

Ведран Голијанин

Универзитет у Источном Сарајеву, Православни богословски факултет
Свети Василије Острошки, Фоча, Република Српска

ПОВРАТАК СРПСКОМ БОГОСЛОВЉУ

ДАРКО РИСТОВ ЂОГО, ЗАВЈЕТ И ПОРИЦАЊЕ:
СРПСКО БОГОСЛОВЉЕ
ИЛИ МЕГАЛОПОЛИС, БЕОГРАД: CATENA MUNDI, 2023.

УДК 271.2-1:323.1(049.32)
271.2-67:323.1(049.32)

Књига *Завјет и порицање: српско богословље или Мегалополис* Дарка Ђога, свештеника Српске Православне Цркве и редовног професора на Православном богословском факултету Универзитета у Источном Сарајеву, полемичка је студија у којој се проблем односа универзалног и локалног, наднационалног и националног, разматра у контексту српске заветне културе (Светосавља) и њеног богословља насупрот универзалистичких културних (али и теолошких) тенденција онога што Ђого, следећи Слободана Владушића, назива Мегалополис. Другим речима, Ђого поставља питање: да ли се након успоставе доминације једне наводно „наднационалне“ и често антинационалне теологије, обременене носталгијом за „идеалном“ Византијом, уопште може говорити о било чему *српском* у црквеном животу, укључујући српску хришћанску културу, српско богословље, српско заветно историјско искуство, па чак и назив „Српска Православна Црква“?

Сасвим у складу са идеологијом глобализма и постмодернизма (тј. са идеологијом Мегалополиса), савремена „наднационална“ теологија, с центром у Цариграду и филијалама у националним Црквама, порицање сваког облика националног искуства и осећања у црквеном животу темељи на хипотези о национализму или, богословским језиком речено, етнофилетизму као неизбежно насилном и разарајућем феномену. Последица тога јесте наметање униформног и наводно нормативног богословља и црквеног искуства, усредсређених искључиво на литургију и есхатон који се схватају као својеврсно бекство из света и историје, па тако и као бекство од сопственог културног и националног бића. Препознајући везу између оваквог разумевања Цркве и идеологије Мегалополиса, који је „начин остваривања концентрисане биополитичке моћи једне антинационалне елите“ (29),¹ а који се срећно преплићу у антинационалној и ка универзалној доминацији усмереној црквеној политици цариградске катедре, Ђого у *Завјету и порицању* износи изу-

1 Бројеви у загради означавају цитирану страну наведеног издања.

зетно занимљиву, добро аргументовану и несвакидашње надањујућу теополитичку и теокултуролошку расправу. Његов основни циљ није тек дискредитовање неадекватно утемељене идеје о етнофилетизму као „свејереси“ савременог Православља и слепог прихватања ове идеологије у српском „теолошком аутошовинизму“, већ надасве реафирмација српског (заветног) културно-историјског искуства као аутентично хришћанског и, сходно томе, неизоставног у нашем црквеном и културном животу.

Да ли је савремени појам нације пород антихришћанске Француске револуције или је он много старији, чак и *библијски* – питање је које аутор разматра у поглављу „Израиљ: да ли постоји теогенеза једног народа?“ С обзиром на то да теологија Мегалополиса нацију схвата као нецрквену и антицрквену новотарију, Ђого нас подсећа: „Преношењем старозавјетног наратива о народу који то постаје склапањем Савеза са Богом, а који након тога иде кроз историју увијек ослоњен а свог Бога и са њим склопљени Савез настао је читав један тип *националног* идентитета – онај *завјетни*“ (33–34). Идеја о *завјетном народу* кључна је у Ђоговој расправи: историјско саморазумевање српског народа (али и руског, грчког, румунског, итд) темељи се управо на библијској вери у Бога који није тек надвременски посматрач историјског тока већ живи учесник народног живота кроз помесну Цркву. У теологији Мегалополиса, с друге стране, влада „новогностичко предубјеђење о супротности између ‘благог и свељубећег Христа Новог завјета’ (...) у односу на жуљави и непријатни Стари завјет у коме епизоде насиља и ратова непрекидно кваре атмосферу братства и јединства“ (46). Из тог разлога, данашњи тумач Библије, у складу са прокламованим моралним савршенством савременог светоназора, мора или да потпуно игнорише теополитичке импликације Старог завета или да „епизоде насиља и ратова“ представи као последицу претварања Израиља у (прото)нацију. Предложено решење је пак исто: сваки хришћанин, без обзира на своју културну и националну датост, мора да одбаци ове чиниоце своје „биолошке ипостаси“ и да тако постане добар члан денационализованог глобалног Православља. Међутим, чињеница је да историјско искуство Цркве не може да подржи хипотезу о било ком облику црквеног устројства – а *нарочито* о оном централизованом и наднационалном – као аутоматски ослобођеном овосветске датости сукобљавања и насиља: „Ако су већ прокажене ‘хришћанске нације’ проблематичне као ‘свештени народи’, зашто би онда ‘свештени народ’ глобалистичког Православља, ослобођен ‘терета националног’ могао да о себи говори са позиције моралне супериорности? Није ли онда читава та реторика (...) у ствари класични примјер слања поруке о досљедности новим вриједносним оријентирима – оним постављеним унутар Мегалополиса“ (56)?

Уколико би, међутим, Мегалополису потчињена теологија хтела да буде доследна (а она то, како Ђого успешно показује, не успева да буде), онда би, заједно са „непријатним“ Старим заветом, морала да одбаци и једнако „непријатне“ – али за хришћанску веру изузетно важне – новозаветне епизоде. Дијалози Христа са Самарјанком (Јн. 4) и Хананејком (Мт. 15), које Ђого разматра у поглављу „Хри-

стос, Израил и народи“, садрже реченице које се свакако могу протумачити као националистичке („ја сам послан само изгубљеним овцама дома Израилева“ у Мт. 15, 24 или „јер је спасење од Јудејаца“ у Јн. 4, 22). Наравно, Христос не одбацује Самарајане и Хананејце; његова идеја „ишла је путем християнизације политичких и идентитетских реалија антике без потребе да оне буду поништене“ (83). Прави национализам се стога тражи у поступцима других новозаветних личности, и то оних негативних. За грчког теолога Пантелејмона Калаидзидиса, *par excellence* пример националисте је, заправо, Јуда Искаротски. Следећи Оскара Кулмана, Калаидзидис настоји да као мотив за Јудину издају представи његова наводно незадовољена националистичка очекивања, што је у супротности са целокупним црквеним предањем за које је тај мотив било среброљубље. „Но како се Калаидзидис обраћа *савременом читаоцу*, ‘среброљубље’ нити одговара његовим идеолошким намјерама, нити је у култури изобиља и конзумеризма појмљено као ‘озбиљан’ гријех или мотив за издају“ (90), тврди Ђого.

Манипулација новозаветним текстом зарад анатемисања непожељних и претјудкивања (или афирмације) пожељних феномена у светоназору Мегалополиса поприма и унеколико озбиљније облике у односу на Калаидзидисову реинтерпретацију Јуде Искраиотског. На први поглед, чини се да су речи Апостола Павла у Гал. 3, 28 („Нема више Јудејца ни Јелина, нема више роба ни слободнога, нема више мушког ни женског; јер сте сви један човјек у Христу Исусу“) недвосмислено оправдање за позив на рушење свега националног унутар Цркве. Поглавље „Павле: Јевреји, Хелени и динамика идентитета“ представља вероватно најзанимљивији део Ђогове аргументације: Павлов „антинационализам“ испоставља се као нешто сасвим друго, и то усмерено управо против оних групација које на Гал. 3, 28 темеље своју борбу против нације и национализма. Доследан тумач не би требало да се заустави само на „поништавању“ нација већ би, истом логиком, дошао до закључка о библијском утемељењу укидања робова и слободњака (шта би онда били укинути слободњаци?) и полова. Тако би се Апостол Павле „претворио у својеврсног воук мислиоца, радикалног феминисту који проглашава ‘род’ простим друштвеним конструктом“ (115), на исти начин као што су друштвени конструкти класа и националност. Још важније: уколико су нације производ модерног доба, на чему инсистира антинационална теологија, како је онда Апостол Павле могао да позива на њихово укидање у 1. веку?

Ђого нуди прикладније тумачење Гал. 3, 28 на темељу последњих речи овог стиха: „Јер сте сви један човјек у Христу Исусу.“ За Апостола Павла, који је очигледно био свестан многих добрих страна хеленског и јеврејског идентитета, проблем не представља само њихово постојање „већ својеврсна самозаљубљеност и јудаизма и хеленизма у сопствене представе у мјери у којој оне спрјечавају сагледавање Крста Христовог као средишта и мјерила човјековог живота и Божијег јављања свијету и човјеку“ (120). Другим речима, хеленизам и јудаизам су за Павла проблематични само као „теолошке позиције са којих се не види Христос“ (121). Осећај расне или културне супериорности који подразумева постојање „инфериорних“ и

који, сходно томе, производи жељу за хегемонијом – то је оно што Павле „укида“ у хеленизму и јудаизму и то је уједно истински етнофилетизам, а не пуко постојање националног идентитета у Цркви. Ђого закључује: „‘Нема више’ не може бити појмљено у постмодерном кључу негације сваког од идентитета већ укидања апсолутности самог идентитета пред Христом“ (130). Да ли онда можемо да говоримо о оправданости антинационалног сентимента у теологији Цариграда и „аутошовинистичких“ теолошких група у националним Црквама, нарочито с обзиром на то да овај сентимент подразумева грчку културну доминацију у богословљу, богослужењу, мисији, канонском праву, историјском саморазумевању Цркве, итд?

У последњем поглављу књиге, насловљеном „Полис–митрополис– Мегалополис“, Ђого се поново враћа појму заветног народа и суочава се са инсистирањем Мегалополиса на „урбаном“ (митрополитском) идентитету насупрот националном. Он уочава да је томе прилично слично инсистирање Фанара на наводној „увредљивости“ националних назива Цркава, уместо којих би требало Цркве називати према главном граду (митрополи) државе у којој се налазе – слично древном митрополитанском систему у Римској империји, са пет великих катедри (пентархија) које су биле центри црквено-политичог живота. За Ђога је изузетно проблематична имплицирана „спљоштеност свих ‘националних’ идентитета у исту раван“ (153), због којих новоформиране нације наводно имају иста права на (с цариградске тачке гледишта, условну) аутокефалију као и заветни народи. Они нису кроз историју сведочили савез са Богом тек чињеницом да су у њима постојале евхаристијске заједнице већ спремношћу на *жртву* управо *због* тог савеза. Из тог разлога, Бој на Косову, велики устанци у 19. веку, Јасеновац и сва страдања српског народа у последњим ратовима јесу митови, али не у бултмановском значењу те речи (лажне приче настале из мањкавог разумевања света), већ у оном изворном: то су предања о *жртви* којима се говори о нечему много узвишенијем у односу на пуке историјске догађаје. Једноставније речено, ови митови говоре о догађајима који су сведочанство заветног статуса српског народа, а „завјетне Заједнице Жртве“ не могу бити стављене „у исти ред са производима етничког, друштвеног, медијског инжењеринга“ (153).

Теологија Мегалополиса, с друге стране, поставља појам есхатона (последњих времена и успоставе Царства Божијег на земљи) као примарно мерило црквености које, с обзиром на своју над- или неисторичност, наводно поништава оовсветске датости, а нарочито националност. Тако схваћена, есхатологија потпуно брише историјска искуства заветних народа, подводећи и њих или инсистирање на њима, под константну оптужбу за фантомски етнофилетизам. Ђого, међутим, уочава да је инсистирање на есхатологији у новијој грчкој теологији згодно средство за неутралисање бројних других ствари које су вековима биле природне у Цркви. Тако је етика (и посебно харитативна делатност, тј. милосрђе и добротинство) разведена од теологије личности и сведена на „пијетистички или рационалистички морализам“ (170). Укратко, ова есхатологија је „бијег, празан појам, реторичко средство чији је једини циљ да ‘библијски’ језиком опише празнину,

један живот након краха етоса“ (170). Есхатолошка усмереност заветног народа не темељи се на игнорисању историје; сасвим супротно, његов историјски ход има смисла једино у есхатону, што је у српском богословљу изражено појмом „Небеске Србије“. Она није замишљена као засебна „српска четврт“ у Царству Божијем, већ као идеално стање српског народа, његова *норма по Христу*. То значи да је наш народ „имао *завјетну историјско-есхатолошку усмјереност*“ које често није био достојан и којој није био досљедан, али која је свакако неупоредиво цјеловитије и хришћанственије остваривање страдално-васкрсног етоса Новог завјета него што је то мегалополисна ‘есхатологија’“ (172).

За књигу *Завјет и њеницање: српско богословље или Мегалополис* сигурно можемо тврдити да је, с обзиром на њен садржај, јединствена у савременој српској теологији. Она није тек необично већ и освежавајуће и надахњујуће штиво у ери самопорицања као културне и богословске норме. Након десетина хиљада штампаних страница теолошких публикација на којима се „паки и паки“ рециклирају неопатристичке фразе, студија Дарка Ђога враћа читаоце духу Светог Јустина Ћелијског и Светог Николаја Жичког, односно духу Светосавља – српске заветне културе. Аутор нас успешно подсећа да смо због доминације идеја „политички коректне“ теологије у нашем црквеном школству пали у још један вид ропства Мегалополису, поред оног очигледнијег, културног и друштвеног. С обзиром на то да је Српска Православна Црква кроз историју била елементарни стуб отпора српског народа сваком виду окупације, она треба да и данас има исту улогу, а за то је неопходно укидање аутоколинисаног статуса српског богословља. Другим речима, српска теологија мора да реафирмише свој српски културни карактер и да се супротстави неопатристичком инсистирању на немогућности постојања „контекстуалне теологије“, тј. теологије која би историјско искуство једног заветог народа сматрала богословски релевантним. Ђого на 214 страница текста које се читају у једном даху, а чије научне и културне квалитете потврђује једна од наших најугледнијих издавачких кућа Catena mundi, поставља добар темељ за даљи развој светосавске мисли у савременом српском богословљу, како оном „академском“ (у богословским школама) тако и „практичном“ (деловање Српске Цркве у народу и његовој култури). На тај подухват нас позива аутор значајним речима: „Српски карактер србофоне теологије остаје или пада истовремено са њеном оданошћу и животношћу: наше богословље јесте богословље онолико колико је у стању да буде мјесто Завјета и отпора силама идејне и стварне окупације, онолико колико је оно у стању да божанску Благодат свједочи као силу Предања“ (178).