије њихове сопствене прошлости и као дистанцирање од „позападњачене“ религиозне философије Сергија Булгакова; а ипак, апелујући на „ум“ отаца, пре него конкретније на њихове текстове, Флоровски је црпео из истог богатог извора романтизма и идеализма. Наслеђе неопатристичке синтезе представља комбиновану реалност: оно је било дах свежег ваздуха и стимулисало је многа велика дела, али оно је такође спутавало богословску рефлексију тиме што, прво, није поклањало довољно непосредне пажње посебности сваког појединачног оца и, друго, тиме што је остављало утисак да теологија може бити упражњавана једино под патристичким обличјем (*guise*).

Кључне речи: неопатристичка синтеза, Флоровски, Булгаков, „западно ropство“ православне теологије, софиологија, Шелинг, Мејер, Кирејевски, романтизам, идеализам, „Исток“, „Запад“, „ум отаца“, „ум Цркве“, фрагментација богословских дисциплина, аскеза и академски ригоризам, задаци савремене теологије

Упркос свим ранијим страховањима у вези са променом миленијума, свет је наставио да се окреће око своје осе док смо прелазили из двадесетог у двадесет прво столеће, а човеков живот се наставио без прекидања. У сваком случају, из ерминевтичке перспективе посматрано, један сеизмички заокрет се јесте догодио, заокрет који ми тек започињемо да анализирамо. У једном кратком делићу времена пројавила се дистанца између векова, отварајући нам нову перспективу на оно што је, до тог тренутка, била наша сопствена садашњост. Објектификација једне ере описивањем исте термином „прошли век“ обезбеђује критичан простор у којем је, док ми гледамо уназад размишљајући како су се ствари одвијале у прошлом веку, омогућено постављање нових питања, појављивање нових увида и предузимање нових корака унапред. Постоје две нарочите карактеристике прошлог века које бих ја волео да размотрим: генеза и лимити „неопатристичке“ синтезе и специјализација и фрагментација теолошких дисциплина. Ова анализа

наше сопствене непосредне прошлости омогућава нам такође индикације о могућим новим усмерењима.

„Неопатристичка синтеза“: њена генеза и њене границе

Чак и у току самог двадесетог столећа било је јасно да је православна теологија препорођена и да је ушла у нови, креативни и плодни период свог живота. Порођајне контракције које су претходиле овом препороду укључивале су политички преврат и изгнанство и проблематичне односе са разним „другима“ у процесу ковања новог идентитета. Приповест о овом препороду који је готово постао канон за највећи део Православља позног двадесетог века је приповест о ослобођању, борби, поновном задобијању, приповест у коју су укључени бројни теолози емигранти, од којих су двојица главних протагониста свакако били о. Сергије Булгаков (1871-1944) и о. Георгије Флоровски (1893-1979). У изгнанству на Западу теолози емигранти су ослобођени од „западног ропства“ којем је била изложена православна теологија, ослобођени од „пseudоморфозе“, од размишљања у страним категоријама, које су православну теологију угрожавале током претходних векова, у процесу коришћења протестантских категорија за одбацивање римокатолицизма и католичких категорија за одбацивање протестантизма, и пропратног заборављања свог сопственог препознатљивог гласа. Заједно са одбацивањем сопствене „позападњачене“ прошлости, Флоровски и остали су осећали обавезу да се супротставе континуираном „западном“ утицају у руској религиозној философији, који је своје корене имао у сусрету славофила деветнаестог века са немачким романтизмом, али који се истовремено манифестовао, и то на најдраматичнији начин, у софиологији Булгакова. Штавише, водећи ове борбе и пролазећи кроз њих, емигранти на Западу су такође били довољно способни да се врате (попут њихових западних колега теолога) аутентичним изворима истините теологије, оцима Цркве, са циљем да овај повратак њих саме учини способним да се сусретну са егзистенцијалним питањима њиховог савременог света. На овај начин скована је „неопатристичка“ синтеза, један аутентично православни стил у теологији који је утемељен на оцима пре него на било каквом спољном утицају. Снага и виталност овог креативног приступа, као и убедљивост његове само-наративности, посведочена је чињеницом да је он био прихванат као једна саморазумљива датост од стране огромне већине православних теолога у другој половини прошлог века, као једини једини контекст (framework) унутар којег се може богословствовати на православан начин.

Ипак, и поред свих импресивних плодова који су остварени током тих година, убедљива реторика неопатристичке синтезе није више у могућности да уверава са таквом лакоћом као што је то чинила у прошлости, нити да прикрива слабости сопственог дискурса, методологије и само-разуме-

вања. Гледајући уназад сада, преко јаза промене једног века другим, ми смо можда у бољој позицији да предузмемо критичко превредновање поменутог препорода, идентитета који је он створио, као и његових лимита. Булгаков је одувек имао своје поштоваоце, али у протеклим деценијама дошло је до значајног обнављања интересовања за његова дела од стране широког спектра читалаца, православних и неправославних. Поред тога што је омогућило једно наклоњеније читање његове софиологије, савремено академско изучавање је такође отворило нове увиде у генезу „неопатристичке синтезе“, у динамику и ресурсе који су коришћени у конфликту, увиде који су омогућили критичко вредновање ове доминантне парадигме.

Недавно је указано да је Флоровскијев критицизам руске религијске философије заправо био само један део његовог ширег аргументовања против западне теологије као целине која је настала након Велике схизме (које никада није дегенерирало у симплификовану (*simpliciter*) полемику против „Запада“).¹ Заједничко предање неподељене Цркве, тврдио је он, развијено је од стране јелинских отаца (међу које он укључио и Августина) као хришћански јелинизам, који је остао у потпуности сачуван у источном православљу. Већ 1936. годину дана пре појаве његове књиге *Пушјеви руској дојословља* а надграђујући се на теме које су постојале још раније у његовој пре-теолошкој фази, Флоровски је подстицао учеснике Првог све-православног конгреса теолога одржаног у Атини да се врате својим коренима, наглашавајући да то не значи повратак мртвим текстовима већ „стваралачком огњу отаца, воспостављање отачког духа у нама“; да успоставе „континуитет живота и ума“ са оцима. Њихово дело, инсистирао је он додатно, установило је „нови хришћански јелинизам“ који је постао „трајна категорија хришћанске егзистенције“, те би, стога, сваки благонаклони теолог морао да уђе у: „духовни јелинизам... будимо више Јелини да бисмо уистину били католичански, да бисмо уистину били православни“.² Овај повратак оцима на овакав начин, инсистирао је Флоровски у бројним чланцима током низа година, не би требало никад да се дегенерише у „теологију понављања“.³ „Опасна је навика,“ рекао је он у пасусу вредном памћења, „*цитирајти*“ оце, то јест, цитирати њихове изоловане изреке и фразе, извучене из конкретног контекста у којем оне једино имају своје пуно и одговарајуће значење и у којем су истински живе. „*Прајији*“ оце не значи про-

¹ B. Gallaher, „Waiting for the Barbarians: Identity and polemicism in the Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky“, *Modern Theology* (текст ће бити публикован у једном од следећих бројева наведеног часописа, *прим. прев.*). Пасуси о Флоровском и Булгакову који следе дугују веома много овом есеју.

² G. Florovsky, „Patristics and Modern Theology“, *Diakonia* 4.3 (1969), 227-32, на с. 229-30; Оригиналнo у: *Procès-Verbaux*, 238-42.

³ G. Florovsky, „St Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers“, *Collected Works* 1, 105-20, 127, на 111 (оригинално у: *The Greek Orthodox Theological Review*, Volume 5.2 [Winter 1959-60], 119-31).

сто „*циѿиѿраѿиѿи*“ их. „Пратити“ оце значи задобити њихов „ум“, њихову *φρόνημα*.⁴ У другом тексту написаном пред крај свог живота, Флоровски на сличан начин наглашава како су се сами оци, у њиховим сопственим позивањима на предање, позивали на „ум Цркве, на њену *φρόνημα*“, на стварност која „може бити проверена и потврђена једино свеопштим *consensus* Цркава“, колико год да је тешко да се та стварност установи.⁵ Штавише, он каже: „Управо је *consensus patrum* било оно што је ауторитативно и обавезујуће, не њихова приватна мишљења или погледи... овај *consensus* је био нешто много више од простог емпиријског споразума индивидуа. Истинити и аутентични *consensus* представљао је стварност која је одражавала ум саборне и васељенске Цркве“.⁶

Врло је могуће да је тврдња самих софиолога да су они били претходници у изучавању отаца, а нарочито Паламе, подстакла Флоровског да се окрене оцима. Свакако јесте евидентно да је Флоровски користио своје позивање на „ум отаца“ да би конструисао неопатристичку синтезу, његов хришћански јелинизам, у опозицији према „позападњаченој“ религиозној философији Булгакова и осталих. Мање је евидентно, али зато не мање истинито, да је чинећи ово Флоровски црпео из истог богатог извора романтизма и идеализма. његово карактеристично (*habitual*) прибегавање искуственим категоријама (попут „ума“, „искуства“, „виђења“) који се приписују различитим субјектима (нарочито „оцима“ и „Цркви“) није подржано посредством конзистентне експликације таквих појмова нити код једног посебног оца или отаца,⁷ већ, као што је недавно указано, има свој извор у Шелинговом романтизму, посредованом кроз Мелера и Ки-

⁴ „Palamas” 109.

⁵ Florovsky, “The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers,” [1967] *CW* 1, 93-103, на с. 98-99.

⁶ “The Authority of the Ancient Councils”, 103.

⁷ Оци свакако јесу говорили из сопственог искуства живота у Христу (*experience of Christ*), али они се нису позивали на то искуство да би оправдали своје теолошке ставове. Романидис (“Critical Examination”) упућује на речи светог Григорија Богослова (Ог. 28) приказујући их као једно позивање овакве врсте, притом губећи из вида снагу такве реторике, коју Григорије користи да би привео свој слушаоце ка познању да они не могу чинити тако (тј. позивати се на Григоријево искуство, *прим. ѿрев.*), већ да „морају почети изнова“ (види; Ц. Бер, *Никејска вера*); свакако да изгледа као да ово практикује свети Симеон Нови Богослов, али он то увек чини сврховито, да нагласи ауторитет духовног оца (види: McGuckin); чак је и свети Григорије Палама, одговарајући на Варлаамов критицизам да он (Палама) о себи говори као да је досегао висине созерцања, одговорио: „уколико парадигмом (*παράδειγμα*) називаш овде оно о чему смо на том месту фигуративно говорили као о миру (*μυρρη*), слушај сада пажљиво: оставили смо готово у потпуности занемареним вештине аргументације, већ смо захватили мало или ништа од истинске мудрости; као да смо, пре ће бити, улетели у миомирис мира али немајући притом само миро на нашим рукама“ (= Ер 1 Ак, 219.19f). „Нису ли тамо ове ствари експлицитне? Јасно је да ниси у праву када тврдиш да смо рекли да смо их досегли (висине созерцања, *прим. ѿрев.*), јер смо ми говорили да их још увек нисмо досегли.“ (Ер.1 Вар, 230.6f).

рејевског.⁸ Мелеров допринос православљу није ограничен само на познате појмове „*соборносѣѣ*” и „живо предање“, преузете од стране Хомјакова, већ укључује такође и његово инсистирање да се ово живо предање, као принцип јединства Цркве, пројављује у његовој „католичанској свести“, „освећеном уму из апостолских времена“, и да је оно дефинисано у опозицији према онима који су застранили и били препознатљиви по некаквој врсти интелектуалне интуиције, духовног постигнућа или виђења.⁹ Код Киреевског овакве идеје су биле комбиноване са позивом на повратак ка „философији светих отаца“, на преображавање паганске философије која је резултирала из њиховог „супериорног виђења“ и „непосредног, унутарњег искуства[...] пренетог нама[...] као сведочанство очевидаца у вези са земљом у којој су били“.¹⁰

Поента откривања зависности самог Флоровског од романтизма и идеализма у његовој артикулацији православне теологије, која се сматра утемељеном на повратку јелинским оцима и њиховом чистом и непатвореном хришћанском јелинизму, није у томе да сугерише да све што бисмо ми сада требало да урадимо јесте да уклонимо овај последњи преостали траг западног утицаја да бисмо стигли до једног још прочишћенијег православља. Радије, циљ је био двострук. Прво, сигнализирати да је неопатристичка синтеза била конструисана у дијалектичкој опозицији према другима и искључивањем других. Идентитет се, снакако, пројављује једино кроз различитост али у случају Флоровског, различитост се изгледа увек заоштрава у конфликт. Озлојеђен, Булгаков га је питао: „због чега имаш такву потребу да ствараш опозицију из различитости, анимозитет из не-сличности (non-affinity).“¹¹ Упркос њиховој реторичкој употреби, појмови „Исток“ и „Запад“ нису дијаметрално супротстављени, они не представљају херметички запечаћене групе, већ су заправо континуирано утицали један на други, узајамно уобличавајући идентитет један другом. Суштински је важно препознати ову реалност и следствено, уместо само парцијалну и полемичку, задобити истински аутентичну саборност, постати у потпуности оно што смо призвани да будемо у Христу.¹²

⁸ Gallaher “Waiting for the Barbarians”.

⁹ Gallaher, 23-25; Möhler, *Unity in the Church*, 96, 107-11, 177; 87; 110; 122; 175-180.

¹⁰ I. Kireevsky, “fragments”, *On Spiritual Unity*, 276-91, на с. 283; наведено у: Gallaher, 21-22.

¹¹ Писмо од 18/31 августа, 1924, наведено у: Gallaher, 6.

¹² Gallaher: „Оно што желимо да сугеришемо јесте да можда будућност православне теологије не почива у измореном (= надаље неинтересантном, tired) само-рефлексивном покрету досезања (grasping) чисте источне фрѳнѣца која је на изванредан начин доступна – ерминевтички запечаћена за Запад након Велике схизме – у оцима и литургијском предању, рецимо у кападокијској онтологији или евхаристијској еклисиологији – да наведемо само ово двоје[...] Уместо тога, могуће је да ствари стоје управо супротно, еклисијални идентитет[...] би могао бити откривен путем проналажења ко неко јесте и то у ономе и посредством оног који у први мах изгледа као најразличитији или чак најнепријатељскији[...] један

Друга поента је у томе да, поред праћења генеалогичке мисли самог Флоровског, усредсређивање на његово позивање на „ум отаца“ директно открива фундаменталну слабост у његовој методологији и ерминевтици, а то је да чињење таквих појмова примарном референтном тачком ефективно негира било какву потребу за пажљивим, дисциплинованим и стрпљивим читањем отачких текстова – поента (тј. референта тачка, *йрим. йрев.*) није у цитирању отаца већ у задобијању њиховог ума. Њихове (тј. отачке) различитости нису игнорисане, али нису нити у перспективи: оно што је важно јесте консензус отаца, њихова *φρόνημα*. Било какве различитости међу њима се такође, на сличан начин, превиђају: различитости су препознате, али појединачан (конкретан) глас сваког оца није важан, јер оно што је једино „ауторитативно и обавезујуће“ јесте њихов консензус који изражава „ум саборне и васељенске Цркве“.

Још 1937. године Булгаков је приметио да би приступање оцима на такав начин представљало пре некакав „рабински приступ“ њиховим списима, који изглађује и хармонизује различитости међу њима, као што Талмуд чини са различитим рабинима.¹³ Уместо позивања на „ум“ отаца, сам Булгаков се много експлицитније фокусирао на њихове „списе“, признавајући њима „ауторитет предвођења“, мада не и непогрешивост, и наглашавајући да би они требало да буду „схваћени унутар њиховог историјског контекста“. Ово значи да је ауторитет њихових списа неизбежно ограничен извесним лимитима који се, тврди он, „много више осећају, свакако, када је реч о њиховој егзегези Светог писма, која је потпуно лишена модерне ерминевтике и њеног текстуалног и историјског академског проучавања.“¹⁴

Флоровски је такође знао да би речи отаца требало да буду контекстуализоване и енергично је обзнанио своју позицију: „опасна је навика“, чули смо га како каже, „*‘цитирајући’* оце, то јест њихове изоловане изреке и фразе, изван конкретног контекста у којем оне једино имају пуно и одговарајуће значење и истински су живе“. Заиста јесте опасна навика само „цитирати“ оце, понављати фразе и изреке које сви тако добро знамо. Уистину

позитиван сусрет са свим оним што је западно[...] да изменимо донекле Киплингове речи, Исток је Запад и Запад је Исток и ово двоје ће се *увек* (наиме, оригиналне речи Радјарда Киплинга у: *The Ballad of East and West* гласе: „Oh, East is East, and West is West, and *never* the twain shall meet“, *курзив и йримедба йреводиоца*) сусретати; прожимајући једно друго у непрекидној креативној тензији, у коинциденцији супротности. Узмимо један пример са источне полулопте, [...] упознали смо Флоровског као најисточнијег религиозног мислиоца који је био најбољи управо на оним местима где, на јединствен начин, преображава (*transmutes*) западњака Мелера у његовом читању отаца и тако, донекле насупрот самом себи, Флоровски уноси Шелинга у своју нео-патристичку синтезу, бивајући, на овај начин, нека врста притајеног романтичара који притом остаје у потпуности патристичан (= веран оцима, *patristic*).“

¹³ Bulgakov, “Dogma and Dogmatic Theology”, 70. [оригинално 1937].

¹⁴ “Dogma and Dogmatic Theology”, 71.

је неопходно посветити брижљиву пажњу контексту ових речи и изрека. Међутим, за Флоровског, овај контекст је превасходно „ум“, „виђење“ или „искуство“ отаца, „ум саборне Цркве“, а не конкретна историјска ситуација сваког оца, борбе у којима су они били ангажовани, и јединствено сведочанство, у свој својој посебности, које је носио сваки од њих.

Потребно је направити два коментара у светлу ове анализе. Прво, да је дисциплиновано, историјско студирање – а ово је плод академског рада у двадесетом веку – заиста неопходно. Свако читање текста свакако ће бити условљено историјским контекстом читаоца; ми никада не можемо у потпуности суспендовати своје сопствене претпоставке. Булгаковљево омаловажавање (*disparagement*) патристичке егзегезе, које је малопре споменуто, је донекле речит случај. [Ја бих сугерисао да патристичка егзегеза има да понуди много више него што је Булгаков, који је писао у зениту историјско-критичке методе, могао да процени].¹⁵ Али ми засигурно можемо приписати значај нашим претпоставкама и допустити да оне буду провераване (довођене у питање) материјалом који студирамо. Уколико то не чинимо ми заправо нећемо никада ништа научити. Ми ћемо, уместо тога, једино пронаћи потврду онога што мислимо да већ знамо: започињући са нашом догматском теологијом, која је током векова синтетизована из закључака великих сабора до приручника догматске теологије, окренућемо се оцима да бисмо нашли потврду за њу (тј. за синтетизовану догматску теологију, *йрим. йрев.*), и закључићемо да су сви они заправо у сагласности (са оним што смо ми већ знали). *Аскеза* дисциплинованог историјског студирања омогућава нам да чујемо различите (*distinct*) гласове конкретних отаца, у најмању руку онако како су они сачувани у њиховим списима, и она представља једну врсту ограничавања која од нас захтева још већу брижљивост. [Сугерисао бих да би пре него да размишљамо о *консензусу* отаца, што је у реалности редукција свега онога што су они рекли на оно што ми већ мислимо, требало радије да говоримо о *симфонији* отаца, о многим различитим гласовима, са различитим нотама који заједно стварају хармонију и мелодију и покрет у времену. Потребно је да (на)учимо да певамо као свети Иринеј, свети Атанасије, свети Максим, тако да би наш глас могао да буде истрениран, хармонизован, да бисмо могли пронаћи наш сопствени удео у мелодији, у нашем сопственом времену].¹⁶ Оце јесте могуће читати „рабински“, како је то назвао Булгаков, али је боље то чинити на такав начин који нам омогућава да их чујемо као живе, историјски ситуиране сведоке, од којих сваки има свој препознатљив глас у дијалогу

¹⁵ Ова реченица представља ексликативну интерполацију, тј. додатни коментар аутора на оригиналну верзију текста који је био сачињен као предавање Џона Бера 14. 10. 2010. године на ПБФ-у. Овај и остали накнадни коментари аутора ће надаље у тексту бити маркирани угластим заградама и фуснотама са напоменом – интерполација.

¹⁶ Интерполација.

(у којем није неопходно да различитости буду опозитне, већ комплементарне), да учимо да учествујемо у тој конверзацији и да је преносимо даље. [Када оцима приступамо на овакав начин открићемо да]¹⁷ историја теологије није толико историја идеја (историја развоја „тринитарне теологије“ или „христологије“, на пример), нити откривање трансцендентног субјекта („ума Цркве“), већ историја конкретних, историјски ситуираних хришћана, који сведоче и оваплоћују своју веру у Христа, ишчекујући његов поновни долазак. Место теолога је историја, стајање између дефинитивног дела Божијег у Христу и његовог повратка, стрпљиво и дијалошко учење да се чује Реч Божија и да се све приведе под знамење крста, покретано тензијом *већ сада-али-још не* (у *йоййуностии*).¹⁸

Други коментар је да уколико је способност да се говори теолошки научена на овај начин, улажењем у конверзацију, тада смо ми заиста слободни да у нашем времену говоримо у нашем сопственом идиому (или изразу), и не само слободни да то чинимо, већ да смо у обавези да тако чинимо, и да продужавамо да се обраћамо свету са благом вешћу Христовом. Ово изискује истинску креативност. Али ово такође изискује ригорозност – ригорозну ерминевтику и ригорозну јасноћу у методу и излагању. Свако претендовање на представљање становишта конкретног оца данас свакако потребује да буде одбрањиво на најригорознијем академском нивоу; више није довољно тврдити да један аргумент или становиште представља њихов (отачки) „ум“, њихову „интенцију“ или чак некакав већи пројекат, постепено разоткривање метафизичке истине које ни сами оци можда нису били свесни. Међутим, још важније од овог, потребно је да будемо свесни да није потребно да сваки теолошки аргумент буде фразеолошки формулисан¹⁹ у смислу следовања оцима нити презентован као експликација отаца. Неопатристичка синтеза, која је (у међувремену) несумњиво представљала дах свежег ваздуха који је стимулисао многе велике покрете унапред, на извесне начине је такође спотицала (успоравала) креативну и веродостојну рефлексiju и теолошку артикулацију.

Али, уколико смо се упутили ка надилажењу објашњавања дела отаца, као што уистину морамо, ми такође морамо научити како да развијемо теолошки дискурс који је јасан, не само у вези са оним што он има да саопшти, већ такође и у вези са тим како он говори, како он третира питања божанског Откривења и људског језика, Писма и његовог тумачења, литургије и укрепљења којом она снабдева, вере и разума, и данас, у нашим постмодерним, мултикултуралним контекстима, у вези са питањем о нашим сопственим првим принципима и првим принципима других.

¹⁷ Интерполација.

¹⁸ Курзив преводиоца.

¹⁹ Тј. изражен коришћењем нарочитог стила или избором нарочитих речи – *йрим. йрев.*

Специјализација и фрагментација теологије

Друго запажање у вези са протеклим столећем које завређује рефлексију је много уопштеније, а тиче се нарастајуће специјализације теолошког академског проучавања и, истовремено, његове нарастајуће фрагментације, до те мере да више уопште није јасно да различите области припадају заједничкој дисциплини теологије.²⁰ У току првог миленијума и нешто више, теологија је практикована контемплативним читањем Писма у контексту литургије као школе и предања отаца. Али током другог миленијума ова *παίδεια* је разбијена (и на Истоку и на Западу): пракса *sacra pagina*-е постала је дисциплина *sacra doctrina*-е, у којој су одломци Светог писма акумулирани за потпору догматских увида; *loci communes*, који су потом задобијали сопствени самостални живот, као грађа за догматску теологију, која је као резултат имала појаву приручника догматске теологије који су заузврат обезбеђивали категорије које су се користиле за студирању историје Цркве и отаца. [Како су се универзитети развијали, од средњовековних универзитета у којима је теологија била краљица дисциплина до модерног универзитета, усредсређеног на научно студирање – *Wissenschaft* – приroda теологије се изменила још више – од *sapientia*/мудрости ка *scientia*/знању. Резултат ове експлозије знања, иако уистину вредне, била је фрагментација. Фрагментација не само између теологије и других дисциплина (филозофије, науке итд.) већ и фрагментација у самој теологији: она је резултирала постојањем толико много различитих дисциплина које не комуницирају једна са другом, тако да је постало тешко видети на који начин оне заједно припадају једној дисциплини теологије].²¹ Готово без изузетака уџбеници у вези са овим темама раздељују ране векове у различите периоде сходно модерним систематским категоријама: на пример, „тринитарни“ спорови четвртог века праћени су „христолошким“ споровима потоњих векова, подразумевајући да „Света Тројица“ и „Оваплоћење“, како ми данас разумемо ове појмове, представљају дате категорије теолошке рефлексије чију историју можемо пратити посматрајући како су различити оци напредовали ка све перфектнијем разумевању ових елемената хришћанске вере. Класично дело светог Атанасија *О очовечењу Боја Лојоса* је тако сумирано речима: „Он постаде човек да бисмо ми могли постати богови“, упркос чињеници да је то успутни коментар у претпоследњем поглављу дела који је био усмерен против пагана, пре неголи срце или закључак овог дела. Заправо, уколико на такав начин читамо његов текст, у потпуности ћемо пропустити оно што он има да каже о оваплоћењу, у првој расправи која је била посвећена овој теми.

²⁰ За оно што следи види: Е. Farley, *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education* (Augsburg Fortress, 1994).

²¹ Интерполација.

Теолошка рефлексija отаца је, на овај начин, раздељена у спектар различитих тема – Бог, [Света Тројица],²² Христос, стварање, спасење, мариологија, еклисиологија и тако даље – од којих је свака третирана као сепаратна, тако да је постало могуће упоређивати или синтетизовати сваки од ових елемената као тему третирану од стране различитих отаца без неопходног задатка испитивања како је било који конкретан отац обједињавао све ове елементе (уколико их је, уистину, конкретни отац уопште икада препознавао као различите елементе од којих би могао започети своју рефлексiju). С обзиром на ову фрагментацију унутар отачких студија, није изненађујуће да је током поледњих деценија прошлог века специјализована дисциплина патристике разрешена од својих веза у теологији да би постала изучавање позне антике, у коме су патристички списи исувише често коришћени као ресурси (mined) за све друго само не за теологију.

Изучавање Светог писма је, на сличан начин, било разрешено од своје теолошке проблематике и, уместо тога, руковођено рубрикама историјско-критичких студија: оригинално ауторство, контекст и редакција различитих књига, историја израиљског народа и његове религије, или „Исусовог покрета“, како је он понекад називан. Када се све ово узме у обзир, није изненађујуће да када су научници, тренирани у оваквим методологијама, покушавали да се усагласе са догматима артикулисаним у патристичкој теологији, неретко тражили уточиште у језику мита.²³ И, с обзиром на овакво стање у библијским студијама, није изненађујуће што, осим повремених цитирања, православна теологија која се креће путањом неопатристичке синтезе не показује озбиљност или континуираност у бављењу Светим писмом нити његовим академским изучавањем: православна неопатристичка синтеза и академско библијско богословље насељавају два веома различита света. Изузетак је Булгаков, али он је, као што је раније напоменуто, био спреман да одбаци патристичку егзегезу као нешто што је неускладиво са модерним достигнућима историјско-критичког академског изучавања. Ангажман који јесте постојао у вези са патристичком егзегезом уобичајено се базирао на претпоставкама библијског академског изучавања из средине двадесетог века (које је величало историјски реалитет антиохијске типологије, а било уздржано у вези са платонизујућом тенденцијом александријске алегорије), и такође третирао егзегезу као реалност одвојену од праве (или фундаменталне) теологије (theology proper), као да је расправа између Антиохије и Александрије о егзегези била нешто што је, иако истовремена са њом, одвојено од расправе о христологији. (Патристичка егзегеза, уколико је уопште била разматрана, уместо да је препознавана као реалност која је обликовала матрицу за отачко созерцање, уобичајено је

²² Интерполација.

²³ Најпрепознатљивије, свакако у: J. Hick, (уред), *The Myth of God Incarnate* (London: SCM, 1977).

сврставана у засебно поглавље и занемаривана прилично брзо [као нешто што је у извесној мери примитивно или неусагласиво са модерним укуси-ма). Догматска теологија продужава са цитирањем бројних патристичких текстова, обрађујући (разрешавајући) сопствене систематске проблеме без правог бављења Писмом].²⁴

Иста поента би могла бити изведена и у вези са изучавањем литургије. Гледајући још једном уназад на двадесети век могао би се стећи утисак да је већи део студирања литургије практикован као да је реч о археолошкој студији: детерминисањем како су конкретни обреди упражњавани на различитим местима у различита времена. Иако ми сада знамо много више о различитим химнама које користимо, садржај ове химнографије, теологија коју она презентује посредством своје поезије и употребом светописамских слика (а реч је о задивљујућој јукстапозицији) још увек није у правом смислу истражена, можда, поново, због тога што смо били убеђивани да је одговарајући начин коришћења Писма био нешто друго, коришћење Писма као историјског документа, и да је стога оно што ми изговарамо у Цркви ништа друго до имагинарна поезија. Један алтернативни приступ третирао је литургију као израз човека као богослужећег бића, заправо као феноменологију богослужења. Али и овде поново веома мало пажње је заправо посвећено химнама и молитвама; пажња је била заточена феноменом богослужења и његовом улогом у животу човека.

Сличне поенте би се такође могле извести, *mutatis mutandis*, у вези са другим областима која су наткриљена рубриком теологије. Теологија као уједињена (обједињавајућа) дисциплина или *paidéia* је очигледно разбијена у бројне потпуно раздвојене области. У сваком случају ово није разлог за лантирање јер, из обрнуте перспективе посматрано, ово такође значи да је унутар сваког поља заложен импресиван квантитет академског проучавања, продуктовани су ерудитни томови и постигнута је дубина сазнања. И све ово јесте било неопходно: управо на овај начин, фасцинација „хармонизацијом“ историје из наше перспективе је разбијена и ми можемо започети да „слушамо“ свако историјско сведочанство веродостојно. У сваком случају, ово чинити као *тхеологију* изискује стваралачки моменат реинтеграције. „Ре“ у речи „реинтеграција“ нема за циљ да сугерише да је неопходно да се вратимо изгубљеном златном добу (источне) богословске чистоте; прошлост је отишла, ми стојимо у овом тренутку историје, не у неком другом, а прошлост ионако никада није била „чиста“. Уместо овога, задатак који је пред нама је да учимо како да обједињујемо дубину историјских сазнања које сада поседујемо као богатију теолошку симфонију, да употребимо слику светог Иринеја, сједињавање (*coming together*) многих различитих гласова у хваљењу Бога.

Један начин на који је ово могуће остварити могао би вероватно бити посредством повратка: повратак, овог пута уз сво наше историјски осве-

²⁴ Интерполација.

шћеније знање, да бисмо размотрили поново оно што смо, увек изнова, у искушењу да заборавимо – на који начин смо у почетку, по први пут, научили језик хришћанске теологије. Чињеница да су Писма отворена (за разумевање, *прим. прев.*) једино у светлости Пасхе, и да је Христос препознат у ломљењу хлеба – а ово су такође једине две ствари за које апостол (Павле, 1 Кор 11, 23, *прим. прев.*) конкретно каже да их је примио и предао („предања“) – обезбеђује модел или парадигму за разумевање начина на који Писмо и литургија јесу контекст и укрепљење за теолошку рефлексiju. Чињеница да једном препознати Христос ишчезава из видокруга, чињеница да његово присуство, његова *παρουσία*, коинцидира са његовим ишчезнућем, са његовим *transitus*, поставља теолога, као што је образлагано раније, најдиректније у димензију историје, у крајње исцрпљујуће прегнуће унапред у циљу сусрета са Долазећим, посредством ретроспективног посматрања трагова које је Христос оставио о себи у овом свету и његовој историји: „кроз Њега си тражио нас када ми нисмо трагали за Тобом, али Ти си трагао за нама не би ли смо ми могли започети да тражимо Тебе“, како се изразио Августин у својим *Исјовесџима*. Теологија, разумевана на овакав начин, није напросто један апстрактан дискурс „о Богу“, као што је „зоологија“ дискурс о животињама, а „геологија“ дискурс о свету. Уместо тога, она доноси сведочанство о делу Божијем у овом свету и његовој историји, доносећи светлост из таме и живот из смрти. Она је егзегетска, она је литургијска и она сведочи, она је *μαρτυρία*. Ушавши у двадесет прво столеће, ми смо сада у прилици да користимо богатство академског проучавања које нам је оно ставило на располагање, надилазећи лимите које смо анализирали, да бисмо могли проповедати Реч језиком који ће бити разумљив нашем савременом свету. [Ово је примарни задатак који лежи пред нама у двадесет првом веку. Овај задатак је ургентан – глас истините теологије се изгубио у овом свету нарастајућег сазнања; и ми немамо другог избора у вези са тим: нама је од самога Христа поверена дужност да преобратимо све народе, а то изискује да будемо способни да дамо добро објашњење своје вере, једно артикулисано, јасно и интелигибилно сведочење о Христу за савремени свет].²⁵

Са енглеској превео Здравко Јовановић

²⁵ Интерполација.

Summary: Looking back at the past century, this paper explores, first, the genesis and limitations of the Neo-Patristic synthesis and, second, the specialization and fragmentation of the discipline of theology, thereby also indicating possible new directions. The return to the Fathers, urged by Florovsky and others in exile in the West, was seen as both a liberation from the “Westernized” theology of their own past and a distancing from the “Westernized” religious philosophy of Bulgakov; yet in appealing to the “mind” of the Fathers, rather than more concretely to their texts, Florovsky drew from the same well-spring of Romanticism and Idealism. The legacy of the Neo-Patristic synthesis is mixed: it was a breath of fresh air and stimulated many great works, but it has also stymied theological reflection by, first, not paying close enough attention to the particularity of each Father and, second, by giving the impression that theology can only be carried out under a patristic guise. The specialization within the different fields of theology over the past century has also been a mixed blessing: it has, on the one hand, fragmented the discipline to the point that it is hard to see all the fields belonging together as theology; but on the other hand it has also provided a dramatically increased understanding and knowledge of the historical contextuality of the Christian faith and each element within it, so that we are again able to hear the distinct voices of others. As such, the future of Orthodox theology may lie not so much in returning to some lost golden age of purity, which in reality is always our own projection of self, but in hearing the dialogue of the Christian witnesses, learning to take part in that conversation, and then, with all the resources now available to us, to address the Word of God to the twenty-first century.