

## Рецензије и прикази

**Родољуб С. Кубат, *Трајовима Писма: Сџари Савез – шеолоија и херменеутика*, Каленић, Крагујевац 2012, 368 стр, ISBN: 978–86–84183–59–2.**

Родољуб Кубат је професор на Православном Богословском Факултету Универзитета у Београду, где предаје на катедри за Свето Писмо Старог Завета. Ужа теолошко-научна област којом се он бави је старозаветна теологија и егзегеза и библијска херменеутика. Поред овог дела, аутор је написао и следеће књиге: *Основи сџаросавезне антиролоије* (2008) и *Ујоредни љрејлед еванђеља – Синојсис* (2008). Та дела јесу од изузетне важности за области којима се Кубат бави.

Књига која је пред нама састављена је од девет поглавља. Као што аутор наводи, то дело представља збирку раније објављених научних радова. Прво поглавље, које носи назив „JHWH – оприсутњавани Бог Старог Савеза“, започиње једним од најтежих теолошких проблема: проблемом порекла и значења имена Божјег. Да би одговорио на то питање, Кубат се осврће на теолошке и егзистенцијалне димензије појма JHWH и доводи их у везу са значењем које је овај термин имао за човека који је припадао старозаветном изабраном народу. Такође, он тематизује и следеће питање: Да ли је име JHWH настало пре Мојсија или се оно први пут појавило на Синају? Истражујући то питање, аутор консултује мишљења неколико истраживача, као што су Р. Haupt, F. W. Albright, W. von Soden, W. Eichrodt и друге, и долази до битног закључка да

је разоткривење имена Јахве, заправо, темељ будућег – есхатолошког догађаја.

Друго поглавље под именом „Свет духова Старог Савеза“, истражује проблематику начина на које су древни Израиљци доживљавали духовну стварност (стр. 35). Аутор наводи различитости предања и схватања која су окруживала изабрани народ. Такође, он описује доживљај старозаветног човека у односу према свету духовних сила: како према небеским силама које су га окруживале и браниле, тако и према силама таме које су га нападале. Родољуб Кубат у овом делу свог рада наводи и мишљење W. Eichrodt да су анђели схватани као персонификације природних сила (стр. 38), што је била карактеристика античког света. Особиту пажњу аутор посвећује опису херувима, серафима, анђела, арханђела и Анђела Господњег. Једно од најзанимљивијих питања у другом поглављу односи се на личност Анђела Господњег и на природу везе коју он има са Јахвеом? Кубат наводи неколико могућих решења, као што су теорија идентитета (анђео је манифестација самог Јахвеа), идеја ипостазе (објашњава различитост Бога и анђела), а спомиње и теорију интерполације која узима све више маха код новијих библиста (који сматрају да је Анђео Господњи плод каснијих теолошких спекулација [стр. 55]).

Са друге стране, силе таме или силе зла, Израиљци су користили приликом описивања разарања, хаоса, пустиња, рушевина. Посебну пажњу писац обраћа на терминологију речи δαίμων, и на представе и асоцијације код старих

Израиљаца који су тај појам примењивали не би ли изразили неку непогоду или болест који су угрожавали старосавезног човека. Он наводи неколико термина којима су се описивала бића зла, попут: рахав, змај – неман, ливјатан; демони су се описивали именима: Лилит, Азazel, Девер и Кетев и – Сатана (термин који се појављује тек у постегзним текстовима).

Наредна два поглавља, „Библијски теолог – Филон Александријски“ и „Траговима отаца ка Светоме Писму“, у себи садрже покушаје да се Филон Александријски као припадник јудаизма представи као тумач старозаветних текстова, и да се прикаже улога Светог Писма Старог Завета приликом доношења закључака у делима светих отаца Цркве. Једна од основних теза у учењу Филона Александријског везана је за личност Анђела Господњег којег је он, неретко, доводио у везу са Логосом – Речју Божјом. Ова претпоставка своје полазиште проналази још у предхришћанском периоду. Поред овог учења, аутор књиге сматра како је од изузетног значаја да нам прикаже и Филоново изједначавање Логоса и Анђела Господњег, као и поједине елементе тријадолошког богословља који стоје у посредној вези са учењем о Логосу и Анђелу. Насупрот Филоновом схватању, Кубат нам даје примере који потичу из отачке егзегезе Цркве првих векова. Том приликом он наводи два приступа тумачењу лика Анђела Господњег: херменеутички и теолошки, и затим истиче тврдњу отаца Цркве о повезаности – јединству два савеза (стр. 127) и ону о личности Логоса Божјег који се јављао у лику старосавезног Анђела Господњег, а који се касније јавио и као Син Божји.

„Историјски критицизам у егзегези Старог Завета“ наслов је петог поглавља у коме нам аутор предочава историјски развој и значај ове теолошке дисциплине; а као најпресуднији момент за процват научног (егзегетичког) размишљања, Родољуб Кубат наводи, као прво, дело Лоренца Вале (Lorenzo Valla) – у коме је он оспорио ауторитет *Константијинове даровнице* и, као друго, Гутенбергово откриће штампарије, чији је први велики пројекат био штампање Библије. Он указује на истраживаче попут R. Simon, B. Kennicott, De Rossi, J. Astruc, J. S. Zemler, W. Gesenius у чијем раду текстуална критика седамнаестог и осамнаестог века достиже врхунац, али, и J. G. Eichorn који је „... синтетизовао резултате дотадашњих истраживања“ (стр. 191). Период деветнаестог и двадесетог века, истиче даље аутор, јесте период утицаја философије на поједине библесте – егзегете (Vatke и Wellhausen), уједно период доминације историјско-критичке методе чији је најистакнутији представник Нерман Gunkel и период проучавања литерарне грађе. На овом месту треба споменути и Кубатово вредновање досадашњег историјског критицизма и његове адекватније примене у савременој егзегези.

У предговору књизи аутор констатује да су прва четири поглавља базично везана за теолошко-научне анализе (стр. 15), док пето поглавље представља историјски пресек критичке егзегезе и његове улоге у савременој науци. Преостала четири поглавља заузимају текстови који се односе углавном на теолошка размишљања и они поседују елементе који њих приближују некој врсти теолошке херменеутике. „Ангелолошке представе позног јудаизма као израз специфичног теолошког дис-

курса: теологија слике“ наслов је шестог поглавља књиге *Трајовима Писма*. У том поглављу основна тема је развој ангелологије међу припадницима изабраног народа, као и одговарање на питање колико је на њих утицала свест о Божјој трансцендентности. Аутор спомиње и различите анђеоске чинове и редове који су у старозаветој литератури представљени кроз одређене слике и представе, као и развој тих слика у периодима који су следили.

Седмо поглавље са насловом „Настанак старосавезног канона и његова теолошко-херменеутичка систематика“ обрађује питања процеса обликовања канона и канонизације светих списа. Аутор описује спољне факторе који су утицали на настаanak канона, као и проблеме које је један такав чин повлачио за собом. Кубат тврди како је од изузетне важности да се пажња обрати на два момента: као прво, сабирање текста у веће тематске целине и, као друго, начин прихватања канонског списка као богонадахнутог. Веома битна ставка у обликовању канона јесте и осмишљавање редоследа књига, јер тај редослед јасно изражава унутрашњу теолошку динамику (стр. 278). Тај и такав поступак налазимо и у новозаветном канону, али, питање о томе колики је био утицај старозаветних књига на новозаветне и обрнуто, Кубат оставља отвореним.

„Полифонија теолошких исказа у Старом Савезу“ доноси одговоре на следећа питања: чиме је условљен теолошки исказ; да ли су теолошки искази потпуни и да ли теолошки исказ својим изразима може да исцрпи божанско откривење. Родољуб Кубат наглашава различите историјске околности које су утицале на развој исказа, одређене текстуално-теолошке разноликости, као и

различита тумачења тих исказа, али не само у старозаветним текстовима, већ и у новозаветним списима (које наводи, в. стр. 307–308).

Наслов последњег поглавља овде разматране књиге јесте „Два аспекта библијске теологије“. Аутор се ту бави питањем смисла теолошких дисциплина у животу Цркве и описује историјски пут академске теологије од времена сусрета библијско-јудеохришћанске мисли са јелинистичком традицијом, преко патристичког периода и периода развоја хуманизма и ренесансе, па све до данас. Он поставља питања на која тек треба да уследе одговори: рецимо, на који начин да се теологија врати на црквенодруштвену сцену, а да се притом сачувају како њен критички профил тако и њено екзистенцијално утемељење (стр. 322), односно: како да савремена теологија остане унутар теолошко-херменеутичких оквира Писма и отаца Цркве, а да уједно буде плодна и савремена (стр. 333). Професор Кубат износи закључке којима сугерише како је неопходно да теолошки исказ буде разумљив и опште препознатљив: да је разноликост библијских текстова заправо пример савременој теологији (јер на основу тог узора она може да разноврсно развија свој теолошки исказ, уједно га осмишљавајући кроз модификацију ранијих модела), најзад и то да је теолошки исказ одговор на савремена питања са капацитетом да разјасни егзистенцијалне потребе у свету у коме се налазимо.

Књига Родољуба Кубата *Трајовима Писма* од изузетне је важности за херменеутичко-егзегетску област теологије Светог Писма. Њоме добијамо релевантне и подстицајне одговоре на поједина питања која се постављају у

области теолошке херменутике (посебно с обзиром на њен развој и деловање у савременом свету) – уз то, ово дело подстиче на даља истраживања у области поменуте теолошко-научна дисциплина.

*Јован Лазаревић*

Универзитет у Београду

Православни богословски факултет

**Нови Завет на грчком у издању Друштва за Библијску Књижевност (The Greek New Testament – SBL Edition).**

Под покровитељством Друштва за Библијску Књижевност (Society of Biblical Literature) у сарадњи са Логосом (Logos Bible Software), 2010. године објављено је критичко издање Новог Завета на грчком језику (SBLGNT) које је приредио Мајкл В. Холмс (Michael W. Holmes). На 516 + 23 стране, то издање садржи цео Нови Завет – са предговором и уводом, као и додатак у којем је приказано поређење разлика текстуалних варијанти између издања SBLGNT и ECM (Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior). Поред штампане верзије, ово издање је доступно бесплатно и у електронској форми на интернет адреси: <http://sblgnt.com>.

Како налазимо у предговору овом издању, издавач се одлучио да објави ово и овакво издање из разлога што опште позната издања NA и UBS, која се сматрају „стандардним“ текстом грчког Новог Завета, и која су у широкој употреби, ипак не задовољавају потребе свих који желе да се баве изучавањем Новог Завета на оригиналном језику.

„На пример“, каже се у предговору, „многи професори и студенти, наро-

чито они који живе у сиромашнијим регионима, немају лак приступ савременим критичким издањима грчког Новог Завета у електронској форми.“ Ово издање је бесплатно и свима доступно. Поред тога, оно је приређено у фонту који омогућава једноставно копирање текста за научно-студијске потребе.

Поред управо поменуте доступности ово издање на практичан начин подстиче на преиспитивање текстуално-критичких резултата приређивача стандардних издања (NA и UBS). Наиме, текст издања SBLGNT разликује се у више од 540 варијацијских јединица од стандардног текста. То сведочи о приређивачевим текстуално-критичким судовима који су различити од судава приређивача „стандардног“ текста и подсећа нас на чињеницу која се често превиђа: „стандардни“ текст – који је уствари радни текст – не треба поистовећивати са *оригиналним* текстом.

Како сам приређивач каже у уводу, ово издање је засновано на следећим критичким издањима грчког Новог Завета: (1) WH – Весткотово и Хортово (1881), (2) Treg – Трецелесово (1857–1879), (3) NIV – Годрича и Лукасцевског (Зондерван 2003) и (4) RP – оригинални грчки Нови Завет: византијска текстуална форма (2005) који су приредили Робинсон и Пиерпонт.

Према речима приређивача, текст SBLGNT установљен је на следећи начин:

„Полазна тачка за SBLGNT било је издање Westcott и Hort. Најпре је WH модификован према ортографским стандардима SBLGNT (описан испод). Затим је тако модификована верзија упоређена са остала три примарна издања (Treg, NIV и RP) да би се на тај

начин установила слагања односно неслагања међу њима. У случајевима у којима су се сва четири издања међусобно слагала текст је привремено прихваћен као текст SBL издања а варијанте у којима се поменута четири издања нису међусобно слагала била су означена ради даљег разматрања. Приређивач је затим систематски простудирао цели текст посвећујући нарочиту пажњу варијантима у којима су се примарна издања међусобно разликовала, али, такође испитујући и текстуалне варијанте у којима су се сва четири издања слагала. У случајевима неслагања између четири издања приређивач је одлучивао која варијанта ће бити отштампана као текст. У неким случајевима би се и варијанта која се није налазила ни у једном од четири примарна издања показала као највероватнија текстуална варијанта која би с обзиром на то бивала усвојена. На сличан начин, у случајевима у којима су се сва четири издања међусобно слагала, приређивач је доносио одлуку о томе да ли да прихвати ту варијанту или да узме неку алтернативну варијанту као текст. На тај начин је формиран SBLGNT текст.“

Претходно изложена методологија припреме текста, која се састоји углавном од поређења резултата реномираних текстуалних критичара без непосредног навођења текстуалних извора, резултирала је знатно поједностављеним критичким апаратом преко којег се посредују резултати значајних текстуалних критичара које приређивач из одређених разлога ипак није унео у текст свога издања.

Представљено издање, као што је већ поменуто, поред своје доступно-

сти у исто време је због својих извора и специфичне методологије подстицајно за научно-егзегетски рад са грчким текстом Новог Завета.

Јован Сџанојевић

Универзитет у Београду

Православни богословски факултет

**Alfons Fürst, Christian Hengstermann (Hrsg.), *Autonomie und Menschenwürde: Origenes in der Philosophie der Neuzeit, Adamantiana, Band 2, Aschendorf, Münster 2012, s. 307, ISBN: 978-3-402-13711-6.***

Одређење појма *слобода* у контексту традиције модерне и његова тематизација у духовној атмосфери епохе постмодерне, заправо, показују актуелност и важност основног антрополошког питања: *шџа је човјек?* На темељима одговорâ на горе постављено питање, које је европској мисли понудила модерна, заснивају се антрополошка, космолошка и културолошка одређења човјека савремене западноевропске цивилизације.

Аутономија као израз човјекове слободне воље, њено остварење у друштвеном контексту као и очување човјековог достојанства кроз идеју људских права главне су тековине европског хуманизма развијаног у философији ренесансе и у нововјековном просвјетитељству. Према безмало једногласном мишљењу историчара, философа, и других теоретичара – те и остале тековине модерне чине основу заједничког европског идентитета.

Извор(и), генеза и границе европског индентита главне су теме, ево, већ вишегодишње дискусије која у први план поставља питање његовог хришћанског односно хеленског по-

ријекла. Јерусалим „или“ Атина – јесте дилема која, са једне стране, изражава антицрквену (често и антихришћанску) секуларистичку позицију појединих интелектуалаца, учесника ове дебате, чија се аргументација заснива на идеологији револуционарног хуманизма (и дисконтинуитета који он подразумева) који је на европској и свјетској историјској сцени присутан још од периода велике буржоаске револуције, и, са друге стране, изражава хришћанску позицију експликовану у тврдњи да све битне тековине савременог хуманизма, заправо, извиру из хришћанског учења о тајни човјековог постојања и спасења.

У свјетлу ове дискусије може се сагледати и ове године објављена књига *Autonomie und Menschenwürde: Origenes in der Philosophie der Neuzeit* чији су уредници Алфонс Фирст (Alfons Fürst) – професор патрологије и ранохришћанске историје на Католичком теолошком факултету Вестфалског Вилхелм Универзитета у Минстеру, и његов асистент Кристијан Хенгстерман.

У основи, ријеч је о зборнику радова насталог као резултат међудисциплинарног рада у више заједничких пројеката са темом односа религије и политике у култури модерне и премодерне, уз постављање питања о кантовском и посткантовском нормативитету у међукултуралном дискурсу о људским правима, и уз покровитељство Центра за истраживање Оригена.

У уводном раду професор Фирст излаже носећу тезу која тематски обједињује све чланке у зборнику: наиме, мисао античког хришћанског теолога Оригена имала је изузетно важну улогу у настајању нововјековне идеје о аутономији и људским правима (стр. 9). Како

Фирст даље истиче, Оригеново учење о слободи, којим се он супростаља тада владајућим детерминистичким антрополошким и космолошким системима, на одлучујући начин је допринијело образовању идеје о човјековом достојанству (стр. 10).

Централно мјесто у Оригеновом систему, на које се горе поменути теза наслања, јесте његово учење о *логосу*. Идеју о човјековој моралној аутономији (*sittliche Autonomie*) Ориген развија са једне стране на основу библијске представе о човјековом богоподобју и са друге стране на основу философске поставке о унутрашњој законитости ума. Ова два полазишта Ориген обједињује у идеји о логосу који, пошто у себи садржи универзално важеће моралне максиме, представља закон по себи. На основу овог логосног закона дјелује човјекова слобода. Другим ријечима, човјекова слобода се остварује у нераздјеливом односу са логосом као суштинским принципом душе. Истовремено код Оригена је Логос – као принцип истинске слободе – сâм Христос ка коме човјек као причесник Логоса усмјерава своју слободу (стр. 10).

Божански Логос је истовремено индивидуалан и универзалан и као такав представља формирајући и коначни принцип човјековог сопства и сваког умног ентитета. Фирст сматра да овај телеолошки концепт аутономије повезује Оригенову метафизику слободе са Кантом и етиком аутономије класичне њемачке философије 18. вијека (стр. 10).

Овим закључком Фирст се наслања на тезу да нововјековна идеја о човјековој аутономији није „само“ плод антихришћанског просвјетитељства, него такође и хришћанске философске

саморефлексије. Поменути тезу аутори у својим радовима образлажу са различитих аспеката који се могу представити у неколико битних тачака:

(а) Оригенова метафизика слободе је основа за развој идеје нововјековне философије о човјековој слободи и аутономији (стр. 11–18). Она се изражава прије свега у конструисању појма о непролазности у слободи оствареног човјековог достојанства. Одређење појма воље је одлучујући фактор у развоју појма слободе. Не само Ориген, већ и многи Свети оци истичу приоритет воље у односу на природу и суштину – тиме етаблирајући идеју моралне аутономије односно слободе. Центар и орган слободе је воља. Ориген је развио нови концепт философије слободе у коме слободна воља представља узрок добра и зла. Слобода одерђује суштину и човјек на основу своје воље бива оно што јесте. *Воља* није самовоља, него је усмјерена ка хтијењу (и чињењу) *добра* (Theo Kobusch, стр. 68–74).

(б) У просвјетитељству конципирана идеја о човјековој слободи и аутономији је развијена захваљујући поновном откривању Оригена у периоду хуманизма. На примјеру италијанског философа Пика Дела Мирандола (Pico Della Mirandola) врло јасно се показује утицај дјела Оригенâ на философију хуманизма. Оригенов начин мишљења дâ се препознати као присутан код овог философа, ученика фирентинског платонизма, и то у схватању достојанства човјека као у слободи самоостварујућег бића. Пут душе, како га скицира Мирандола, потпуно одговара хришћанско-платонском схватању појма душе каквим га налазимо код Оригена (Ebenhard Schockenhoff, „Die Wirkungsgeschichte des Origenes“, стр. 49).

Посебан акценат је стављен на Еразма Ротердамског (Erasmus von Rotterdam) и његову перцепцију мисли Оригена. Утицај и ауторитет који је Ориген имао на тог значајног философа хуманизма био је пресудан за формирање његове антропологије. Уз Блаженог Јеронима, Августина и Амвросија Миланског, Еразмо и Оригена сврстама међу највеће хришћанске егзегете (Christian Hengstermann, „Die Seele zwischen Tier und Gott. Die origeneische Freiheitsanthropologie bei Erasmus von Rotterdam“, стр. 139–167).

Врло јасан примјер перцепције философије Оригена, са посебним освртом на његову метафизику слободе (веома интересантан израз професора Фирста), даје чувена расправа између Еразма Ротердамског и Мартина Лутера о слободној вољи. Средишњи дио те расправе наслања се на два основна тумачења Посланице Римљанима светог апостола Павла. Док су Лутер и Меланхтон инсистирали на Августиновом тумачењу човјековог пада (сходно коме је човјекова слободна воља трајно угрожена тако да је само Бог може обновити, и то директном интервенцијом), Еразмо Ротердамски базира своју аргументацију на Оригеновом тумачењу поменути посланице (на основу кога је слободна воља у суштини остала неоштећена првородним гријехом (Peter Walter, „Inquisitor, non dogmatistes. Die Rolle des Origenes in der Auseinandersetzung des Erasmus von Rotterdam mit Martin Luther“, стр. 169–184).

(в) мисао Оригена је такође веома утицла на философију кембрицких платоничара. Перцепција његових дјела од стране представника кембрицке школе је била одлучујућа за формирање ове платонистичке философске линије.

У својој дискусији са поборницима нових експерименталних природних наука 17. вијека и са партикуларним хришћанским и теолошким традицијама енглеског пуританизма – кембрицки платоничари су користили основне смјернице управо Оригеновог платонизма. Философи кембрицке школе су за најзначајнију особину Оригеновог философско-теолошког система сматрали његову отвореност према другачијем, чак супротном мишљењу. Према Оригену секте, односно јереси, у хришћанству нису настале као израз жеље за свађањем него услед тежње ка откривању тајни хришћанства. Трагање за мудрошћу подразумјева суочавање са супротним ставовима (стр. 28).

Мисао Оригена карактерише синтеза вјере и разума, Јерусалима и Атине или, конкретније речено, Библије и философије. Та синтеза се изражава у идеји да је оно најдубље у човјеку – управо оно што је Бог и што је човјек примио од Њега: биће, словесност и добробитије. Управо на традицији ове теологије платоничари и оригенисти са Кембрица утемељили су свој религијски концепт који религију слободе и безусловног повјерења супроставља религији страха и самоунижења. Својим платонистичко-оригенистичким схватањем хришћанске вјере, као и својим на религиозности фундираним појмом аутономије, кембрицки платоничари су се испоставили свакако као модерни мислиоци који су представљали мост између философије ренесансе и философије просвјетитељства (Douglas Hedley, „The Cambridge Platonists and the ‘Miracle of the Christian World’“, стр. 185–198).

(г) Следећу етапу односа Оригенове мисли са философијом модерне пред-

ставља веза између Оригенове етике слободе и Кантове етике аутономије као и етике њемачког идеализма. Утицај Оригена на философију модерне најбоље показује примјер Канта. Кантов етички концепт је веома сличан Оригеновом. Обојица мислилаца човјеково достојанство и вриједност темеље на његовој способности за морални развој у слободи. Најважнија заједничка особина између Оригена и Канта јесте универзална форма њихових антрополошких и метафизичких рефлексија. Ориген је био први хришћански теолог који је философски представио универзалност хришћанства. У својој философији Кант ту и такву универзалност преводи у секуларну аутономију етике са религиозном перспективом наде. За обојицу мислилаца постојање космоса и историје темељи се на слободи аутономно дјелујућег субјекта (стр. 39). Значајно је истаћи Фирстов закључак да обе теме Оригеновог учења које су највише заокупљале пажњу нововјековне ренесансе – наиме, његово учење о слободној вољи и учење о апокатастази – заузимају запажено мјесто у мисли Канта (стр. 40).

Са друге стране, Шокенхоф (Schockenhoff) примјећује да је Оригенова мисао такође позната и философима њемачког просветитељства (Лајбниц и Лесинг). Тако се у Лесинговим бесједама о „Вјечном Јеванђељу“ и о „Образовању људског рода“ препознаје утицај александријског мислиоца (стр. 49).

Следећи велики философ модерне који се у својој философији природе и слободе дотиче Оригена јесте Шелинг (F. W. J. Schelling). (Klaus Müller, „Schellings Natur und Freiheitsphilosophie und ihr Verhältnis zu Origenes“, стр. 253–274).



(д) У 19. вијеку Оригена су веома поштовали велики филозофи религије –Фридрих Шлајермахер (Friedrich Schleiermacher) и Џон Хенри Њуман (John Henry Newman). За протестанског теолога Адолфа фон Харнака (Adolf von Harnack) Ориген представља најзначајнију потврду његове тезе о хеленизацији хришћанства (стр. 50).

У 20. вијеку долази до снажне рефлексии Оригенове мисли, поготову његове метафизике слободе и учења о апокатастази. Обе теме су од доба хуманизма па надаље присутне у хришћанској теологији, што се у 20. вијеку може посебно примјетити у теологији Карл Барта (Karl Barth) и Карл Ранера (Karl Rahner), или Жан Даниелуа (Jean Daniélou), Хенри де Либака (Henri de Lubac) и Ханс Урс фон Балтазара (Hans Urs von Balthasar) (стр. 18).

Док је у протестанској мисли Шлајермахер Оригена сматрао за „заступника научне универзитетске теологије средњеевропског усмјерења“, представници римокатоличке теологије њега виде као „крунког свједока критичког заокрета католичке теологије од новосхоластике ка модернизацији католичке догматике“ (стр. 51). Својим радом Балтазар је увелико допринео рехабилитацији, или како Шокенхоф пише, „рекатоллизацији“ Оригена. Парадоксално је, напомиње он, да и поред чињенице да је Ориген, као и његово учење, вишеструко осуђиван а његова дјела спаљивана, ипак имао тако велики утицај на хришћанску теологију и филозофију уопште. Завршавајући свој осврт на Оригенов утицај на развој нововековне филозофије Шокенхоф даје врло интересантан закључак: наиме, римокатоличка теологија би имала много више користи да је у одсудним

моментима своје историје умјесто Августиновог слиједила Оригеново учење (стр. 66).

Као крајњи закључак овог заједничког и са различитих перспектива представљеног осврта на феномен односа Ориген – филозофија нововековља и модерне издваја се тврдња о одлучујућој улози теологије Оригена у развоју нововековне идеје о човјековој аутономији и слободи, као и људским правима. Показујући развојну линију настанка нововековне антропологије, од хуманизма Пика де Мирандола, преко Еразма Ротердамског, кембрицких платоничара, Канта и филозофа класичног њемачког идеализма, па све до римокатоличких и протестантских теолога 20. вијека – Оригенова хришћанска филозофија препозанје се као управо она спона која је помогла европској мисли да развије појам слободе.

Својим доприносом савременој историјско-филозофској дискусији о духовном и културолошком идентитету Европе мисао Оригена је у овој књизи представљена не само као примјер синтезе наслеђа Јерусалима и Атине већ као и једно од изворишта хуманистичких вриједности модерне – оличених у идеји о човјековој аутономији. Међутим, иако је овом добро образложеном тезом озбиљно оспорена позиција оних снага које тврде да је остварење човјекове слободе кроз обликовање појма аутономије и људских права *искључиво* плод антицрквене и атеистичке идеологије просветитељства, не можемо се отети утиску да је поменута идеологија такође имала не мали утицај на развој тековина и вриједности модерне. О томе свједочи између осталог и драматична борба за секуларизацију друштва, бескомпромисан отпор јурјидичком и

моралном ауторитету Цркве, прије свега у државама западне и средње Европе.

Као што овдје представљени (и препоручени) зборник чланака показује, развој европске мисли одликује *конџи-нуитијет* који се, између осталог, темељи на хришћанском црквеном искуству и предању, као и на хришћанској синтези хеленске философије и културе. Међутим, хришћански теолози не би требали да занемарују чињеницу да овај развој, на одређеном нивоу, такође карактерише поновна рецепција предхришћанских хеленских, као и настанак нових антихришћанских идеја.

Дијалог и сусрет са савременим свијетом, превредновање и преумљење његових вриједности и идеја карактеришу хришћанску теологију још од периода њених апостолских почетака. Стога би управо овим принципима требала да се води савремена теологија у њеној дискусији са нехришћанским и антихришћанским позицијама по питању одређења појма човјекове слободе и њеном остварењу кроз социјални феномен људских права.

*Драђиша Јеркић*

Лудвиг Максимилијан  
универзитет у Минхену  
Православни теолошки факултет

**Никола Лудовикос, *Погви заједништва. Биће и учесћивовање у Бићу њо Гријорију Палами и Томи Аквинском*, превели Д. Николић, Б. Мркаја, Савремене Богословске дискусије № 5, Манастир Рождества Пресвете Богородице – Свештени Манастир Цетињски, Цетиње, 2011, 148 стр, ISBN 978-86-88635-03-5 (N. Λουδοβίκος, *Ὁ μόχθος τῆς μετοχῆς : Εἶναι καὶ Μέθεξι***

***στὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ καὶ τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη, Ἀθήνα : Ἄρμος 2010, 224 pp., ISBN 978-960-527-000-0.***

Никола Лудовикос, ванредни професор на Високој црквеној академији у Солуну, предавач на Православном институту у Кембриџу и на Универзитету у Винчестеру, тек је однедавно постао познат нашој теолошкој и философској јавности, у првом реду кроз преводе његових књига *Психоанализа и њравославна теологија* (Београд, 2010) и *Евхаристијска онџологија* (Београд, 2011), као и кроз мањи број његових текстова преведених у нашој теолошкој периодици. Припада новијој генерацији грчких теолога и у свом раду обједињује изучавања отачке мисли са својим вишегодишњим истраживањима из области психологије, у првом реду дјела Жака Лакана. Корпус његових истраживања и осврта је заиста импресиван: он се протеже од античке философије, психологије, теологије, па до упуштања у расправе са модерним философским струјањима и теолошким школама, попут оне која носи назив *Радикална орџодоксија њравославље*. Са Лудовикосом, усуђујем се да примижетим, долази до једног заокрета у новијим теолошким истраживањима, у првом реду захваљујући његовој рестаурацији и поновном читању појма *једносушџностџи* као и његовом инсистирању на схватању бивствовања у смислу „дијалогске узајамности“. Један опсежан и аналитички суд о интелектуалном доприносу Николе Лудовикоса задатак је за дане који долазе, а такав суд би под критичко свијетло свакако морао ставити како нове акценте које он уноси у савремени теолошки дискурс, тако и валидност његових одмјеравања са различитим школама мишљења, теолошким

и философским. Таква једна студиозна и аналитичка оцјена морала би критички размотрити и ауторову помало ренесансну склоност да у перспективу својих теоријских огледања одмјерава безмало цјелокупни философски и теолошки ход од антике па до данас.

Књига која је код нас (сасвим несрећно, како ћемо видјети касније) преведена као *Подвиј заједништва. Биће и учествовање у Бићу њо Григорију Палами и Томи Аквинском* представља покушај компаративне студије посвећене двојници репрезентативних мислилаца два поља хришћанске икумене, а у вези са важним теолошким и философским проблемом – проблемом учествовања. Ова монографија – како је назива сам аутор, упркос томе што она не садржи многе компоненте које би једна монографија морала обухватити – подијељена је на два дијела, а осим кратког „Предговора“ (5–9/7–13) садржи и два додатка, у којима се проблем учествовања разматра најприје у перспективи теологије *Радикалној њравославља* (85–106/135–171), а затим и унутар саме еклисиолошке перспективе (107–127/173–212). Књига се – у преводу, но не и у оригиналу – закључује „Епилогом“ (129–131), који у изворнику, заправо, стоји као епилог првом додатку (130–133), и „Завршним примједбама“ (133–135), које, у ствари, не представљају засебну цјелину, како то стоји у преводу, него се односе на други додаток (209–212). Овакво премјештање дијелова књиге са средине на крај и издвајање у посебне одјелке дионица које сачињавају једну цјелину у изворнику, свакако да представља новитет достојан пажње (и стручног посматрања) и, сумње нема, раритет је у преводилачкој пракси на свим меридијанима.

Прије него што у најопштијим обрисима представим главне тезе аутора, неопходно је запазити да је методолошка једначина ове књиге ријешена на прилично задовољавајући начин. За разлику од великог броја компаративних студија – нарочито када се оне односе на теолошке мислиоце – у којима се један од аутора по правилу унапријед фаворизује, а мисаони се ход другог аутора тумачи поглавито из перспективе фаворизованог писца, Лудовикос већ начелно настоји избјећи такав приступ. Наиме, он сасвим децидирано наглашава да се ради о двјема различитим духовним физиономијама и веома тачно примјећује да је немали број студија везаних за ову двојицу мислилаца била идеолошки контаминирана, те да се, парадоксално али тачно, заснивала на једној *нейрочишаној* рецепцији њиховог опуса – било да су они фаворизовани, било да су оспоравани. Да би избјегао замке те врсте, као и нека натегнута приближавања мисли двојице великих аутора, Лудовикос с правом полази од претпоставке да један мислилац започиње тамо гдје други застаје и обратно, чиме начелно сугерише да су Палама и Аквински били слични више у својим интенцијама, неголи у коначним закључцима. Другим ријечима, распоред акцената у њиховим учењима јесте оно што их структурално раздваја, али и оно што их чини међусобно комплементарним (упор. 54/81). Овакв један став, потпуно атипичан за већину тумача са обје (конфесионалне) стране, јесте право освјежење у критичкој литератури и сигурно да представља користан методолошки путоказ за нека будућа огледања, која свакако неће изостати.

У првом дијелу књиге, који носи наслов „Паламитска аналогија као дија-

лошка син-енергија и томистичка аналогија као еманацијско подобје“ (13–56/17–83), Лудовикос, у циљу прокатарктичких референци за излагање поимања „аналогije“ код двојице аутора, најприје врши једну врсту деконструкције доминантних читања опуса Григорија Паламе, поготову оних што потичу са Запада, а која инсистирају на приговору да код Паламе мањка или потпуно изостаје чвршћа повезаност између тријадологије и христологије, с једне, и његовог учења о енергијама, с друге стране (23/31). Упркос томе што касније и сâм признаје да је заиста мало мјестâ код Паламе која упућују на ту свезу (53/78–79), Лудовикос ипак говори о јасном присуству једне „христологије енергија“ у Паламиној мисли, као и о повезаности учења о разликовању између суштине и енергија са тријадолошким аспектима његове мисли. У истом правцу, аутор покушава оспорити тезу западних тумача према којима Паламино учење о енергијама нарушава јединственост и простоту Божијег бића, и то тако што указује на зачетке једне корекције учења о разликовању суштине и енергија, коју је наговестио сâм Палама у својој четвртој расправи *Против Григоре*. Ову корекцију, која се односи на тезу о кат’ ἐπινοῶν разликовању, дорадили су теолошки сљедбеници Паламе, у првом реду Марко Ефески (22–23/30).

Постоје, према Лудовикосу, два различита концепта „аналогije“ или учествовања, присутни код Томе Аквинског и Григорија Паламе. У списима архиепископа солунског, аналогија је схваћена у контексту учења о енергијама, које је Лудовикос квалификовао као „дијалогски догађај“, као „релационе и учествујуће“, што их заправо

чини „дијалогским као аналојјским“ (27/38). Овакво тумачење Лудовикос заснива на поистовјећивању енергија са божанском вољом, односно са донисијевским „изласцима“ (πρόοδοι) и максимовским „логосима“ (λόγοι), чиме се појам аналогије везује за „син-енергију“ или, прецизније, за „син-енергију“. Према Лудовикосу, „аналогija“ се у патристичкој литератури не односи на „сличност суштина“, већ на аналогно дјеловање између различитих бића, чији је циљ њихово међусобно јединство: „[...] божанска енергија, као причесни израз божанске воље, јесте *дијалогска*, у том смислу да представља позив на енергијски одговор од стране њених прималаца“ (28/39). Догађај бивствовања се тако конституише метектички, путем „дијалогске узајамности“, будући да ниједно биће не може постојати, а да не пребива у стању учествовања у многим различитим енергијама.

Овај „вертикални“, како га Лудовикос назива, карактер енергије као дијалогске син-енергије за претпоставку има један њен други аспект, а он се односи на хоризонталну раван, то јест на раван одношења са другим створењима. Како је однос са Богом и његовим енергијским предлозима условљен дијалогском саконституцијом са другим створеним бићима, могућност једног индивидуалистичког просвјетљења и „‘засебно’ усхођења Богу“ (29/42) унапријед је суспендована: позивајући се на Паламин *Седми антириџијски против Акиндина*, гдје се каже да човјек „[...] кроз себе узноси [Богу] сваку врсту твари“, Лудовикос констатује да је, према Палами, неопходно остварити „једносушно, дијалогско прожимање свих других бића“ у човјеку, што би значило да је за боговиђење човјеку не-

опходно „дијалогско остварење црквене заједнице“ у њему (29/42).

При одређивању појма учествовања код Томе Аквинског, Лудовикос полази од његове интерпретације Бога као чисте енергије. У Богу, дакле, одсуствује сваки вид потенцијалности и у њему се, у складу са основним начелима онто-тео-лошког мишљења, идентификују суштина и енергија, а његово присуство у свијету се схвата поглавито у смислу каузалности, будући да је „Бог свугдје на начин узрока“. На том трагу, подражавање се код Томе Аквинског поглавито поима као подражавање Божије доброте, у смислу једне, каже Лудовикос, „тео-логике учествовања“, која, према његовом мишљењу, заправо нема ништа заједничко са светописамским поимањем учествовања.

Овакво онто-тео-лошко мишљење, са унапријед редукованом изградњом једне „онтологије учествовања“, а доминантно присутно у његовој *Суми ѿроѿив незнабожаца*, Тома Аквински, према Лудовиковом мишљењу, на неки начин ипак релаксира у свом гласовитом спису *Сума ѿеолоѿије*, у коме више истрајава на појму „аналогije“ схваћене као „ограничена сличност са Творцем“, примарно је односећи на учествовање којим се жели остварити једно стварно подобije. На овај начин, Тома Аквински на мала врата уводи присуство Божије у свијету путем његове силе („без енергије/дејства Божијег сва би се бића низвела у ништавило“), што представља став који би, према Лудовикосу, могао да потпише и сâм Григорије Палама (43–44/63–64). Дакле, у Томиној *Суми ѿеолоѿије*, за разлику од његове *Суме ѿроѿив незнабожаца*, можемо детектовати диференцирање суштине и воље, односно суштине и енергије у

божанском бићу, при чему је божанска енергија истовјетна са суштином (чиме је сасвим удовољено онто-тео-лошким начину резоновања), али истовремено дјелује и изван ње, без икакве онтолошке опасности по нарушавање божанског јединства. Па ипак, усљед одсуства разумијевања аналогије као „дијалогске син-енергије“, Томина мисао застаје на зачецима онтологије учествовања, која је код Паламе доживјела пуну (и понекад сасвим радикализовану) елаборацију. Отуда се паламитско схватање синергије, према Лудовикосу, може показати као једна врста надопуне или корекције мисли великог западног филозофа у погледу његовог поимања аналогије као еманацијског подобija (59/87), па ће се Лудовикос на једном мјесту реторички запитати: „Како можемо Аквинског спасити без Паламе?“ (а не „од“ Паламе, како то стоји у српском преводу [50]!).

Закључујући своје анализе, Лудовикос понавља да се основна разлика између двојице аутора састоји у њиховим различитим полазиштима, будући да су Паламини христолошки и тријадолошки темељи учења о енергијама толико мали колико и Томина помињања разликовања суштине и енергија (53/78–79). Тома инсистира на јединству Божијем и на излагању његовог Бића, тежећи једној онтологији учествовања, док Палама, првенствено усљед полемичких разлога, није на довољно упадљив начин подвукао стварност јединства Бога. Отуда, „ако је структура паламитске мисли покрет из *ѿосѿојања*, преко једне *онѿолоѿије учесѿивовања* ка *ѿроѿичној ѿеолоѿији*, дубока структура томистичке мисли је покрет из *логи*ке, преко *ѿроѿичне онѿо-ѿео-логи*ке, ка *ѿосѿојања*“ (33–34/47).

У другом дијелу књиге, који носи наслов „Психосоматски квалитет учествовања у томизму виђен очима Григорија Паламе“, Лудовикос настоји показати разлику између античког философског – у првом реду новоплатоновског – поимања учествовања и „христоцентричног схватања учествовања, утемељеног такође пнеуматолошки“ (68/104). Према Лудовикосу, за било коју духовност новоплатоновског типа, чак и за ону која је донекле коригована аристотеловским елементима, учествовање је, у једном интелектуалистичком кључу, сведено на партиципацију ума у божанском елементу, док се, с друге стране, истинско учествовање свакодневног, психосоматског сопства показује као сасвим немогуће. Дobar дио овакве концепције „духовности“ утицао је, преко Августина, и на антрополошка схватања Томе Аквинског, што је, према Лудовикосу, имало далекосежне посљедице за његово поимање учествовања. У таквој интелектуалистичкој перспективи, карактеристичној и за многе хришћанске ауторе и на Истоку и на Западу, тијело не игра никакву важну улогу, било за личност, било за созерцање (67/102). Улога тијела се представља у првом реду као педагошка; тако, ни код Оригена ни код Томе Аквинског не постоји, према Лудовикосу, јасан показатељ могућности тјелесног учествовања у божанској слави. Пошто је код Томе створена природа проста репродукција божанског бића, те, отуда, представља створену сличност, а благодат је схваћена као један спољашњи *superadditum*, томистичка мисао неизбјежно води двострукој *иасивности* творевине (73/109–110), па није способна ни за изградњу једне мектичке дијалогске антропологије.

Насупрот томе, у грчкој отачкој традицији је ипак дошло до *йосйейеної* превазилажења таквог гледишта, и то путем инсистирања на чињеници да се учествовање не односи само на ум него на „психосоматску цјелину људског бића“ (68–69/104). У таквој једној перспективи, која је утемељена на „дијалогској онтологији“, ништа (тијело, страствени дио душе и њено несвјесно, као ни цјелина историјске саге) не треба да остане изван сфере дијалогског конституисаног бића (76/117), чиме је унапријед искључена могућност било какве „онтолошке пасивности“ творевине у односу на Творца. Творац није више схваћен као неко ко намеће постојање бивствујућих, него се показује као онај који жели постепено испуњење онтолошке истине бића, и то путем њиховог слободног син-енергијског пристанка на његове предлоге. Ова дијалогска онтологија, као „дијалогски позив на остварење онтолошке истине“, сугерисана, према Лудовикосу, новим читањем Томе Аквинског, какво су понудили припадници *Радикалне ортодоксије* (у првом реду Филип Блонд), често је запостављана не само од стране неких класичних хришћанских аутора већ и од стране појединих савремених теолога, као што су Зизиулас и Јанарас. У њиховим дјелима евидентно је, према Лудовикосу, истрајавање на „антропологији пасивности“, чиме се ови аутори, како он сматра, налазе на самом прагу монофизитства.

\*

Како је ријеч о једној важној студији и једном важном аутору, аутору за којег је Роуан Вилијамс недавно рекао да „заслужује да буде признат као један од најзанимљивијих гласова у савреме-

ној европској теологији“, неопходно је, на самом крају, дати и неколико опаски везаних за сâм превод ове књиге, тим прије што шири рецепција једног аутора зависи и од квалитета – а исто тако и од квантитета – преводâ његових дјела. Једна од многих претпоставки за квалитетно превођење – осим, наравно, доброг владања језиком са којег и на који се преводи, познавања материје која се датом приликом обрађује и тако даље – јесте и висок степен интелектуалне концентрације и спремности да се преведени материјал стално провјерава и дорађује. Отуда, преводилачки посао представља заиста једно веома тешко бреме и – осим креативности и талента – изискује много стрпљења и времена, једнако као и, тамо гдје је то неопходно, консултације са осталим дјелатницима на том пољу (с тим у вези видјети позив на системско-нормативно и саборно ријешавање таквих и сличних проблема у српској култури: Б. Лубардић, „Православно преводилаштво: између благообразности и произвољности“, *Светишора*, 67 [1997] 62–63). Све то, треба ли рећи, има за сврху добијање тачног и што је могуће више јасног превода, са инвентивним рјешењима и, уколико је потребно, краћим коментарима и објашњењима. Свега тога је, нажалост, мањкало или сасвим недостајало приликом превода ове Лудовикосове књиге, а да је то и заиста тако, илустроваће неколико упадљивих примјера, које ћу навести у наставку.

Кренућу, разумљиво, од наслова књиге и од поднаслова њених одјељака. Сâм наслов књиге могао је бити дословније и тачније преведен; двије ријечи (наиме,  $\mu\epsilon\tau\omicron\chi\eta$  и  $\mu\epsilon\theta\epsilon\zeta\eta$ ), које су семантички веома блиске могле су се превести са „учествовање“ и „удиони-

чарење“, а, осим тога, у наслов је уметнута дионица „у Бићу“, које у оригиналном грчком тексту напросто нема. Да ли се овдје ради о тумачењу преводаца, тешко је рећи, али би наслов књиге свакако било боље и тачније превести као: *Подвиї удионичарења. Бивсѿвовање и учесѿвовање код Григорија Паламе и Томе Аквинскої*. На истом трагу, у преводу поднаслова другог дијела књиге направљена је кардинална грешка: наиме, ријеч „ $\mu\omicron\iota\omicron\nu$ “, која означава „квалитет“ и која је једна од десет Аристотелових категорија, познатих сваком гимназијалцу, преведена је са „квантум“, што представља грубо огрешење о ауторову намену, пошто његов циљ није био да покаже количину ( $\mu\omicron\sigma\omicron\nu$ ) учествовања – она је, наравно, неизмјерљива – него сâм квалитет ( $\mu\omicron\iota\omicron\nu$ ) учествовања и важност тијела у процесу партиципације. Исто тако, поднаслов посљедњег одјељка првог дијела књиге преведен је као „Одмјеравање са аналогијама“, а ваљало га је превести као „Борба аналогија“, будући да у том одјељку Лудовикос потцртава различита поимања појма „аналогија“ код Паламе и Аквинског.

Ако се омануло већ у преводу сâмог наслова књиге и неких њених поднаслова, природно је за очекивати да ни у наставку ситуација није ништа повољнија. Тако, већ у првој реченици „Предговора“ преводиоци испуштају ријеч „такође“ а умећу и фразу „и једно и друго“, које у изворнику нема и која ремети смисао реченице, будући да у изворнику Лудовикос трајност великих дјела доводи у каузалну везу са њиховом учоријењеношћу у истини бића. У наставку, грчки крајњи суперлатив  $\acute{\upsilon}\lambda\epsilon\rho\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$  преведен је лабавим „вишњи“, латентно „када“ замијењено је са „јер“, грчки гла-

гол „διαβάζω“ преведен је ни мање ни више него као „писати“, „κοινοτομία“, што би одговарало нашем „опште мјесто“, преведено је са „новина“, док је замјеница αὐτά, која се односи на „велика дјела“, у наставку испуштена, чиме је потпуно нарушен смисао реченице; надаље, женски партицип ἐνδημιούσα преведен је непостојећом ријечју „ендемуске“ (ријеч је, разумије се, о грцизму „ендемијски“ или „ендемични“), ауторово „ἦλθαν σὲ ἐλαφί“ преведено је са „приблизити“ (док та конструкција значи „доћи у додир“, што је видно различито од „приблизити“), а Лудовиково позивање на свршетак познате Елиотове поеме *The Hollow Men*, који у оригиналу гласи „[This is the way the world ends,/] not with a bang, but a whimper“, преводиоци су разријешили као „не једним громом, већ једним заокретом“, што потпуно промашује суштину чувених Елиотових ријечи (евочираних, подсјетимо, и у Кополином филму *Ајокалијса данас*), којима се предсказује да се свијет неће окончати никаквим праском или тутњем него – цвиљењем (упор. препјев Ивана В. Лалића).

Све ове грешке – узете селективно, дакако, јер их има још позамашан број – налазе се на *йрвих йейй сйраница* превода, од којих посљедња, пета, обухвата само два реда. Указивање на остале грешке и пропусте подразумијевало би поновно превођење, па ћу отуда упути још само на неколико еклатантних примјера грубих огрешења о изворни текст, нађених у главним дијеловима књиге.

Ти примјери свакако су најупадљивији тамо гдје је ријеч о преводу цитата из сáмих Паламиних дјела. Преводиоци, очито неупућени у теолошку материју

са којом су се ухватили у коштац и сасвим непознати са Паламиним литерарним корпусом, на неколико мјеста дају преводе који су, свакоме је очито, лишени било каквог смисла. Тако, рецимо, на 19. страни налазимо сљедећу реченицу: „[...] ако се ни у чему не разликују божанска енергија и божанска суштина и рађање [Сина] и исхођење [Духа] ни у чему се неће разликовати ни у чињењу [...]“. Овај исказ из 97. параграфа Паламиних *Capita 150*, свакако је требало превести на сљедећи начин: „Ако се ни у чему не разликује божанска суштина од божанске енергије, ни рађање [Сина] и исхођење [Духа] неће се ни по чему разликовати од стварања“. На истој страни у преводу Лудовиково књиге, налазимо и сљедећу реченицу, која тешко да неког може оставити у озбиљном расположењу: „[...] ако се ни у чему не разликују божанска суштина и божанска енергија, нити воља раздваја, и биће једини, који је рођен из суштине Оца, и из његове воље, као што је и бивајући“. Тешко да би било какав интерпретативни напор, ма како велики био, разабрао смисао ове реченице; а и како би, кад се ради о забрињавајуће лошем преводу – ако се и ради о преводу уопште – пошто је и то мјесто из Паламиних *Capita 150* ваљало исправно превести, рецимо овако: „Ако се ни у чему не разликује божанска суштина од божанске енергије, не разликује се [онда] ни од воље, те ће тако и једини рођени из суштине Оца, бити, по овима, и из воље, изгледа, створен“.

Будући потпуно неупућени не само у изворна Паламина дјела већ и у критичку литературу, преводиоци нијесу били у стању ни да преведу познате (не и најсрећније) Паламине (заправо



псеудо-Дионисијеве, односно новолатоноовске) изразе „ὑπερκειμένη θεότης“ и „ὑφεμένη θεότης“, чији је превод у облику синтагми „надређено божанство“ и „подређено божанство“ свакако вјернији неголи „превазилазеће“ и „подложно“ божанство (20). Кад смо већ на овом мјесту, у наставку се налази реченица која почиње овако: „Jugie-a, Anna Williams погрешно схвата јелинске термине“; потпуна неразумљивост ове реченице дугује се чињеници да су преводиоци испустили ријеч „слиједехи“, с којом би она имала смисао, као што га у грчком изворнику и има. На сличном трагу, на 51. страни каже се ни мање ни више него да је „енергија“ рециклични дар њихове међусобне љубави“ (мисли се на бића), док у оригиналу јасно стоји да је енергија „кружећи дар њихове међусобне љубави“ (75); у истом маниру, грчка ријеч „ἔλη“ на страни 61. преведена је са „грађа“, што, истина, јесте њен најизворнији (нетехнички) смисао, али се ова ријеч има превести са „твар“, „материја“; тако, паушално преносећи грчки изворник, преводиоци нас засипају реченицама типа: „Аквински грађу схвата као почетак индивидуализације [...]“, „Тако је грађа за писца духовни догађај [...]“, што пара уши и најпросјечнијем читаоцу, а камоли некоме ко је упућен у материју о којој је ријеч. Најзад, помена је вриједна и констатација преводилаца да је заправо Сократ аутор списа *Гозба* (64), што је налаз који би – чим га преводиоци поткријепе доказима – представљао сензационално откриће у филозофској учености и учености уопште.

Као што сам наговестио, осим ових, за смисао погубних преводилачких „рјешења“, упадљив је и велики број словних и правописних грешака.

Тако, рецимо, на страни 72. стоји „по сриједи“, а треба „посриједи“; ријеч „римокатолицизам“ је требало написати без цртице, а не као полусложеницу, како је то урађено на 7. страни; исто тако, на страни 67. стоји „у осталом“, а треба „уосталом“, итд. Разумије се, грешке овакве природе, онда када је превод тачан, макар и немао стилску љепоту, и нијесу толико пресудне, али свакако јесу допунски индикатор неспремности да се рад приведе неком прихватљивом докончању.

Исто тако, упадљива су и прилично „релаксирана“ техничка рјешења за једну тако амбициозну едицију у чијем су Редакцијском одбору и нека важна имена, и многи магистри и доктори наука, разних научних профилација. Наиме, техничка рјешења у једном преводу не морају сасвим одговарати истима у изворнику; било би кудикамо боље да се овај „подухват“ више држао оригинала, када је ријеч о сâмом тексту и његовом значењу, а мање када се ради о унутрашњем изгледу књиге. Наравно, не постоје савршени, али свакако постоје одлични, лијепи и тачни преводи, с једне стране, и нетачни преводи, с друге. Било коју од првонаведених квалификација један превод да задобије, биће у најмању руку задовољавајући; уколико, међутим, не задобије ни једну од њих, на ту чињеницу се, ради наше интелектуалне заједнице, мора барем скренути пажња, а све како бисмо једни друге, увијек у доброј вјери, кориговали и заједнички изнијели оно што мислимо да је вриједно неког труда.

Разумије се, нијесам био у прилици да на овом мјесту ни издалека наведем све материјалне, словне и правописне грешке у преводу, али надам се да ће

и након ових што сам их навео поста-ти јасно да је превод ове књиге крајње проблематичан, по смисао погубан и, отуда, безмало неупотребљив, те да студија о којој је ријеч изискује савјеснији, компетентнији и свакако тачнији превод од овог што је понуђен. Све ово, наравно, не мора безусловно да значи да преводилачки капацитети двојице потписаних преводилаца потпуно изостају. Међутим, знати један језик јесте нужан, но не и довољан услов за превођење, пошто се за ту врсту дјелатности морају испунити многе друге претпоставке, од којих сам неке већ поменуо у овом приказу. Неспремност да се критички приступи свом раду и да се врше сталне корекције и преиспитивања у нашим пословима, сигурно нас, као што се то и овдје показало, неће далеко одвести, а нарочито не тамо гдје и од једне јоте може да зависи судбина читаве једне културе.

*Микоња Кнежевић*  
Универзитет у Косовској Митровици  
Философски факултет

**Микоња Кнежевић, Максим Исио-вједник (580–662): Библиографија, Београд : Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2012, 266 стр, ISBN: 978–86–7405–083–5. Библиографија српске теологије, књ. 6, ISSN: 1821–1518.**

Импресивна библиографија о Максиму Исповједнику представља јединствени лични допринос њеног аутора обиљежавању 1350. годишњице од упокојења једног од најзначајнијих мислилаца византијског средњовјековља. Захваљујући изванредном напору и посвећености

Микоње Кнежевића, састављача *Библиографије*, младог паламолога из Никшића и предавача византијске филозофије на Филозофском факултету у Косовској Митровици, пред нама је не само једна у низу библиографских систематизација богатих интересовања за живот и дјело, рецепцију и утицаје Максима Исповједника у минулом времену, већ прави вадемекум за будућност српске максимологије. Крајња ставка библиографског материјала који се завршава на 3133. одредници Кнежевићеве *Библиографије*, својеврсни је нови почетак плодне и одговорне научно-истраживачке дјелатности у овој области. Наша будућа максимологија нема више алиби у недостатку ефикасног библиографског органа.

Састављач библиографије о Максиму Исповједнику упустио се у истински демијуршки подухват, иначе својствен тој захтјевној и незахвалној врсти научног прегнућа, неправедно ниско ситуираног у спонтаној подјели интелектуалног рада. Библиографија је заиста демијуршки подухват, у дословном значењу ријечи „демијурт“ (*demiourgos*) – „онај који ради за народ“, и то за врло пробирљиви и ћудљиви научни *demos* на чију пажњу и интелектуална интересовања ова библиографија неумољиво „ургира“. Непрегледни, тематски разнородни и стога непоћудни библиографски материјал требало је превести из увијек помало хаотичног „(пред)библиографског“ стања у нови библиографски поредак, усмјеравајући поглед како на претпостојеће тако и на сасвим нове, оригиналне ауторске идеје за организовање и структурисање, диференцирање и рашчлањивање библиографске грађе. При том се треба ослободити и од перспективизма лич-

них интелектуалних мотива и интересовања како би библиографија имала шири тематски радијус.

Библиографија о светом Максиму, осим предговора на српском и на енглеском језику (13–26), те исцрпног пописа скраћеница (27–58), обухвата шест поглавља. Прво поглавље (59–74) чини регистар коришћених библиографских извора, док се друго поглавље (75–80) усредсређује на јединице која су релевантне за проучавање Максимове биографије. Треће поглавље запремају Максимов библиографски корпус, рукописне традиције и регистар превода Максимових аутентичних (89–126), али и спорних (127–135) дјела, обично праћених коментарима, напоменама и објашњењима преводилаца који припадају различитим језичким ареалима. Кориснику Кнежевићеве библиографије који је посебно заинтересован за географски, црквено-историјски, филозофско-богословски и социо-политички контекст у ком се одвијао живот Максима Исповједника и из ког се уздизало његово монументално дјело, биће занимљиво четврто поглавље (137–168). У том поглављу су садржане библиографске јединице које упућују и на друга контекстуална сагледања Максимовог дјела, укључујући етички, реторички, филолошки и остале уско стручне, специјалистичке контексте.

Да се приликом састављања ове библиографије нипошто није радило тек на прекомпоновању постојећег библиографског материјала, још мање на механичком прикупљању одредница необухваћених ранијим библиографијама и простом додавању нових одредница, свједочи већ и панорамска перспектива на минуциозно диференциран садржај петог поглавља. На

позамашном и библиографски најдоминантнијем простору од 169 до 217 странице, који је уједно кичмени стуб цијеле библиографије, аутор је раширио лезу темељних аспеката Максимове мисли. Тај својеврсни лексонско појмова, проблема и тема које прожимају Максимово дјело садржи преко стотину одредница, од оних које се тичу космологије и онтологије, па све до оних које упућују на психоанализу. Широки спектар тема које су артикулисане у дјелу Максима Исповједника даје оријентире сваком будућем индивидуалном истраживачком замаху, јер сада се лако могу и процентуално изразити највише и најмање истраживане теме у Максимовом дјелу, детектовати неуралгичне тачке у досадашњим истраживањима, а онда антиципирати будући трендови или могући нови правци истраживања. Томе у прилог иде шесто и посљедње поглавље (219–253), гдје је организован богат библиографски материјал који се тиче традиције, утицаја, односа и рецепције Максимовог богословско-филозофског дјела, диљем историје духовне и интелектуалне културе на чијем се правцу развоја додирују Исток и Запад, монотеистичке вјере, теологија, философија и наука. Кнежевићева *Библиографија* је изузетан допринос праћењу тока тог развоја, често меандарске трајекторије, чију осовину представља моћна, неисцрпна и свагда инспиративна мисао Максима Исповједника. Због наведених перформанси, у које спада широка историјска и идејна прегледност, ова *Библиографија* је прилично дидактична, па може да послужи и као предавачки подсетник, да не говоримо о томе колико она олакшава менторски посао, од дипломских радова до докторских дисертација, и

тимски рад у оквиру научних пројеката. Дакако, будући преводиоци одабраних текстова и књига о Максиму Исповједнику овом библиографијом нимало нису поштеђени, јер ће их она ставити на „слатке муке“ правога избора.

Треба рећи да је један овако аналитичан приступ библиографској грађи био могућ само захваљујући непосредном читалачком увиду аутора библиографије у завидан квантум публикација. Детаљно садржинско познавање публикација свједочи о сасвим озбиљном односу нашег библиографа према постављеном задатку, али и о његовом врло скрупулозном односу који улива повјерење сваком будућем кориснику његове *Библиографије*, ма на којој тачки свијета се он налазио у својој анонимној истраживачкој самоћи. Узгред, већ се чују инострани одједи доброг критичког пријема и захвалности за овај демијуршко-библиографски подухват Микоње Кнежевића. Српскојезичка академска заједница најбоље ће му узвратити не само пословичним ријечима колегијалне подршке, већ унапређивањем српске максимологије и православне теологије уопште.

*Душан Криуновић*  
Универзитет у Никшићу  
Филозофски факултет

**Никола Кнежевић, *Савремена њолишничка теологија на Зайагу*, Отачник, Београд 2012, 201 стр, ISBN: 978-86-87057-19-7.**

Донедавно је било мало дела у нашој средини која су се бавила проблематичком политичке теологије. Осим публикованог есеја: „Политичка теологија“ у

зборнику радова *Карл Шмиј: Норма и одлука* (Филип Вишњић, Београд 2001.) готово да нисмо имали радове који су обрађивали поменућу тематику. Међутим, недавно смо добили чак три издања која обрађују политичку теологију; два издања издавачке куће Федон: *Карл Шмиј: Номос земље*, Ернст Канторовиц, *Два краљева њела* и Никола Кнежевић, *Савремена њолишничка теологија на Зайагу*.

*Савремена њолишничка теологија на Зайагу* је дело које највише завређује нашу пажњу. Са једне стране, оно представља пионирски подухват у средини која је и даље у периоду транзиције и још увек тежи ка дефинисању односа Црква – држава. Један приказ развоја модерне политичке теологије је суштински потребан нашој средини, пре свега из разлога што указује на мисао која се развила у западним демократским земљама и која је успела да оствари утицај у јавном сектору (данас се политичком теологијом баве водећи европски интелектуалци, рецимо, попут Јиргена Хабермаса и Славоја Жижека) Са друге стране, неоспоран је велики утицај демохришћанских партија у Италији, Немачкој, Шведској, Холандији, Француској, Чешкој. Новија политичка теологија, према речима Јиргена Молтмана, представља опит у односима између егзистенције хришћанског и грађанског, као и односа између Цркве, са једне, и друштва и државе, са друге стране (стр.15).

Књига Кнежевића је тематски подељена на три дела: немачка политичка теологија, англоамеричка политичка теологија и контекстуална политичка теологија. Период који се обрађује у овој књизи представља раздобље од 20-тих година двадесетог века, па све

до почетка двадесет и првог века, које је обележено различитим пројавама политичке теологије: од Шмитове критике либерализма и заступања конзервативно-тоталитарног дискурса и Бонхеферове тезе о невидљивости Цркве, преко критике сакрализације Цркве и пропагирања демократског поретка од стране Барта, Мецове мобилизације хришћанског предања и заступања теологије критике друштва, затим Молтманове проповеди теологије наде која представља револуционарну окренутост ка будућности (док преко теологије крста настоји да ослободи државу од политичког идолопоклонства, а човека од политичког отуђења), па све до Хојервасовог хришћанског друштва заснованог на мисли и делу Исуса Христа и Милбанковог хришћанског социјализма. Потом следи пионирски подухват контекстуалне теологије у вези са успоставом помирења преко спознаје сопства при односу са другим. Тај подухват се овде руководио Зизијуласовом дијалектиком католичанског идентитета и личности, Волфовим промишљањем идентитета и, напослетку, Мецовом *memoria passionis et resurrectionis* (као есхатолошког сећања на Исуса Христа, то јест, као антиципација одређене будућности безнадежних, потлачених и маргинализованих слојева друштва).

За формативну у успостављању дискурса савремене политичке теологије узима се мисао Карла Шмита – немачког теоретичара права који је своју мисао формирао под утицајем Томаса Хобса, римокатоличких контрареволуционарних философа и Жан-Жак Русоа. Као прво, Шмит указује на тезу да су сви значајни концепти модерне теорије државе у ствари секуларизовани

теолошки концепти, који су из теолошких система прешли у теорију о држави (стр. 21). Ту се указује на аналогije које постоје у правно-политичкој науци и теологији. Ванредно стање у правној науци равно је феномену чуда у теологији, појам Апсолута у држави се поистовећује са политичким апсолутизмом: политички апсолутизам се оправдава легитимитетом политичке суверености која проистиче из Божије суверености. Друго, Шмит у политичку теологију уводи појам *katechon* (2Сол 2, 1–8) који представља пројекцију божанског уплива унутар историјског контекста. Потом следи излагање Бонхеферове доктрине о невидљивости Цркве, о њеном конфликту са светом, о сукобу између *ecclesia* и *societas*. Политички карактер Цркве се налази у личном посвећењу верника, те се унутар тог посвећења дешава и откупљење света. У вези са Бартом указује се на његово учење о два концентрична круга: о Богу који се налази у оба круга – заједно с тим, хришћанска заједница је у унутрашњем кругу (који означава конфесионални и религијски карактер друштва) док секуларно друштво обухвата овај круг. Под овим је он подразумевао немешање државе у послове Цркве и индивидуалну друштвено-политичку профилацију верника.

Кључни део приче о немачкој политичкој теологији и можда најбољи део књиге јесте поглавље о двојици најзначајнијих немачких политичких теолога: о Јохану Баптисту Мецу и Јиргену Молтману. Поред детаљног увида у формирање теолошке мисли Јохана Баптиста Меца (утицај Франкфуртске школе, Ернста Блоха, Кјеркегора и Ничеа) Кнежевић указује на постулате његове мисли. У првом плану то је дија-

лектичка богословска рефлексивност, и то стога што она наглашава идентитет и не-идентитет између Бога и света, садашњости и будућности, ослобођења и спасења. Потом се аутор усресређује на битни аспект теолошке мисли Меца, који политичку теологију чини јаком, а то је наративни аспект теологије, односно снага приче, симбола и метафоре која пробија незадовољавајућу природу садашњости и наглашава есхатолошку наду у Божија обећања и позив ка послушности Христовој јеванђељској поруци (стр.54). Ради тога су дефинисана три задатка богословља: први представља богословску ерминевику савременог друштвеног контекста, други задатак представља критичку корекцију насупрот тенденције приватизације у савременом богословљу и трећи, најбитнији, истиче важност, утицај и улогу коју је Црква имала у друштву, а то је уједно и критичка корекција Цркве (стр. 55). Овај последњи задатак помаже у одређивању нових односа између религије и друштва, између Цркве и друштвене свести, између есхатолошке вере и друштвеног живота. То води ка још једном битном сегменту Мецове мисли, а то је покушај заснивања теологије помирења, преко анамнетичког ума, што се везује за Израел и јеврејско поимање историје. Следећу историјско искуство Валтера Бенцамина, Мец указује на историју као спомен патње невиних жртава прошлости и сваке врсте угњетавања. Задатак хришћанства је да постане полицентрично, да тражи слободу и праведност за све и промовише културу признавања других (стр.62). У вези са Јиргеном Молтманом излаже се и кључни концепт његове теолошке рефлексивности а то је, свакако, теологија наде. Нада у будућност се темељи на

васкрсењу Господа Исуса Христа, али, исто тако, хришћанска нада је есхатологија крста – нада која даје виталну снагу унутар човекове борбе за слободу, правду и мир у свету који је место патње и смрти. Политичка порука Јеванђеља, према Молтману, има значајне импликације за остваривање поруке мира и ненасиља, социјалне правде... Емпатија и солидарност са најугроженијима представља императив хришћанског наука. Међутим, ослобођење из заточеништва греха не дешава се посредством политике, већ посредством божанске благодати која позива и на одговор у политичком животу (стр. 76).

Англоамеричка политичка теологија је представљена са два најзначајнија теолога, наиме, преко Стенлија Хојерваса и Џона Милбанка. Код Хојерваса се наглашава наратив као везивни сегмент у личном животу и карактеру појединца. Према Хојервасу, Црква представља камен темељац у формирању карактера појединца и заједнице. Она представља основни модус којим се може интерпретирати наратив Светог Писма у друштву. Задатак Цркве је да појединца доведе до преумљења, не само преко моралног и верског принципа већ и преко психолошког утицаја, док на друштво она може имати стимулативно и прогресивно дејство. Хришћани као народ треба да указују на чињеницу да је Царство било и јесте присутно међу нама. Мисао Џона Милбанка је добро изложена, тако што Кнежевић прво указује на његов појам „радикална ортодоксија“ – радикална у смислу повратка светоотачким коренима, систематизацији критичког дискурса модерног друштва, културе, политике, науке и уметности. Он се критички односи према просветитељству и

теологији ослобођења пошто сматра да они – заправо – воде ка неправди и насиљу, док секуларни хуманизам води ка нихилизму, јер апсолутна слобода коју човекова воља из њега добија нема морални ослонац (стр. 91). Према Милбанку, савремено секуларно и капиталистичко друштво у суштини је насилно, али, и свако религијско насиље у име хришћанства јесте издаја истог. Социјализам, и то хришћанско-социјалног типа, који гравитира између форме социјализма и дистрибутизма, јесте најбољи начин да се изврши посредовање између Цркве и друштва, сматра Милбанк (стр. 93)

Трећи део књиге је посвећен покушају заснивања контекстуалне политичке теологије. Следећући Мецу и његовом анамнетичко-богословском принципу, Кнежевић покушава да критички сагледа историјско сећање, постојеће стање друштва, те да покрене питање људског достојанства и помирења. Полазиште представља исправно сагледање сопственог идентитета кроз заједницу са другима. Овде се као темељ цитира Мирослав Волф који своје виђење формира преузимањем Зиуласове дијалектике католичанског идентитета и личности. Будући помирења са Богом, унутар наших идентитета треба да направимо места за друге и прихватимо их, укључујући и наше непријатеље. Предуслов за стицање помирења јесте исправно сећање, а оно што у томе може помоћи јесу управо димензије истине. Аутор сматра да постоје четири димензије истине: (1) објективна или форензичка истина; (2) лична или наративна истина; (3) дијалогска или друштвена истина; и (4) исцељујућа или ресторативна истина. Предност се даје ресторативној истини која предста-

вља најзначајнији степен у помирењу сукобљених страна, пошто долази као производ поука из друштвене истине, те се захваљујући томе може радити на превенцији, како се историја не би поновила. За то може послужити мисао Достојевског о Великом инквизитору, православни догмат о обожењу, који нас могу водити преумљењу и ресторативној истини. Потом следи покушај деконструкције мита на нашем и америчком простору, којим се покушало указати на употребу мита. Аутор своју књигу завршава покушајем апела на критички приступ друштву, као и позивом на искрен дијалог између Цркве и осталих верских заједница који би довео до нормализације односа у региону.

Према књига представља импресиван пионирски подухват, што је за похвалу, овде ћемо исказати и одређене замерке. Прво, одређени теолози у њој нису нашли место које им – према нашем мишљењу – са правом припада. Овде се нећемо обазирати на изостанак обраде политичке мисли код православних аутора, пошто ћемо се руководити методолошким принципом да се аутор искључиво бавио западним (римокатоличким и протестантским) теолошким ауторима. Аутор се више руководио немачком теологијом, и у неку руку оставио је по страни англоамеричку теологију. Код немачких теолога имамо јасно описан философски утицај као и философе који су допринели развоју политичке теологије (попут оних из Франкфуртске школе философије и Ернста Блоха [душе, изостаје опсежнија обрада мисли немачког теолога Дороти Золе, која се ставља у ранг са Мецом и Молтманом, посебно њене осуде верског фундаментализма и појма христофашизма]). Међутим, таква

обрада мисли у вези са америчким теолозима изостаје. Тако, индикативно је да изостаје име Алесдера Мекинтајера и његово заснивање учења на врлини, а тиме је он битно утицао на Хојерваса и остале америчке теологе. Такође ваља истаћи како изостаје макар помињање хришћанског социјализма Хелмута Голвицера, којег је требало увести после Барта, или на неки начин повезати са Милбанком. Значајно место свакако заузима Мартин Лутер Кинг млађи и његова црначка теологија ослобођења (иако није оставио пуно списа, он јесте битан за концептуализацију борбе против расизма и као такав је имао велики опсег утицаја у Америци, а њему је у сваком приручнику политичке теологије посвећен битан одељак). Такође изостаје тематизација мисли Ричарда Џона Нојхауса и његовог социјалног конзервативизма; затим исто важи за Џона Хаурда Јодера (који је пресудно утицао на Хојерваса) као и за Вилијама Т. Кавана – ученика Јодера. Што се тиче појма мита, требало је изаћи из Шпенглеровог тумачења мита и ући у појам наратива какав налазимо код Меца и Хојерваса. Могле се указати на оно шта поједини мит представља (рецимо, попут Косовског завета који у исправном тумачењу има чист есхатолошки призив и сâмим тим одвојити га од злоупотреба). Што се тиче критичког одношења поводом неких напада на Запад и Европу, критички осврт према западној култури и Европи можемо наћи, рецимо, и код Бонхефера и код Теодора Адорна у делима потоњега каква су на пример *Дијалектика њро-свејшћељства* и *Minima moralia*. Треба испитати време и услове који су утицали на одређене изјаве и потом доносити суд.

Међутим, када се по страни оставе (условно речено) неке од поменутих мањкавости, овде размотрени приручник веома је потребан теолозима, философима, политиколозима и социолозима, како би се они преко те студије увели у пресек поља модерних истраживања на релацији религија – друштво: како би се, и тим путем, њима указало на могућност да теологије буде критички и конструктивни фактор у друштву.

Славиша Косић  
XV Гимназија, Београд

**Maureen Junker-Kenny, *Habermas and Theology*, T&T Clark, New York 2011, x+213 pp, ISBN: 978-0-567-03323-9.**

Издавачка кућа T&T Clark је пре четири године покренула амбициозан пројекат под називом Философија и теологија, при чему је тежила да модерне философе приближи теолозима, и да укаже на који начин се њихови философски увиди, дискурси и разматрања могу искористити у теологији. Књига *Хабермас и теологија* последња је у том низу.

Философска мисао једног од највећих живих философа – Јиргена Хабермаса, била је повод многобројним студијама, расправама, реаговањима... Студија која је пред нама посебно је интересантна из разлога Хабермасовог окретања ка феномену религије. Неки критичари као кључни моменат узимају његов говор из 2001. године, након примања награде за мир Франкфуртског сајма књига, када је он рекао да Европа мора преиспитати своје религијске корене како би религија заузела своје место уз секуларност. Након тога



је уследио његов дијалог са тадашњим кардиналом Јозефом Рацингером, садашњим папом Бенедиктом XVI, објављен под следећим насловом: *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Herder Verlag, Freiburg 2005 (на српском: *Дијалектика секуларизације – о уму и религији*, превод: Д. Стојановић, Досије, Београд 2006), као и студија *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze (= Између натурализма и религије. Философски есеји)*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005. Ауторка ове књиге Морин Јункер-Кени на Универзитету у Минстеру докторирала је теологију на тему Шлајермахерова христологија и теорија религије, а на Универзитету у Тибингену хабилитирала је на тему Дискурзивна етика Јиргена Хабермаса. Она се тренутно налази на позицији управника Студија за религије, теологију и екуменско богословље при Тринити колеџу у Даблину.

Књига је подељена на три дела: Теолошка рецепција и критика Хабермасовог дела у прве две фазе разматрања религије; Хабермасова теорија комуникативног ума у философској дебати и Садашња фаза: сарадња и превођење у теолошкој дебати. У овој књизи у први план се истичу они аспекти Хабермасове теорије комуникативног делања који су атрактивни за теологију: подршка за интердисциплинарни реконструкцију модернитета и универзалистички делокруг његове дискурзивне етике са централним категоријама, идејама и полазиштима какви су: репресивно-слободна комуникација; иновативна методологија комбиновања теорије делања са анализом демократског јавног мњења; потенцијал његових истраживачких метода за анализирање

и преусмеравање чиниоца у делању у технолошкој и научној култури, и преоријентација философије ка посебним наукама са интересом у партиципацији и еманципацији; политичка симпатија за његову подршку критици и ревитализацији како би се новојављена друштвена кретања подвела под политички систем; и поновно откривање корена јеврејске религијске проблематике који се доводе у везу са критичком теоријом. У другом плану су најпре дијалози и расправе немачких фундаменталних теолога Јохана Баптиста Меца и Хелмута Пеукерта са Јиргеном Хабермасом, потом рефлексија Хабермасове мисли код: социјалног етичара Хиле Хакер, пастирског богослова и стручњака за религијско образовање Нормана Мета као и код систематског богослова Саскије Вендел.

У првом делу ауторка се обазире на рану и средњу фазу Хабермасове философске мисли. У првом плану су теолошке рефлексије на дело *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Luchterhand, Neuwied am Rhein 1963. (на српском: *Теорија и пракса. Социјалнофилософске студије*, превод: D. Kolendić, BIGZ, Београд 1981) као и на Хабермасов *opus magnum – Theorie des kommunikativen Handelns* (Bd. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*; Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981) (= *Теорија комуникативног делања*, I том: *Делаћина рационалности и друштвена рационализација*, II том: *Критика функционалног ума*). Овде се указује на опсег утицаја дијагноза савременог доба каквим их је дао Јирген Хабермас као и на степен уздицања аналитичког утицаја његове оригиналности, уједно и на критику четири бо-

гословске дисциплине: систематског богословља – које се преформирало као практично фундаментално богословље, пастирског богословља са различитим поддисциплинама, преко теорије катихетике и теолошке етике. На пољу фундаменталног богословља значајна је Хабермасова реконцептуализација односа теорије и праксе која је у теологији нашла своје место преко практичног ума који је конституисан посредством сећања на ослобођење (меморије ослобођења). Под тиме се подразумева расправа која се одиграла између Јохана Баптиста Меца и Јиргена Хабермаса. Према Мецу, садржај меморије је страдање, стога је сама меморија управо – *memoria passionis*. Таква меморија води ка деловању које води до слободе. Мец ту супротставља Атину и Јерусалим, и за категорије анамнетичког ума претпоставља рационални садржај Израела, док Хабермас сматра да се хеленизовано хришћанство не сме одсећи од извора анамнетичког ума и да сама хеленска философска традиција потпада под потоњи. Пеукерт фокусира морално универзалистичко језгро Хабермасове теорије друштва засновано на оријентацији језика према консензусу. Он заснива фундаменталну теологију као теорију комуникативног делања која почива на објави, служби и судбини Исуса која се суочава са питањима којљ су поставили Кант, Бенцамин и Хоркхајмер. Затим следе проблеми од којих нормативни приказ праксе не може побећи: антиномија практичног ума која настаје у процепу што га генерише сусрет између наших најбољих намера и наших крајњих могућности, с једне стране, и конкретног искуства историје, с друге стране (при чему историја није линеаран прогрес

него се састоји од разорних процеса од којих се треба уклонити, колико је могућно). Теорија делања се мора повезати са могућношћу обраћења, помирења и спремности на љубав према непријатељу. Исус повезује апокалипсу са постањем, заснивајући апокалиптичку наду у Бога који је спасавајућа сила чији се опсег деловања не завршава смрћу, који нас може позвати из мртвих и тиме нас подигнути из претходне неправде. Према његовом мишљењу, задатак реконструкције теологије преко теорије интерсубјективности састоји се у разрешавању нерешивих питања, пошто теологија тиме валидира право на предање и историјску ситуацију. Ту се подразумева сарадња теологије са формалним наукама, природним наукама, са хуманистичким наукама у њиховој генетичко-реконструктивној методи и на крају са философијом, што неопредно води ка темељима етике.

Томас Хенке је засновао делатну теорију пастирског старања дефинишући је као комуникативно делање. Како он сматра, предмет пастирског богословља није ограничен на професионално знање које је потребно црквеним званичницима да би се посветили преношењу Речи Божје и вршењу светотајинских обреда (при чему су верници само примаоци), него је њихов главни задатак усмерен ка *унајређењу* једне црквене заједнице. Улрих Кунхе иде корак даље и даје четири основне богословске функције Цркве. Заједница (*koinonia*) представља темељ вере и обједињује преостале теолошке функције *martyria*, *diakonia* и *leiturgia*, које се подударaju са основним типовима лингвистичко медијативне интеракције које налазимо у теорији комуникативног делања. *Martyria* представља предложено ис-

тину, *diakonia* димензију практичних норми и *leiturgia* субјективну естетичко-експресивну оријентацију.

За теорију религијског образовања важно је успостављање *нормативних садржаја као еманциповане оријентације*. Према Хабермасу, догматски конституисан садржај који није отворен за критички садржај окреће се ка питању које религија има да постави себи. То потражује процес учења чији су захтеви на већем нивоу од когнитивног ступња: тачније, он је усмерен ка процесу трансформације уједно преиспитујући тренутне и раније ступњеве сопства. Полазиште овог става, према Норману Мету, у томе је да се допушта простор за лично ангажовање у сфери вере које се може завршити и напуштањем верске заједнице. Мет се у овоме руководи Хабермасовим принципалним инсистирањем да процес образовања омогући вредновање или одбацивање вере од стране особе, што пружа спасоносну подршку религији да одбаци објективистичку позицију „оне могућавања заблуде“ и да подржи истину личности.

У теолошкој етици се тежи ка усвајању принципа дискурзивне етике реконструисања принципа за одлучивање – шта је добро у практичним аргументацијама. Начело је засновано на Кантовом препознавању јединствености сваке личности. Морално деловање се заснива на моралној интуицији, при чему у дискурзивној етици постоји проблем раздвајања предања и модерности или добра и праведности. Хабермас је одређено решење за овај проблем дао 1988. године када је указао на то да религијске заједнице све више требају да преузимају улогу „заједнице интерпретације“ унутар плуралистич-

ких друштва у којима постоји „конфликт врлина“ па да тиме постану конститутивни фактор у јавном сектору.

Други део књиге се бави импликацијама теорије комуникативног ума у философској дебати. У првом плану имамо радикални прелаз од философије спознаје ка теорији језика. Потом следе дебате о удаљавању метафизике из савременог философског поретка где Хабермас сагледава философију као равноправног партнера осталим хуманистичким наукама у интердисциплинарном проучавању, придајући – заједно са Гадамером – философији улогу интерпретатора. Напослетку, обрађује се превођење моралности у претпоставке дискурса и заснивање дискурзивне етике као и разумевање спознајне воље.

Критика философије спознаје почива на констатацији Хоркхајмера и Адорна у *Дијалектици просветитељства*, да се не можемо уздати на просветитељску моћ разума. Могућност ревизије овог инструменталног разумевања разума усмерена је ка другој људској способности, која је дубље укореењена у историји људског рода – језику. Језик је усмерен ка интересубјективној размени и споразуму. Философија спознаје полази од појединачног субјекта који је повезан са *свешћом* преко процеса сазнавања, постављајући дихотомију субјект-објект какао унутар спознаје тако и изван њених граница, света и људи. Међутим, тиме се спознаја изолује од примарних услова: укључивања, интересубјективног заснивања, позиционирања и поставља се независтан приступ свету. Тиме се целокупни „зависни“ моменат самоспознаје затвара у односу на мрежу лингвистичке интеракције. Насупрот томе, философија језика поставља спознају у

функционални свет заједничких референци тако што претходно монолошки субјекат поставља ка интерсубјективно конституисаном свету. Сопство остварује улогу говорника и слушаоца – преуевши перспективу другог посредством „граматичког“ нагласка на ја и ти. Животоназор је средство на коме комуникативно делање почива: оно је и продукт тог делања. Примедбе других филозофа на Хабермасов приступ указују на то како се појмови попут: сопство и други, слобода и природа, морална одговорност и историја требају разумети. Филозоф Рајнер Вимер сматра да је Хабермас преузео Кантово потцењивање потребе за заједничким мишљењем (које потом карактерише за монолошко, а које је настало услед формулације да просветитељство треба бити кадро да користи независно разумевање и схватање насупрот мишљења које остаје везано за ауторитет и предање). Такав мањак заједничког и плуралног процеса размишљања настаје услед његове намере да укаже на то како је сваки појединачни ум кадар да истражи, процени и потврди себе и да је сâмим тим и начело у комуникацији. Потом Дитер Хенрих указује да комуникација није могућа без саморелације. Према његовом мишљењу, способност језика се једино може развити заједно са спонтаном појавом саморелације (стр. 49). Други, за теологе значајнији приговор филозофа, усмерен је ка Хабермасовом својеврсном паду у натурализам. Првобитни стадијум те рефлексije одражава се у његовом делу *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968. (на српском: *Saznanje i interes*, превод: М. Сeкић, Nolit, Beograd 1975) коју потом уобличава у свом ско-рашњем делу *Између натурализма и ре-*

*ливије*. Хабермас се руководи за Аристотелом, преузимајући термине *techne* и *praxis*, зарад критичког разобличавања Маркса, тако да социјалну праксу дели на инструментално и комуникативно делање. Потом од Канта усваја две формулације: остварење (*Leistungen*) трансценденталног субјекта, док другу Кантову формулацију налазимо тамо где Хабермас предочава сазнајно-вође-но интересовање које прибавља услове могуће објективности, за разлику од појединачних интересовања. Тојнисен указује на то да те формулације теже ка отклону од природног објективизма: нема места за објективистичку онтологију природе у слици која одражава биће сваког ентитета као конституисано актом трансценденталног субјекта. Међутим, упркос томе, Тојнисен проналази својеврсни натурализам тамо где Хабермас интерпретира објективну и субјективну природу тако да природа има примат над историјом. Такав закључак изводи из Хабермасове реченице: „Постигнућа трансценденталног субјекта имају своју основу у природној историји људске врсте“. За етику и теологију значајна су два Хенрихова увида настала услед критике Хабермасовог натурализма: прво, то је указивање на тензију између различитих оријентација делања и сопства; и друго, то је став да критеријум за наше делање не може долазити од нашег интереса опстанка или нашег остварења преко односа поверења – које је нешто више од „искреног заједничарења“, чиме се наше делање подводи под универзалне норме. Када Хенрихову улогу животоназора преведемо на домен теологије – схватамо да је њен задатак усмерен на јасан наговештај библијског сведочанства сходно којем је Божије спасење

људског рода у историји започело и наставља се до краја времена. Уколико у таквом животоназору ствари већ добијају смисао и конституишу коначни хоризонт (а тиме заузимају место из аспекта одговорности за свеукупност историје човечанства) утолико опсег разума трпи силну редукцију.

Обрађујући Хаберасову критику метафизике, Морин Јункер-Кени је усмерена на Хабермасову анализу метафизике, која би се могла дефинисати као „промишљање идентитета“ (стр. 57). У првом плану он разматра идентификацију бића и мишљења, потом упућује на доктрину идеја, да би напоследку пратио поредак мисли од Платона преко Декарта до Канта и Хегела. Први обрис промишљања идентитета може имати различите концептуалне облике: трансцендентни светски Творац – Бог, затим суштински темељ природе или последње и најапстрактније биће преко којег се ствари и догађаји у њиховој разноликости јављају као поредак многострукости. То је одлика грчке мисли, а библијски монотеизам се не разликује драстично од овог концепта. Типична тензија идеализма лежи између две форме знања попут идеје и појаве, форме и материје. Нови темељ модерне након промене парадигме од онтологије ка ментализму јесте субјективност, коју карактерише апсолутизација разума. Метафизика се дефинише као напор достизања свеобухватне когнитивне оријентације са интерпретативним значењем, при томе се узима да предмет није сазнање које се стиче сагледавањем света, што је задатак науке, него оно сазнање које се тиче значења свих ствари. Међутим, сваки покушај позитивног успостављања метафизике завршава се јачањем неокон-

зервативизма и саботирањем пројекта модерне. Хабермас сматра да следећи концепти метафизике нису одрживи: промишљање идентитета, идеализам и захтев за снажном, непосредном делатно вођеном теоријом. Након таквог постметафизичког мишљења оно што за теологију остаје прихватљиво јесте Хабермасово признање *функције* коју одређена историјска предања и заједнице вере имају у симболичком и мотивационом упоришту друштва (стр. 65). Задатак философије у модерни је да наместо улоге судије заузме улогу тумача. Она треба да помогне у превазилажењу узајамне изолације науке, технологије, права, морала и уметности и њихових респективних стручних култура и да успостави нови баланс између сепаратисаних момената ума у свакидашњем комуникативном животу. Дискурзивна етика је заснована на принципу универзализације који је у супротности са Кантовим категоричким императивом и који има унутрашњу повезаност са свакидашњом праксом пошто је повезан са дискурсом. Дискурзивни принцип полази од правила која можемо идентификовати као такве претпоставке дискурса које су већ оперативне у лингвистичкој интеракцији. У дискурзивној етици Хабермас разликује комуникативно и стратегијско деловање. Комуникативно делање је усмерено на координисање планова делања међу учесницима у дискурсу, са постизањем сагласности која се остварује на сваком ступњу а зарад интерсубјективног препознавања захтева за валидношћу. Ти захтеви усмерени су ка правдољубивости и истинољубивости. Стратегијско делање једног делатника тежи да *ушине* на понашање другог преко претње санкцијама или у погледу удоваљавања

како би се наставила интеракција коју диктира први делатник. У комуникативном делању један делатник тежи да рационално мотивише другог преко заједничарења одраженог у понуди која је садржана у говорном делу. Сваки од учесника у дискурсу је позван да поштује другог учесника као личност која заслужује да има једнаки допринос. Учесници требају да имају компетенцију у говору и делању. На опаску Албрехта Велмера да у дискурзивној етици види проблем у вези са моралним дужностима у дискурсу, Хабермас одговара: „Морални принцип врши улогу мерила аргументације једино за оправдање моралних судова и као такав нити обавезује неког да се ангажује у моралној аргументацији нити мотивише неког да дела на моралним увидима“ (стр. 92).

Теолошка рецепција Хабермасове теорије делања има универзалну димензију која укључује неодржана обећања из прошлости у вези са моралним задовољењем које потражују жртве историјског насиља, као и истраживање порекла субјеката чија аутономија и даље лежи у будућности. Та и таква рецепција такође инсистира на томе да ова питања припадају философској саморефлексији о ограниченом људском уму и делању као што то имамо у Кантовом програму и у првој генерацији критичких теоретичара. Тиме теологија, поимајући те проблеме као егзистенцијалне, превазилази сферу (пост) метафизичког мишљења. Ово превасходно налазимо у Пеукертовој мисли који рedefинише теорију делања, тиме што указује на етику креативног зналажења чак начинивши оријентацију према пракси преображења. Оно ка чему тежи теолошка етика или фун-

даментална практичка теологија није давање моралног доказа за постојање Божје, него установљавање пресека у којем се опција вере сусреће са захтевима разума. Овде теологија наилази на подршку Хабермаса који изричито указује на то да религија није *a priori* ирационална, па тиме указује и на то да она може бити фактор који поставља питања и даја креативне одговоре унутар друштва. Оно што теолози не могу да прихвате јесте тумачење сходно којем практични избор вере повлачи повратак на премодерну извесност или регресију у објективну телеологију.

Трећи део књиге бави се последњом фазом Хабермасовог поимања религије, на основу које он, сада, потражује њен позитиван ангажман. Ауторка ову најважнију Хабермасову фазу дели на: генеалогску рефлексију о пореклу западне мисли (уз освешћење потребе за новим кооперативним превођењем), с једне стране, и на тематизацију садашње контроверзе о генетичком инжењерингу (коју он повезује са етиком људске врсте – заснивајући свој концепт на религиозној мисли Кјеркегора који тражи да се буде кадар бити свој), с друге стране. Хабермас указује на две врсте фанатизма које задиру у ум: научни и религиозни. Полазишну основу он налази у Кантовом и Хегеловом поимању религије као формације људског духа. Плодоносни дијалог се може засновати једино између агностичке али рецептивне философије и религије која је по себи рефлексивна. У том сусрету, обе стране знају да дијалог искључује инструментализацију другог. Религија своју основу има у ритуалу и та, више него ауторитативна објава, њу раздваја од свих секуларних формација духа. При разумевању религије важан је про-

цес превођења, који иде од семантичког ка прагматичном нивоу, као што је то случај, рецимо, при превођењу монотеистичког појма „образ Божји“ у кључни концепт универзалистичке моралности и људског достојанства, што долази до изражаја у расправи о генетском инжењерингу. Хабермас своје виђење непоновљивости људске личности заснива на универзализму који је једнак за све и преко солидарности са свим што носи обележје људскости (стр. 118). То је полазишна основа за формирање његове етике врста. Она се заснива на уверењу да све личности имају исти нормативни статус и да се оне морају поимати у узајамном и симетријском признању које се заснива на усмерености ка интерперсоналним односима. Ова етика садржи у себи Кантовово разумевање аутономије као принципа неинструментализације човештва и Кјеркегоров принцип својствености. Одговорност за преузимање нечије биографије се на постметафизички начин тумачи преко формалног и негативног концепта исправног живота и преко димензије другости, при чему је сопство конститутиван елемент за тај однос. За Кјеркегора та апсолутна сила јесте Бог којег Хабермас замењује иманетним концептом трансубјектне моћи интересубјективности. Међутим, Хабермасово превредновање религије, почев од 2000. године, доводи до озбиљног превредновања религије од стране постметафизичког ума, који постаје кадар да религију поима као интелектуално-умно обликовање са којом философија дели своју сопствену генеалогију. За будући ангажман теологије важна су два битна сегмента Хабермасове новије рефлексije: први аспект је укључивање етичког нивоа саморазумевања (преко

чега наступа мотивација за морално делање, тако да он сада усваја самопрегаштво у функцији исправног живота, потенцирајући његов значај за универзалну моралност); а други аспект треба видети у новом курсу мишљења које истрајава на заштити јединке.

Потом ауторка указује на Хабермасову луцидну интерпретацију концепта библијског стварања, при чему немачки философ брани право религиозних грађана да користе њихов религиозни језик у јавној дебати о неусиљеној сарадњи између религије и секуларне мисли у постсекуларном друштву. Полазећи од тврдње о стварању човека као образа (иконе) Божјег, Хабермас прво указује на разлику између Творца и творевине, али, он уједно рачуна са неисцрпним потенцијалом опирања (при чему, сматра он, људска слобода има право рећи „не“ своме Творцу). Међутим, управо позивом у живот Бог комуницира са морално сензитивним универзумом (стр. 145). Усвајајући овај принцип, Хабермас јасно указује да либерална политичка култура може чак очекивати од секуларизованих грађана да учествују у напорима да се релевантни доприноси религијског језика преведу на јавно доступни језик (стр. 137). Према Хабермасу, у том процесу треба водити рачуна о кључној разлици између процеса учења (које мора бити отворено за сагледавање других захтева за истином), с једне стране, и последица учења које не морају бити религијски засноване (да би биле прихватљива само за чланове *једне* религијске заједнице), с друге стране. Постметафизичко мишљење се у *истио време* може односити према религији и као агностично и као спремно да учи. Вера задржава нешто неразумљиво за знање

што се не може порицати нити само игнорисати. Нови секуларни ум инсистира на разлици између верских уверења и јавно критикованих валидних захтева, али, он то чини клонећи се теорије која о религији „суди“ рационално или ирационално. Важно је напоменути расправу из 2004. године између Јиргена Хабермаса и тадашњег кардинала Јозефа Рацингера – о *ипредполитичким* основама демократије.

Живе религијске традиције се требају сврстати уз различите хуманизме што је потребно зарад прибављања видокруга значења, за њихову наду у испуњење моралне намере изван људских сила и зарад њиховог поверења у есхатолошку силу Божију, чак и ако по Хабермасу то представља премодерну извесност и тиме надилази опсег мисли секуларног човека. Најбољу дефиницију јавног ангажмана религијских традиција дала је Херта Нагл-Докекал: „Једино оне могу истрајати кроз векове – уколико верници увек изнова реинтерпретирају главна убеђења своје вере, и то на начин који их чини прихватљивим: притом уверљиво показујући њихову респектабилност преко модерне применљивости“ (стр. 147). Према Хабермасу, унутрашња рационализација преносивих догмата служи за оправдавање религије и њеним следбеницима и свету. Нешто другачије имамо када секуларни ум користи вокабулар постметафизичке мисли да би асимилирао садржај хришћанског предања уколико и када се овај подудара са његовим стандардима. Философски концепти попут личности, слободе и индивидуације, историје и еманципације, заједнице и солидарности прожимају се са искуствима и конотацијама које долазе од библијског предања. Преко узајам-

ног превођења свака страна треба да развија своју способност саморефлексије (притом конкретно саморазумевање верника и заједнице не треба поимати као крајњу манифестацију религије, јер они идентитет црпу из чина Божјег открочења којим он све нас призива себи, и којем су сви одговорни у процесу слободног усмеравања својих живота).

Приликом ишчитавања књиге, читалац ће уочити да је Хабермас био одувек отворен за дијалог са теологијом, па чак и када је био веома критички усмерен према религији. Овде се не бисмо сложили са примедбом Славоја Жижека, да поменемо само њега, да се Хабермас упушта у идеолошки вампиризам тако што исисава енергију из наивних верника (притом не напуштајући основни секуларно-либерални став, па ту религијско веровање – ипак – остаје нека врста очаравајуће другости). Нити ћемо се сложити да Хабермас, попут Шнеделбаха, жели да религију подведе под философију религије (стр. 65): јер је се његово залагање за јавни ангажман религије налази на сасвим другој равни. Преко задатка превођења и позивом на укључивање у интердисциплинарни приступ он религији пружа прилику да постане занимљива савременом човеку и да, заједно с тим, сведочи о егзистенцијалним вредностима. О томе речито говори позната Хабермасова мисао: „Све док религиозни језик са собом доноси инспиративан семантички садржај, који измиче изражајним моћима философског језика и тек чека да буде преведен у образлажуће дискурсе, философија, ни у свом постметафизичком виду, неће моћи ни да замени нити да истисне религију“ (в. Jürgen Habermas, *Postmetafizičko mišljenje: Filozofski članci*,



превод: А. Kostić, Beogradski krug, Beograd 2002, 64).

Морин Јункер-Кени пружила је студију високог академског калибра. Философску мисао Јиргена Хабермаса она је приближила свим академским читаоцима. То је студија која није штито искључиво потребно теолозима, него је једнако потребна философима, социолозима, политиколозима и другима. Нема сумње да да ће књига која је пред нама задовољити интелектуалну знатижељу, али и помоћи утврђењу ума у релевантним размишљањима о савременом дијалогу између религије (односно теологије) и философије.

Славиша Косић  
XV Гимназија, Београд

**Радомир Поповић, *Васељенски сабори: Први, Други, Трећи и Четврти – одабрана докуменџа, Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, Београд 2012, 400 стр, ISBN: 978–86–86805–51–5.***

Захваљујући издавачкој делатности Високе школе – Академије Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију изашла је још једна у низу књига протојереја ставрофора др Радомира Поповића која је посвећена златној епохи Васељенских сабора Цркве Христове: *Васељенски сабори: Први, Други, Трећи и Четврти – одабрана докуменџа*. По важности и с обзиром на то да је аутор књиге (као озбиљан историчар Цркве који са сигурношћу познаје материју о којој пише) целокупну црквено-историјску документацију пропраћтио солидним запажањима, ову књигу можемо сврстати у ранг уџбеника или

приручника за студенте теологије, духовних академија, иконописачких школа и уопште за све оне који желе да своја верска и културолошка сазнања обогате богословским импликацијама прва четири Васељенска сабора Православне Цркве. Књига детаљно обрађује период од 325. до 451. године; заједно са тим периодом детаљно је описан и период који је претходио епохи Васељенских сабора, имајући у виду да аутор књиге даје велику важност проучавању Миланског едикта и значају верске толеранције и верске слободе за хришћане коју су они стекли почетком IV века.

Историјски фокус ове књиге тако нас упућује и на, да је тако назовемо, историјску теологију. Јер питања која се у њој обрађују захтевају одређено бављење историјском теологијом. Као што је истакао Justo L. Gonsalez, уважени црквени историчар хиспано-америчког културолошког поднебља, описујући мисао Атанасија Великог, епоха христолошких питања је одбрана вере Цркве у присуство Бога у историји и у његово истинито оваплоћење. И заиста, неизоставно морамо споменути и мисао Василија В. Болотова о томе да историја богословске мисли представља најсјајнију страницу. Једним делом она обухвата и специфичност коју даје епоха Васељенских сабора: развој црквених догмата у овим вековима представља средиште којем теже све животне силе хришћанске Цркве. Враћајући се изворима наше вере, ми се дивимо плану домостроја Божјег спасења оствареног кроз Личност Месије, Исуса Христа. Сву ту интелектуалну и духовну снагу носе богословско-догматске и верско-религиолошке импликације прва четири Васељенска сабора који су предмет проучавања ове значајне књиге. Књига

Радомира Поповића састоји се из неколико целина. Изворну документацију аутор нам брижљиво презентује из најпоузданијих научних ризница црквено-догматских докумената: Зборник J. D. Mansi-a – *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (t. IV, V, VI, VII); АСО – *Acta conciliorum oecumenicorum* од E. Schwartz-a, и свакако Migne-ову *Patrologiae cursus completus series Graeca* као и *Patrologiae cursus completus series Latina*. У произношењу богословско-историјске литерарне грађе коришћена су и *Дејания Вселенских Соборов, том III*, Санкт Петербург (1996), као и многи други црквено-историјски, патристички и општи богословски приручници.

(а) У првој целини књиге аутор даје слику богословског и религиолошког стања у историји Цркве Христове пред сам почетак епохе Васељенских сабора, дакле пред почетак Првог васељенског сабора. Са посебном пажњом истакнута је важност Миланског указа цара Константина Великог из 313. године. У сâмом едикту изражено је да је недовољно оно што су дотадашњи закони, који су донекле толерисали хришћанство, пружали црквеној заједници; првенствено због тога што је на снази остала законска забрана примања хришћанства, тј. прелазак из званичне незнабожачке религије, или било које друге, у хришћанство. Милански указ у потпуности пружа религијску слободу хришћанима и зато је он јединствен (стр. 32, 40).

(б) У другој целини своје студије, аутор почиње са хронолошким описом појаве аријанске јереси у њеном првом таласу, пред почетак Првог васељенског сабора. У овој целини књиге аутор пред нас износи на видело *Окружну Посланицу Александријској епископа Алек-*

*сандра о Аријевој јереси* (стр. 54, в. С. Схоластик, *Црквена историја* 1, 6) која је теолозима, црквеним историчарима и патролозима веома битна, како аутор књиге наглашава, из разлога што даје историјско сведочанство о томе „... како је Црква на самом почетку реаговала на веома опаку Аријеву јерес. Сасвим је било природно и у духу црквеног Предања да се најпре надлежни архиепископ, овога пута Александар Александријски огласи, тако што је сазвао локални сабор у Александрији 320. или 321. године“ (стр. 57). У овој Посланици епископ Александар наглашено употребљава библијску егзегезу како би доказао божанску природу Господа Исуса Христа: „*Ко види мене види Оца*“ (Јн 14:9), „*Ја сам у Оцу и Отац у мени*“ (Јн 14:10), „*Ја и Отац једно смо*“ (Јн 14:10). Такође, потребно је издвојити и *Окружну Посланицу Јевсевија Кесаријској ујућену са Никејској сабора својој њасџиви у Кесарију Палестинску* (стр. 74) као и *Окружну Посланицу Аџанасија Александријској* из 339. г. (стр. 78) која сведочи о страдањима и прогонствима православних никејских верника након Првог васељенског сабора. Посебно је истакнута чињеница да је доникејска логосологија управо у теологији Атанасија Великог била допуњена христологијом, односно изражавањем вере Цркве да је Логос Божји, Бог Син, управо Личност Спаситеља Исуса Христа. Након тога писац доноси пред читаоца и опширну студију *Пасхални сџорови у раној Цркви* (стр. 91), будући да је то такође тема којом се бавио Први васељенски сабор.

(в) Трећа целина књиге професора Поповића пружа увид у богословско-историјска дешавања након Првог васељенског сабора која су проузроковала

привремени прогон православних никејских мислилаца и отаца Цркве, као и разлоге који су довели до појаве македонијанске или духоборачке јереси. Аутор примећује да је основни проблем теолошких спорова након Сабора у Никеји био везан за теолошки термин  $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  – који није радо прихваћен од свих, као и чињеница да Никејски сабор није до краја решио питања из области тријадологије. Зато ће то бити питања којима ће се бавити Други васељенски сабор одржан у Цариграду 381. г. Текстом Никео-цариградског Символа вере јасно је дефинисана вера Православне Цркве у божанску природу и достојанство Личности Светога Духа и тиме су решена основна тријадолошка питања. Зато се комплетан текст Символа вере из 381. г. ставља пред читаоца на српском, јелинском и латинском језику (стр. 133, 134) испред других црквено историјских докумената као што је извод из *Посланице Серапиону Тмуијском* Атанасија Великог (стр. 135) у којој александријски светитељ, упркос тешких животних околности прогонства, јасно говори о божанству Светога Духа као и божанској Личности Светог Духа као једног од Свете Тројице. Такође, у овом делу књиге налазе се и црквено-историјски записи Сократа Схоластика *О Айолинаријевој јереси* и *О Другом васељенском сабору* (стр. 136, 137).

(г) Четврта целина ове књиге пружа читаоцу увид у проблематику и богословске проблеме које је решавао Трећи васељенски сабор у Ефесу 431. године. Овоме Сабору је такође поклоњена изузетна пажња будући да је тај Сабор одбранио веру Цркве у истинитост оваплоћења Бога Сина, друге божанске Личности у Светој Тројици, а са тиме

и оправданост термина „Богородица“ унутар црквене заједнице. Било је потребно да Црква још једном дефинише појам Богооваплоћења, у категоријама јелинског изражавања, и нарочито да објасни како и на који је начин Бог Логос – Исус Христос ипостасни носилац двеју природа. Аутор потом износи целокупну преписку између Кирила Александријског и Несторија: *Прво Кирилово Писмо Несторију*, *Прво Несторијево писмо Кирилу*, *Друго Кирилово Писмо – Посланица Несторију*, *Друго Несторијево Писмо Кирилу*, *Трећу Кирилову Посланицу Несторију са дванаест анатемаизама* као и *Несторијевих дванаест иротиванатемаизама* (стр. 187–216). Аутор је сматрао потребним да се истакне и улогу Цркве на Западу у решавању несторијанске кризе. Зато је у књизи приложен богат књижевни корпус Келестина I, епископа римског: *Део догматске беседе Светиога Папе Келестина са ѿмесног сабора у Риму иротив Несторијеве јереси* (430. г.), *Посланица Светиога Келестина Несторију ѿводом заштитије православне вере*, *Посланица Папе Келестина клиру и народу константинољским* као и *Посланица Папе Келестина Сабору у Ефесу након осуде Несторија* (стр. 217–253). Из Мансијевог зборника, том V, аутор књиге нам доноси текст обраћања *Ефеског сабора цару* из 431. г. и, по важности од изузетног значаја, *Одлуку Трећег Васељенског сабора у Ефесу* као и *Кирилово ‘Изложење вере’ или ‘Томос сједињења’* (који уједно представљају и Орос вере Трећег васељенског сабора; стр. 261–268). Ови документи су веома битни за даљи развој христолошке мисли, јер ће они послужити као основ за доношење Ороса вере Четвртог васељенског сабора.

(д) У петој целини своје нове књиге, Поповић нас уводи у историјске околности након Ефеског сабора. Он јасно примећује да *Томос сједињења* из 433. године није био чврст црквени договор између две по христолошком тумачењу различите стране (александријске и антиохијске). Документа од посебне важности у овом делу јесу: *Исиоведанье вере Светиога Флавијана њаџријарха цариградског* (448. г.) као и *Флавијанове Посланице цару Теодосију и Светиома Лаву I епископу римском о Евџиху*. На основу ове историјске документације већ се дошло до богословског питања о проблему евтихијанства и монофизитске јереси. Аутор је затим заслужену пажњу посветио *Томосу њаџе Лава I Великог њаџријарху Флавијану (Epistola Dogmatica)*, у којем папа Лав на изузетан начин, вероватно уз помоћ својих блиских сарадника, излаже у потпуности православну хринологију о Богочовеку Христу. Оно што је аутор књиге такође са великом пажњом припремио јесте опис саборских седница, где је сваку седницу током Четвртог васељенског сабора пропратио занимљивим запажањима и веома корисним коментарима. Као од посебне важности за српско црквено-историјско и патристичко богословље данас потребно је истаћи и *Поџвргу одлука Халкидонског сабора од сџране царева Маркијана и Валенџинијана* коју аутор излаже на основу Мансијевог зборника VII, као и

*Посланицу њаџе Лава I цару Маркијану након Халкидонског сабора.*

Значају овог богословског књижевног труда доприноси и посебан иконографски дизајн и илустративни садржаји које аутор са најбољим одабиром користи. Ова књига професора Радомира Поповића представља стручни допринос савременој теолошкој мисли, нарочито теолошко-историјској и патристичкој, и као такав представља значајан извор за истраживаче из свих теолошких дисциплина који се баве темом *исџорије доџаџа*. Као изузетан прилог савременој црквеној просвети ова књига се својим садржајем препоручује студентима и ученицима свих богословских школа и факултета, да у њој проналазе инспирацију за рад и прегалаштво, тим пре што су у њој поједини документи из историје Цркве и патристике објављени по први пут код нас. Зато би за сам крај прика- за ове књиге било примерено навести запажање В. В. Болотова које се односи на епоху Васељенских сабора: „Богословска мисао развија се у свој својој лепоти и снази [...]. У енергичности свог пројављивања, по својој ширини и дубини интересовања богословских размишљања...” Ове речи могу се применити и на ову значајну књигу.

Илија Марчеџић  
Универзитет у Београду  
Православни богословски факултет