

РЕЦЕНЗИЈЕ И ПРИКАЗИ

В. Коларић, *Хришћанство и филм*, Отачник /
Бернар: Београд, 2017; 149. стр;
ISBN 978-86-87057-38-8 (Отачник)
ISBN 978-86-6431-052-9 (Бернар).

У зборнику разнородних текстова који представљају резултат деценијског стваралаштва теоретичара уметности и културе, прозног и драмског писца и преводиоца, Владимира Коларића, разматра се широко постављена тема односа хришћанства и филма. Према ауторској напомени у предговору, у књизи су сабране две групе текстова. Прва је теоријска, сачињена од радова објављиваних у научним часописима (стр. 11–105), док је друга критичарског карактера, састављена од рецензија писаних за популарна издања (стр. 109–145); при томе обе се суочавају са начинима на које „филм као уметност и медиј може да `изрази` или `посредује` хришћанско искуство Бога, човека и света“ (стр. 7). Из те перспективе, зборник функционише као огледало теоријског и егзистенцијалног сазревања у проживљавању комплексног односа између хришћанске стварности и филма као уметничког, (над)реалног догађаја. Неизбежан пратилац оваквог оригиналног приступа, који је и животно опредељење, свакако је мноштво

изазова са којима се аутор носи на мање или више успешан начин.

Зборник, пре свега, не попуњава празнину у домаћој литератури, с обзиром на то да на тему хришћанства и филма овде готово и да није писано. Он пре истражује домен стваралаштва будућности, износећи покушаје синапси у оквирима који укључују и одређена филмска остварења. Зато се стил развијене монолошке дискусије аутора са установљеним и уочаваним теоријским концептима, мора разумети у светлу трагања за неопходним методолошким решењима. Истраживање хришћанске естетике филма које се креће од поробљавајуће опсене (страсти) до ослобађајуће слике (иконе), људске неспособности у филмском те филмске неспособности у телесном, и коначно, тематско–наративне процене конкретних остварења, на махове подсећа на мрежу која је далијевски прострта над правим морем теоретских приступа и закачена за способност разумевања ухваћеног, мада само као кадра у отварању наредне перспективе (пасуса). Способност језика уметности да константно измиче научној методи и овде долази до изражаја, па је *шрајање* општа одлика Коларићевог промишљања. То је,

међутим, разумљиво, будући да радови рефлектују ауторове методолошке скице, паралелно развијане у докторским студијама (стр. 89). Но, упркос дугим, ритмичним реченицама, комплексном, понекад компликованом осветљавању вишезнајча проблематике, писац ипак доследно формулише теолошке основе. Уважавање релевантне грађе која је обележила православну теологију двадесетог столећа и коректно преузимање персоналистичке терминологије, одликују Коларићево самоодређење *из којег* се даље промишљају могућности филма као преображајне и преображавајуће стварности.

Колико субјективност овде функционише као покретачки механизам, толико је она и својеврстан терет. Надахнут аскетском књижевношћу, чије структуре пројектује у раван кинематографског идеала, аутор не узима у обзир неке од носећих димензија кинематографског наслеђа, нити озбиљније зарачунава феномен предразумевања. А управо то имплицира уистину широк наслов – *хришћанство и филм*. У којој мери се под тим насловом може опстати без уважавања извесних ауторитета прошлости? Није ли, на пример, жанр библијског филма, параболе или драмске фикције поставио оквире хришћанског у филму, односно предодредио нивое његове рецепције? Спасење из овог безизлаза Коларић проналази у ослањању на домаћа и руска остварења, у којима хвата корак са опитима православне поетике (стр. 91). Тако, продуктивна а не тек миметичка раван филма *Исцелјење* (2014), редитеља Ивана Јовића, којем су посвећена два наслова (теоретски и приказни), резонира

са оригиналним нивоом ауторових претпоставки, па се зборник ишчитава у херменеутичком кругу у коме се ауорови ставови самеравају са филмским остварењима којима се бави (Балабанов, Лунгин и др). Аутор при томе ипак показује довољно вештине да задржи солидан ниво објективности.

Поменимо на крају и питање перспективе. Теоретско легитимисање филма као израза и посредника хришћанског искуства, уистину је ход по жици. Са једне стране, његова позитивна страна лежи у егзистенцијалности, зарачунавању човека као удеолика целовите животне стварности коју вреди осмишљавати и спасавати. Управо због тога, а не само теме ради, Коларић и показује толико интересовање за домаћа нискобуџетна остварења (Јовић, Абрић, Марковић) као *реална* у контексту свакодневног. Са друге стране, међутим, академска, научна и уопште друштвена перспектива оваквог подухвата иште адекватан методолошки апарат. Може ли се стварност осмишљавати виртуалним, и каква је тачно улога научне методологије у томе? У одговору на ова и друга питања домаћа средина тек треба да пређе дуг и напоран пут, на чијем почетку зборник Коларићевих студија представља право охрабрење.

ВЛАДАН ТАТАЛОВИЋ

Gallagher, Edmon L. / Meade, John D., *The Biblical Canon Lists from Early Christianity: Texts and Analysis*, Oxford University Press: Oxford 2017, XXII+337 стр; ISBN: 978-0-19-879249-9.

Упркос важности каталога библијских књига из периода формирања библијског

канона, ове листе остале су дуго времена релативно недоступне истраживачима заинтересованим за назначену проблематику. Како сами аутори наводе (xviii–xix) циљ књиге је да превазиђе поменути проблем, тако што ће на једном месту сабрати ова историјска сведочанства. Едмон Галагер (ванредни професор на Heritage Christian University, Флоренс, Алабама) и Џон Мид (ванредни професор у Phoenix Seminary, Феникс, Аризона) отишли су и корак даље, прилажући осим конкретних текстова и пратећи материјал који олакшава даље проучавање ових докумената.

Књига је подељена у шест поглавља која следи додаток, библиографија и индекс античких и модерних аутора. Прво, уводно поглавље (1–56) нам доноси основне информације о развоју хришћанског библијског канона. Први део поглавља говори о садржају и подели канона јеврејске Библије – Старог завета, о светости књига као и о употреби Старог завета у Цркви. Други део поглавља посвећен је Новом завету и прегледу развоја канона по питању Еванђеља, Павлових посланица, Саборних посланица, Дела апостолских и Откривења.

У наредних пет поглавља аутори систематски излажу податке о листама библијских књига. Опис сваке појединачне листе има сличну форму. На почетку Галагер и Мид доносе основне историјске податке о аутору листе (живот и дела), односно о сабору или колекцији у којој је текст о коме је реч сачуван. Након тога следи кратак опис канона у датом тексту, посебно за Стари и Нови завет, а неретко и поређење садржаја листе са модерним канонима у различитим традицијама.

Пре него што наставе са описом дате листе, аутори наводе студије које се њоме баве. Након тога описује се конкретно дело у коме се листа налази. У наставку, аутори представљају текст саме листе на оригиналном језику (грчки, латински, јеврејски или сиријски) и превод на енглески, паралелно приказане у два ступца. Напоследку прегледно изнесе садржај читаве листе на енглеском језику, како би било олакшано међусобно упоређивање различитих листи. Неретко се на крају налазе закључне примедбе о конкретној листи или листама, питања на која још увек нема одговора и слично. У другом поглављу (57–69) аутори нам доносе *јеврејске* листе које, иако очигледно нису део хришћанске традиције, нуде корисне информације онима који се баве темом настанка канона. Ту су наведена једина два места која говоре о канону у јеврејској традицији (један одељак код Јосифа Флавија, а други из вавилонског Талмуда), а која су настала у периоду до 4. века. Треће поглавље уједно је и најобимније у књизи (70–173). Оно нам представља грчке текстове који садрже листе библијских књига. Представљено је укупно 17 листа, од тога неки аутори (Ориген, Епифаније Кипарски) имају више од једне листе у својим делима. Занимљиво је да листу на грчком, која је део Апостолских канона 85, прате и три манускрипта на сиријском језику (иако аутори наводе да постоје преводи и на етиопијски и коптски). Поред поменутих, ту су још и листе Мелитона Сардског, Евсевија Кесаријског, Кирила Јерусалимског, Атанасија Александријског, Григорија Назијанзина (Богослова), Амфилохија Иконијског, као и листа са

Лаодикијског сабора. У четвртном поглављу (174–235) приказано је 11 спискова на латинском језику, који нам осветљавају развој канона у Цркви на Западу. Овде се налазе листе из Мураторијевог фрагмента, Кодекса Кларомонтануса, Момсеновог каталога, Хипонског бревијаријума, листе од Иларија Поатијског, Јеронима, Руфина Аквилејског, Августина и папе Инокентија, са почетка петог века (једина листа која није из прва четири века). У петом поглављу (236–243) представљена је једина листа на сиријском језику (MS 10 из манастира Свете Катарине на Синају), мада се у оквиру трећег поглавља налазе и текстови на сиријском језику, који су представљени као варијанте Апостолског канона 85. Постоје и други текстови, али им мањка оригиналности и верује се да су производ сусрета са грчким хришћанством. Реч је о преводима листе Атанасија Александријског и једне листе Епифанија Кипарског. Аутори закључују да је поменути манускрипт MS 10, најранији списак библијских књига, оригинално настао на сиријском језику. Шесто поглавље (244–260) представља одабране манускрипте који садрже текст читаве Библије, Старог завета, односно Новог завета који су настали пре 1000. године после Христа. Слично претходним поглављима, рукописи су подељени по језику на коме су написани. Тако имамо грчке рукописе (7 рукописа читаве Библије, 2 комплетна Стара завета и 57 комплетних Нових завета), од којих су набројани и упоређени само најстарији. Слично важи и за сиријске манускрипте који детаљније представљају настарије рукописе из седмог (Стари завет), односно шестог века (Нови завет), а помиње

се и један рукопис који садржи читаво Свето писмо из осамнаестог века. Када је реч о рукописима на латинском, они су подељени на оне који прате традицију Вулгате и оне који прате традицију Старог латинског превода – *Vetus Latina*. Нарочита пажња посвећена је кодексу Амиатинус (*Codex Amiatinus*) са почетка осмог века, који је јесте најдревнији. Као представника јеврејске Библије, аутори су приказали списак књига Лењинградског кодекса. У додатку (261–284), који прати ових шест поглавља, налазе се основне информације о књигама о којима се расправљало да ли би требало да буду део канона или не. Аутори упућују на преводе и студије које се баве овим текстовима.

Приказана књига представља компилацију каталога библијских књига са пропратним коментарима и преводима и релевантном литературом за даље и подробније истраживање. Овако припремљена публикација представља одличан алат који умногоме олакшава проучавање свима који се баве библијским каноном – његовом историјом или теологијом, рецепцијом одређених библијских књига, цркеном историјом.

НЕНАД ЗЕКАВИЦА

Eastern Orthodox Christianity and American higher education. Theological, Historical, and Contemporary Reflection (урр Ann Mitsakos Bezzerides and Elizabeth H. Prodromou), University of Notre Dame Press: Notre Dame, Indiana 2017, pp. 444.

Од појаве знамените књиге Џорџа Марседена – *Дух америчкој универзитетској* (*The Soul of the American University*) из 1994, почело је поновно сагледавање

позитивне улоге религије за амерички универзитет, са циљем обнављања дуго запостављене моралне перспективе те институције. Вредна помена је и конференција одржана 2000. године на универзитету Харвард, под називом „Будућност религијских колеца” са уводним речима: „Студент религијског високог образовања може окарактерисати последњу деценију као период ревитализације” (стр. 2). Ово је дало повода приређивачима ове књиге, Ен Безаридес и Елизабет Продрому, да кроз радове углавном православних аутора, активних у универзитетском животу Сједињених Америчких Држава, сагледају могућности већег ангажмана Православне цркве у високом школству ове државе. Осим постојања два православна колеца: Колеџ Св. Катарине у Енкинтасу, Калифорнија, који је отворен 2011. и Хеленски колеџ у Бруклину отворен 1968. године, већина Американаца није упозната са присуством Православне цркве у систему високог школства. Имајући у виду богату традицију римокатоличких универзитета попут Универзитета Нотр Дем или Фордам универзитета, као и укљученост протестаната у високо школство САД-а (водећи амерички универзитети попут Харварда почивају на протестантским основама!), аутори су покушали да позову православне делатнике на веће учешће у образовној политици Сједињених Америчких Држава. Овакав ангажман не подразумева само отварање православних колеца и теолошких факултета, већ и оснивање катедри за православно богословље при америчким универзитетима.

Књига не представља тек позив за веће учешће унутар високошколског

образовања у САД већ, што је за нас важније, излаже историјски преглед улоге Цркве у образовању од Римске империје, Византије и Русије, па све до учествовања у високошколском образовању савременог доба. Прво поглавље књиге је и посвећено историјату ангажмана Православне цркве у образовању. Џон Мекгакин најпре наглашава да образовни циљеви Цркве треба да буду истоветни световном образовном систему – константно се морамо преиспитивати да ли смо на истом степену учености попут осталих образованих људи, пошто морамо понудити озбиљно квалитетно образовање (стр. 58). Међутим по Мекгакину, будућност православног високог образовања може бити светла, уколико хришћански хеленизам и словенство понуде спој у истинској међународној култури православља, и када постану спремни да поделе своје изворе и тиме појачају свој потенцијал. У овом случају теологија треба да буде – „душа наука“, а не „краљица наука“. У том смислу Ориген је уместо Александријске катихетске школе, која је требало да буде просто катихетска или богословска школа, имао визију да школа коју је основао у Кесарији, мора да буде школа високих хришћанских студија, што и јесте пример који треба следити. Међутим, Мекгакин сматра да смо у образовном систему Византије, имали дуалистичко образовање: универзитете на којима се подучавала световна наука оснивао је цар, док се теологија проучавала у патријаршијској школи. Једини изузетак била је Велика патријаршијска школа из 11. века, у којој су се паралелно изучавале теологија и световне науке. Рекли бисмо

да Мекгакин није до краја сагледао аргументе Hussey-а и Fuchs-а, који су указали на значај ангажовања Цркве у постојећем образовању у Византији, значај који свакако није био у истој мери као на Западу, како је то добро запазио Слободан Жуњић.¹ Такав поглед настојао је да исправи Ендрју Лаут у свом раду о монаштву и високом образовању. Лаут најпре доноси доказе о богатој преписивачкој делатности унутар манастира и постојању образовних установа приватног типа које налазимо у манастирима у Константинопољу, а које су биле на цени. Потом аутор расправља о Дамаску у седмом и осмом веку, где се у том периоду могло стећи боље образовање него у Константинопољу. Фраза Теофила Александријског о наводној опозицији између интелектуалаца (оригенистичких) монаха и простих молитвених монаха, представља пре реторичку конструкцију, него што заиста осликава стварност (стр. 158).

У сличном тону налазимо у раду Џона Бера на деконструкцију популарне Тертулијанове тезе: „Шта има заједничко Атина са Јерусалимом?“ Бер је покушао да се укратко осврне на рецепцију хеленске паидеје у хришћанству: и у Тертулијановом случају, као и код осталих хришћанских писаца и Црквених отаца, налазимо следовање класичним античким мисаоним обрасцима. Они су своје коментаре давали као високо образовани интелектуалци који си познавали филозофску и реторичку културу у којој су живели. У овом случају Тертулијан се позива на – стоицизам, насупрот разних јеретика

који су погрешно тумачили Свето писмо. Посвећеност личности изучавању јеванђеља, по Клименту Александријском и Оригену, подразумевало је: пуно образовање, енкултурацију, и цивилизовање целе личности. Другим речима, бављење теологијом значило је познавање граматике, реторике, геометрије, астрономије и музике (стр. 143). Вредни помена су и радови Џорџа Парсениоса и Мајкла Легаспија. Легаспи се бавио образовањем у Старом завету, истичући значај старозаветних мудраца (јеврејских царева и пророка): они су чувари моралног, друштвеног, политичког и религиозног знања које су прикупљали и преносили својим ученицима. Таква библијска мудрост не почива на морализму, већ на хришћанској етици врлине чији је истински циљ спасење и исцељење човека (стр. 94). Парсениос се осврнуо на реторичко и јеврејско теолошко образовање код ап. Павла, које је било од пресудне важности у његовој књижевној делатности.

Чланак Вере Шевцов, који се тиче религијског ангажмана на руским универзитетима у деветнаестом веку, увертира је за други део књиге, који говори о ангажовању православних научника, и Православне цркве уопште, у високошколском образовању. На почетку, у 18. веку академска елита није била благонаклона према теологији, да би 1865. године руски министар просвете Александар Головкин, апеловао на свештеника Николаја Сергијевског да подигне стандарде у подучавању православне теологије на универзитетима. То се одразило не само на преиспитивање друштвене и политичке улоге Руске цркве, односа православља, високог образовања и универзитета, већ

¹ Слободан Жуњић, *Лоика и ѿолопија*, Отачник: Београд, 2012, 413–424.

и на теолошке часописе, где су чланци доносили богату тематику попут: религије и науке, вере и знање, хришћанства и модерности, секуларне науке и религијске писмености (стр. 172). Ипак, као и тада, и данас се још увек води расправа у вези са вредновањем академске теологије у Русији, при чему ни одлука министарства образовања из 2015. године, о укључивању теологије у академске дисциплине коју признају руски секуларни универзитети, није битно променила стање ствари (стр. 187).

Важан чланак у овом зборнику тиче се Православног универзитета Баламанду у Либану. Аутор рада је управо садашњи проректор тог универзитета – Георгије Нахас. Први православни универзитет у модерном добу основан је 1988. године од стране антиохијског патријарха Игнатија IV. Универзитет укључује Факултет лепих уметности, Факултет друштвених наука и Теолошки факултет. Главни циљ био је да се створи нова институција која би подстакла на дијалог све ентитете у либанском друштву али и привукла међународне студенте. Управо због тога су и настали Центар за студије хришћанства и ислама као и Институт за историју, археологију и Блиски Исток (стр. 216). Чланак такође пружа резиме историје високог образовања на Истоку и Западу, као и приказ мисије Универзитета Баламанд и његову усклађеност са савременим кретањима високог образовања. Кендис Хецнер се надовезује на проблематику православних колеџа у Сједињеним Америчким Државама, коју не треба разумети само у позиву на оснивање већег броја колеџа, већ и наглашавању едукативне сврхе. По њој она

подразумева ширење емпатије – у складу са филантропским активностима Православне цркве. У вези са друштвеним наукама православље треба да буде више укључено у економију и пословање, при чему је потребно заступати облигацију у промовисању компетитивних вредности у проучавању економске размене и пословне трансакције (стр. 234). Што се тиче научног приступа, Црква мора да испољи креативан приступ тј. да комуницира изван научних параметара и да постави питања која превазилазе садашње теорије и научне хипотезе. Црква стога треба да пружи изазов науци у контексту дужих питања која се тичу порекла космоса и материјалног света. Један од кључних циљева јесте и формирање одговорне еколошке свести, због чега Хецнер закључује да православни колеџ треба да буде глобални центар за природњачке студије (стр. 235). Кириаос Макридес, познати амерички социолог, бавио се питањем зашто је православно хришћанство одсутно са америчког универзитета? Макридес сматра да је примарни разлог томе чињеница да су америчко друштво основали махом протестанти – Европљани, при чему је западно хришћанство засновано на индивидуалном, рационалном приступу Богу, док је православље суштински подвижничко, мистично и искуствено (стр. 336). Као два кључна проблема аутор истиче: 1) непостојање централног ауторитета у Православној цркви, чиме би се превазишле етничке поделе; и 2) непостојање разумног дијалога између православља и других религијских традиција као и православља и савремених кретања у религијској мисли. Ова последња потешкоћа

уједно је и најпроблематичнија, пошто су православни често оптуживани због промовисања културне супериорности (стр. 338). У овим ставовима аутор следи Емануила Клапсиса при чему сматра да понајпре треба промовисати духовну традицију (стр. 341). Међутим остаје питање, на који начин промовисати мистику, уколико се модерно знање заснива на опажају (наука), уму (философија и математика), док интуиција као извор знања великих мудраца остаје по страни? Гејл Волошак стога, у свом раду о делатности верујућег православног научника у широј научној заједници, указује на проблеме са којима се он може суочити. То је превасходно антирелигиозни дух, који обитава у одређеним научним круговима (стр. 268). У том смислу, гетоизирање се не односи само на православне хришћане, већ и на вернике различитих религија уопште. Волошак истиче да је мишљење по коме се наука изједначава са логиком и закључцима на основу експерименталног и емпиричког истраживања, проблематично. Дobar научник зна како да следи свој инстинкт и да користи логику заједно са интуицијом и проницљивошћу, да би разумео експериментална истраживања у целости. Креативност је круцијални део научног истраживања и не може се подвести само под научни захтев. Она није процес који се може дефинисати, већ представља на неки начин присуство трансценденталности у нама. На овај начин треба перципирати могући спој интелекта и духовности (стр. 269). Будући корак требало би да буде заснивање дискусионих група о односу науке и религије у православним образовним установама, као и формирање

званичних ставова Цркве у вези са модерним технолошким достигнућима, посебно биоетике, као израз пастирске бригае о вернима (стр. 274).

Наредни чланци тичу се подучавања православне теологије – етоса у државним или католичким универзитетима. Тиме су се бавили Аристотел Папаниколау, Раду Бодриану, Александар Лингас, Мајкл Плекон и Елизабет Продрому. Папаниколау указује да уколико се настоји да православна теологија буде занимљива просечном америчком студенту католичког универзитета, онда се мора довести у везу са социолошким, историјским и философским истраживањем секуларизације у САД. Кључни одговор садашњег студента не односи се на самог Бога, већ на важност религије. Због тога разумевање религиозности, води ка искуству живог Бога, да би искуство потраживало предање, институцију и религиозне праксе (стр. 262). Бодриану доводи менторство у везу са духовним руковођењем, али његово искуство предавања на Католичком универзитету подразумева екуменско богословље, критичко сагледавање православне, римокатоличке и протестантске традиције (стр. 247). Задатак православног теолога у таквој атмосфери је да на правилан начин представи своју традицију: попут личног сусрета са Богом, апофатизам или спој Литургије са духовношћу (стр. 248). Мајкл Плекон је отишао корак даље и указао на одговорност православног клирика у предавању предмета Религија и култура на Одсеку за социологију Градских универзитета у Њујорку. То подразумева изучавање свих хришћанских конфесија, као и промоцију православног хришћанства, кроз

многобројне публикације. Међутим таква одговорност подразумева и тешкоћу предавања на једном секуларном факултету, пошто приликом изношења сопствене религијске традиције, озбиљан социолог религије мора да наступа као инсајдер, како би је на што бољи начин приближио студентима других религија (стр. 321). Елизабета Продрому осврнула се на проучавање православног хришћанства са позиције политиколога: оно мора да се ослободи баласта апстрактне теорије и специјализованог знања којим баратају само академски теолози. Теологија мора да се заснива на живој Цркви, а не на интелектуалној перцепцији или логичком аранжману претпоставки (стр. 350). Ово би требало да буде полазишна основа при изучавању Православне цркве на Одељењима за политичке науке или школама за међународне односе у којима је битно изучавање геополитике православља (православна црквена политика) и однос православља и геополитике (геополитика и религија). Посебан подстицај у изучавању Православне цркве дала је ревитализација православља у посткомунистичким земљама, а посебно у Русији, где сада Православна црква игра битну улогу у јавном сектору. Међутим, проблем је што је ауторка епископа Максима Васиљевића у већем делу свог рада називала Максим Алхамбра (стр. 349). Александар Лингас бавио се како подучавати византијско појање у световним музичким академијама.

Књига радова православних аутора пионирски је подухват који се тиче темељитијег приступа образовању од стране Православне цркве. Ова студија је од користи и Православној цркви у матици,

која треба да буде заинтересована за перспективу креативног ангажмана у образовању попут отварања православних гимназија, али и креативнијег промовисања теологије у академским круговима. Један неправославни аутор – Андреа Стерк указује да то истовремено значи усвајање постмодернистичког правца и критичност према њему. Реч је о комбиновању постструктуралистичких идеја са упрошћеним религијским веровањима, као и проучавању најзначајнијих представника структурализма и постструктурализма и примени образаца модерне херменеутике на проучавање Библије (стр. 401). Овде бисмо додали и интердисциплинарни приступ теологије и осталих наука који може само да продуби, појасни и обогати ризницу православног богословља.

Славиша Костић

Маргарет М. Мичел, *Павле, Коринћани и рођење хришћанске херменеутике*, Манастир Градац и Библијски институт ПБФ-а у Београду, 2017, 186 стр, ISBN 978-86-909951-7-2

Маргарет Мичел, професорка Новог Завета и Ранохришћанске литературе на Divinity School Универзитета у Чикагу, одржала је 2008. године на Оксфорду низ предавања о динамизму Павлових посланица Коринћанима, њиховом непосредном историјском контексту и херменеутичком утицају на ранохришћанску егзегезу, која су касније издата у виду књиге *Павле, Коринћани и рођење хришћанске херменеутике*, коју је на српски превела Фива Савковић.

Књига је подељена у шест поглавља, међусобно повезаних, која треба да буду

читана као лекције. Ауторка је задржала грчки у транслитерарном облику да би читаоци, чак и они који нису вични грчком, могли да прате директне алузије на библијске одељке грчких патристичких тумача и да виде како се ранохришћански егзегетски речник развијао, како из постојеће литерарно-реторичке литературе тако и из библијске терминологије.

Прво поглавље „Коринтски diolkos: пут ка ранохришћанском тумачењу библије“ (9) почиње уводом који је Свети Григорије Ниски написао за своје „Тумачење Песме над песмама“, који има поруку да реторичка сврсисходност и циљ у вези са било којим библијским тумачењем, увек захтевају проницљиво разматрање. Григорије је подстицао да се у читању тражи корист пре свега, било да се она налази у дословном тумачењу или се може досегнути фигуративним путем. Даље, ауторка жели да покаже зашто пут до хришћанске херменеутике води кроз Коринт. Коринт је био град који су Римљани обновили између Саронског и Коринтског залива и био је познат по томе што је имао diolkos. Diolkos је био пут који је омогућавао прелаз из Егејског у Јадранско море, из Азије у Италију, и захваљујући њему Коринт је био спона између Истока и Запада. То је било савршено место за хришћанског Хермеса, како га је Лука у Дап описао (Дап 14, 21). Уводећи нас у тематику, ауторка нам указује на чињеницу да је Прва посланица Коринћанима представљала реакцију на претходно Павлово писмо које је било погрешно схваћено, као и одговор на писмо неких Коринћана, с питањем и могућим захтевом да Павле разјасни претходно написана упутства. Даље, ауторка

износи своју претпоставку. Прва посланица Коринћанима јесте јединствено писмо, али друга канонска посланица састављена је од оригинално пет појединачних писама. Ауторка сматра да је предност њене претпоставке у томе што се помоћу ње боље приказује аутентични динамизам унутар ове зажарене размене писама, личних сусрета и живописних сећања. По њеној реконструкцији размене писама, након што је Павле послао и они примили 1Кор, и вероватно након неких реакција на њу, Павле је написао писмо које се данас налази у саставу 2Кор 8, које је разбуктало пламен сумње и негодовања око тога да је Павле наставио сакупљање прилога које назива diakonia, и овластио изасланике који су преносили те прилоге од њих у Јерусалим. Павлово право да употреби exousia за материјалну подршку апостолима (1Кор 9, 8–10), постаје током историје преседан који опуномоћује хришћанске писце да употребе старозаветни текст у контроверзним расправама. Херменеутика је рођена у неспоразуму. У овој књизи ауторка настоји да укаже како је Павлова преписка са Коринћанима била пресудна за њено рађање. У Коринту је било много неспоразума и сумњи у Павлов logos и то је навело Павла да тражи изнова начине да разјасни значење – речима Писма, својим речима и речима својих рецепијената.

У другом поглављу „Агон Павловог тумачења“ (33), ауторка истиче да се први акт Павловог тумачења налази у 1Кор 5, 9–11, који је у ствари Павлово тумачење свог претходног писма, а које Коринћани нису добро разумели. Она наглашава да је Павлова борба била реторичка борба

за сопствени став. Павле је користио уобичајене технике, добро познате међу античким реторима. Мичел даје кратак приказ Цицероновог дела *De invention*, да би показала да су ученици у антици подучавани да не буду буквалисти или алегористи, него вешти корисници низа општих места о текстуалном значењу која могу бити употребљена на обе стране. Она не говори о директном утицају Цицерона на Павла, него реконструише, преко Цицеронових примера из приручника, образовни контекст раног периода Римске царевине чији је Павле био део. Мичел образлаже како је Павле тумачио свој текст и који методи у његовој херменеутици се поклапају са методима са Цицеронове листе. Ауторка такође истиче и њихов утицају на касније хришћанске ауторе.

Трећи део рада носи назив: „Антрополошка херменеутика: између реторике и филозофије“ (61). Ауторка указује на то да је Павле истакао да је проблем Коринћана био да схвате пуни смисао херменеутичког кретања од површног значења ка дубљем, од речи ка мудрости, што се подразумева прихватањем Еванђеља. Павле сматра да би Коринћани, пошто су прихватили реч крста, требало да напусте своје светске еквиваленте и њима одговарајуће мисаоне обрасце. Намера му није била да усмери пажњу на себе, него да упуту Коринћане на доказе против њих самих: почевши од положаја лудости и слабости, уз помоћ општег места „онда и сада“, они треба да остану уз лудост крста и његову силу. Али у наизглед простој детерминистичкој херменеутици 1Кор 1, 22–24, јављају се пукотине, чак и међу позванима постоје „степен“

схватања, од одраслих до мале деце. Када дође до тог неразумевања, указује ауторка, долази до тренутка који је заустављен између реторике и филозофије, између апокалиптичких и мудросних традиција, између осуде и подршке; тренутка у којем настаје трострука антрополошка скала (дух-душа-тело) са веома дугом и плодном историјом у хришћанској егзегези и полемикама (код Игњатија, Оригена, чију ерминевтику Павлове кореспонденције са Коринћанима Мичел наводи у даљем тексту).

У четвртог поглављу: „Огледало и вео: херменеутика прикривања“ (87), Мичел усмерава пажњу на 2Кор 3, где Павле, у својој кореспонденцији са Коринћанима, именује проблем и нуди решење: скривену мудрост која захтева алегоријско тумачење, односно подизање вела са истине која је прекривена. Овај пример Павлове кореспонденције са Коринћанима преузеће и Григорије Ниски, Ориген, Јован Златоусти и др. Павлова визуелна херменеутика која се открила у коринтској кореспонденцији, одређена је двема кључним темама, од којих се свака појављује у спектру: 1. јасност и нејасност и 2. целина и део. Ове две теме преплићу се у слици вела, пошто вео привлачи поглед и зауставља га, омогућава делимичан увид, али истовремено онемогућава увид у целину. Књига Кети Иден *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition*, на коју се Мичел осврће кроз сва поглавља, показује да су у реторичким вежбама ученици били обучени да подрже своја тумачења текстова постављањем дела у однос са целином: било да је то целовит текст или корпус ауторових дела или целина историјског контекста коме припада сваки

писани текст. Употребљиви вео из 2Кор 3 биће обилно коришћен код античких аутора, стратешки примењиван у освети против Јевреја, против јеретика и као упозорење и паренеза за браћу у Христу. Мичел истиче да у проучавању историје библијског тумачења у раној Цркви, треба да разматрамо не само како су антички аутори тумачили текст, већ како су тумачили помоћу текста.

У петом поглављу, насловљеном „Видљиви знаци, многоструки сведоци: критеријуми тумачења у полемичној парадигми“ (113) ауторка указује да вербални окршаји у 2Кор 10, 10 јесу први забележени моменти тумачења Павла, које није начинио сам Павле већ неко други. Фрагмент сачуван у 2Кор 10–13, по мишљењу ауторке представља целовито писмо које садржи апологетски аргумент који има за циљ да покаже да Павле није апостол, него да је неовлашћен или незаконит. У аргументу који се налази у 2Кор 10–13, Павле је приморан да доказује новим писмом да је он апостол, иако су његова претходна писма била део оптужбе која му је упућена. Даље, Мичел образлаже на чему Павле заснива свој духовни ауторитет. Павле то чини самопрокламујући се у слабића и безумника за овај свет, његова слабост је доказ његовог апостолског ауторитета, а сведок томе је сам Бог.

Шесто поглавље носи наслов „Херменеутичка исцрпљеност и крај(еви) тумачења“ (133). Ауторка износи завршна разматрања, резултате и закључке. Читава историја епистоларне размене између Павла и Коринћана обрадила је темељно херменеутичку дилему, рашчланивши реч и намеру, стил и учинак. Павле је узео перо у руке коментаришући своје

претходно писмо, разјашњавајући право значење и намеру, позивајући се на слово и дух (намеру) претходне посланице. Одговарајуће тумачење ових писама, како Павле тврди, мора бити у односу са есхатолошким знањем, од којег је сада појмљив само део, док се чека савршени увид.

По тематици, ова књига је јединствена у српској теолошкој средини, јер утиче на подизање свести о важности и полагају текста у раном хришћанству. Апостол Павле и каснији оци Цркве показали су се као вешти тумачи текстова како својих, тако и оних које су писали други. Но они у томе нису били ни најмање произвољни. Цела сврха тумачења имала је за циљ оно што Григорије Ниски казује, а ауторка наводи, да тумачење буде делотворно. Ова књига, због свог интердисциплинарног карактера биће интересантна не само теолозима, него и истраживачима на пољу социологије, комунологије и културологије.

ЈОВАНА ПАПРИЋ

Maximus the Confessor as a European Philosopher, Edited by Sotiris Mitralaxis, Georgios Steiris, Marcin Podbielski, and Sebastian Lalla. Cascade Books, Wipf and Stock, Eugene, Oregon, USA, 2017.

Иако је Максим Исповедник један од најзначајнијих хришћанских теолога, и то не само православног истока, до сада нисмо имали ниједан зборник који би истраживао његову философску заоставштину. Приређивачи зборника покушали су да превазиђу тај недостатак који је настао услед једностраног потенцирања значаја западних теолога, попут Августина и Томе Аквинског, за европску

философију, док се значај византијских теолога, попут Максима, често превиђао. Свакако постоје књиге које су се бавиле философским питањима и њиховим разрешењима у делу Максима Исповедника. Таква је класична студија: *Космичка лиџурија* – Ханса Урс фон Балтазара, где аутор сагледава Максима као претходника Хегела и повезује га са његовом потоњом дијалектичком мишљу. Осим тога неки савремени философи попут Торстејна Толефсена занимали су се за дело овог великог византијског оца. Приређивачи зборника са правом указују на елементе Максимове мисли који га одређују као философа, при том не мислећи само на Максимову персонологију, већ и на метафизичко кретање, засебну философију језика, на Максимов холомеризам, природни модус постојања, аналошку екстазу и др.

Полазну основу овог зборника представљају радови са међународне конференције одржане од 26. до 28. 9. 2014. године, на Институту за философију у Берлину. Накнадно су додати радови Георгија Капријева, Цастина Шона Којла и Џордана Данијела Вуда. Зборник је подељен на четири поглавља: 1) Прва философија: онтологија-метафизика, стр. 3–94; 2) Епистемологија: знање, апофатизам и језик, стр. 95–153; 3) Антропологија: људска природа, етика и воља, стр. 157–238; 4) Максим у дијалогу: од позноантичке до савремене мисли, стр. 241–331, и додатак Георги Капријева, стр. 333–335.

На самом почетку налази се прегледни рад Дионисија Склириса који указује на нови период академског интересовања за проучавање Максима Исповедника, чији је зачетник Ханс Урс фон Балтазар.

Балтазарова истраживања довела су до тога да су римокатолички теолози седамдесетих година двадесетог века идентификовали Максима као претечу Томе Аквинског, док су православни теолози сматрали Григорија Паламу као истинског Максимовог наследника (стр 3–4). Данашњи теолози, међутим, смештају у савремени мисаони контекст различите аспекте Максимовог учења: његову теорију о личности која је једнако европска колико и источна, Максимову психологију (радови Николаоса Лудовикоса и Хризостома Тимпаса) која се пореди са савременом психологијом и психоанализом, првенствено са Лаканом и Јунгом. Склирис у свом раду указује на Максимову есхатолошку телеологију, која представља покушај разрешења проблема теодикеје тако што изједначава добро са бићем, а зло са небићем, чиме се објашњава зашто зло има утицај, иако реално не постоји. Другим речима, зло је активно у историји, док коначно разрешење налазимо у есхатону, тј. истинско биће се открива на крају историје. У овоме се по Склирису, Максим ослањао на Платинов оптимизам са једне стране, док је, са друге, следејући Прокла, детектовао поље зла у историји, уместо да га веже за почетак. Из овога можемо извести да крај за Максима, као и Аристотела, садржи можност и постварење. Потом се Склирис осврнуо на троструку шему: λόγος-τρόπος-τέλος (разум-модус-крај). Логос је Божија воља за биће, и може се тумачити као нестворена или божанска понуда за биће. У створеном бићу трόπος је уједно модус постојања и представља личносни вид, при чему је природа ипостазирана, али је такође и

лична модификација и стабилизација од тока природе која има значење одговора на λόγος – Божију вољу. Крај свих ствари не представља само пуки крај, већ је присутан и на почетку како би привукао творевину себи. Христос отелотворује идеално функционисање ове схеме: Он је божански модус постајања Сина који инкорпорира све личносне модусе постојања многобројне деце Божије и крај је ипостасног јединства створеног и нествореног. На Склирисов рад надовезује се Толефсенов рад о метафизици холомеризма. Тачније Торстејн Толефсен се ба вио Максимовом философијом целине и дела. Са једне стране, указује се на постојање Творца-Логоса који обједињава све логосе као принципе бића, док је, са друге, створени свет са иманентним поретком бића. Бог је створио партикуларије и универзалије, што подразумева импликације при описивању људске природе као космичког центра који има улогу микрокосмоса и посредника. По Толефсену, овде није реч о чисто религијском одређењу, већ је унутар такве сотириологије исказан философски увид о начину на који је космос уређен. Манусакис смешта Максима између Анаксагорине космологије кретања и Кјеркегоровог указивања на кретање у животу појединца, при чему задатак да се буде личност поистовећује са Максимовом теологијом воље. Теорију кретања код Максима такође проучава и Михаил Мантзанас који указује на Максимово надовезивање на Аристотелово учење о кретању унутар природе у коме се манифестује почело и пропадање. По Максиму кретање је карактеристично за творевину и човека. Међутим оно може да се јави у двоструком виду: као

кретање по природи или насупрот природи (стр 69). Кулминацију првог поглавља налазимо у Митралексисовом раду о Максимовој теорији кретања. У Максимовом учењу створена природа подразумева непрестано кретање које нема ничег заједничког са промењивошћу или пропадљивошћу које би црквени језик повезивао са последицом пада, већ се почело приписује Богу који је Творац кретања (стр 75). Стога Максим уводи разлику кретања по природи тј. кретање по циљу и крају природе – која јесте Бог и кретање насупрот природи што рефлектује пало стање. Друга темељна разлика огледа се у повратном кретању, кретању творевине и створених бића ка њиховом Творцу. Повратно кретање је димензија односа између личности, трагања за заједничарењем, које омогућава ерос како би се анулирала раздаљина између личности. Круцијална разлика између Максима и Аристотела јесте у томе што кретање по себи има крај и циљ који су изван створеног: повратак творевине нествореном Творцу, чиме се премашује циклус кретања што представља општи циљ, а не само за бића у кретању.

На самом почетку другог поглавља имамо изванредан рад Максима Констаса који обрађује Максимову философију језика. У уводу рада Констас указује да Максим није оставио систематичну философију језика, већ она проистиче из његових списа и повезана је са другим аспектима његове мисли: динамиком кретања, времена, историје, есхатологије и обожења. По Максиму језик је укорењен у логици, а логика у онтологији. Бог Логос, који тихо говори преко речи, јесте основа читавог разума, логике и језика.

Максим Исповедник се надовезује на језик Григорија Ниског који претпоставља бескрајни јаз између Бога и света. Такав теолошки језик усмерен је на метафоре које имају за циљ да означе покушај непрекидног прогреса који се суочава са дистанцом која се не може превазићи. Тек оваплоћење Бога Логоса превазилази овај јаз. Григорије мање потенцира обожење пошто би тиме помутио фундаменталну поделу између Бога и света. Максим, насупротив томе, у својој филозофији језика прихвата јаз између Бога и творевине, али таква дистанца се превазилази у динамици обожења преко комуникације божанских својстава са људским бићима. Оваплоћење Бога Логоса који је постао тело и дух, Бог и човек, омогућава људима да учествују у перихоретском, недистанцираном карактеру ипостасног јединства и преко овог космичког симбола Христос јесте означитељ и означени који нас из историје води у време изван историје (стр 107). Џордан Данијел Вуд бавио се питањем логике оваплоћења код Максима Исповедника повезујући је са појмом богочовечанске активности коју налазимо код Псеудо-Дионисија. Кључне фразе које Максим усваја од Псеудо-Дионисија и примењује на оваплоћеног Бога су: „поставши човеком модусом који је изнад бића”, као и „понашањем који је изнад човека он чини ствари које су својствене човеку”. Максим на овај начин указује да Христос дела сагласно свакој природи као јединствени субјекат. Кључни сегмент овог рада јесте повезивање логике оваплоћења са језиком апофатике. Другим речима, по ипостаси Христос је Бог и човек. Његова човечанска природа може се опазити,

сазнати, потврдити, симболизовати што је подручје катафатике. Божанска природа се пак не може сазнати и осетити и изнад је сваког симболизма. Сам идентитет неупоредивих природа у Христу је знак и откровење божанске неизрециве трансценденције. Натали Депраз иде корак даље и, користећи Марионову и Јанарасову апофатичку методологију, указује на Максимова позивање на нестворене Божије енергије као на премощавање јаза између Божије суштине која је несазнајна и енергија људских бића која добијају корист од божанских сила које су усмерене ка њима и које омогућавају њихово напредовање ка Богу.

Треће поглавље бави се питањем Максимова антропологије. Отвара га изванредан рад Ендрју Лаута који обрађује питање разлике између *λόγος* и *τρόπος* и онтологије личности. Лаут, на почетку указује да по Максиму свака твар има свој логос који одређује њену природу. Преко објаве стварања света посредством Логоса у Јовановом јеванђељу, Максим развија схватање у коме сваки логос твари учествује у Божијем Логосу. *Тρόπος* подразумева принцип бића и модус постојања. По Максиму логоси творевине постоје у Богу и они су неповредиви тако да деструктивне последице пада њих не дотичу. Пад погађа модус постојања и утиче на рационална створења пошто рационална воља доводи до разилажења *λόγος* и *τρόπος*. *Λόγος* је у овом случају питање бића, док је *τρόπος* питање постојања. Превазилажење ове разлике састоји се у томе да се буде личност што води ка добробитију која представља достизање нечега што је остварено у откровењу. Георги Капријев и Марсин Подбиелски

обрађивали су Максимову персонологију. Капријев у свом раду указује на проблем између есенције и егзистенције који се манифестује у Максимовој конструкцији ипостаси која представља индивидуалну самоодређујућу егзистенцију, док је појам личности усмерен ка специфичним активностима које су повезане са личносним својствима означеним у њиховим релационим аспектима. Другим речима, личност означава способност ипостаси да несметано оствари односе са другим ипостасима. Да не би поистоветио тропос егзистенције са ипостаси и да би начинио разлику између природе и ипостаси, Максим говори о ипостасном бићу у оквиру логоса ипостаси и тропоса егзистенције ипостаси поредећи их са тропосом и логосом есенције. Ка процесу обожења не води повезивање наше вољне активности, која представља посебан начин живота, са логосом природе већ са коришћењем природних моћи (стр 186). Подбиелски је истакао да патролози морају у свом проучавању да користе методологију класичних студија и указао на релевантност подухвата Петера ван Делуна, Василија Маркесиниса и Брама Росена који раде на критичким едицијама Максимових мањих дела: његових посланица и кратких списа. Следећи ову методологију, Подбиелски термин личност код Максима метафорички повезује са способношћу лица да изрази оно што је скривено код људи. Потом тај појам посматра као синоним за лични карактер и за сваку особу коју можемо опазити, док по питању термина Лице Божије подразумева Божју манифестацију у знању (стр 214). Поента свега по Подбиелском јесте да наше активности проистичу из онога

што наш интелект намерава. Наше врлине потичу од божанских енергија које можемо промишљати и изразити у нашим активностима. То јесте унутрашња персонa која је личност Божија у врлинским људима. Они који живе без Божије благодати су личности природних закона који себе лишавају Царства Божијег.

Четврто поглавље започиње одличним чланком Николаја Лудовикоса у вези са аналошком екстазом код Максима Исповедника, Хајдегера и Лакана. На почетку самог рада Лудовикос указује да се у модерно доба трансцендентност доводи у питање, што указује на епоху секуларизације. Аналошка екстаза представља божански начин откривања Творца и позив творевини на њено укључивање што представља основу њихове могуће заједнице. Реч је о појави коју Ареопагит назива синергијом: „свака врста јерархијског поретка је уздигнута ка божанској синергији посредством овакве аналогije” (стр. 243). Лудовикос повезује аналошку екстазу са Хајдегеровом екстатичком трансценденцијом чиме је доводи у везу са привременим одсуством и деловањем бића у складу са тродимензионалном димензијом времена. Код Лакана је то неизбежна екстаза која конституише несвестан идентитет субјекта. Највеће достигнуће јесте то да ову екстазу сачињавају несвесне дијалектике две жеље садржане у субјекту и Другом. Субјекат жуди да стекне идентитет Другог, идентификујући своју жељу са жељом Другог. У овом смислу то није заиста Други кога волим, већ моја жеља за Другим. Теолошка вредност ове Лаканове тезе лежи у открићу трансцендентног карактера природне жеље, при чему имамо паралелу

са трансценденталним карактером природне воље код Максима. Максим закључује да је Бог створио свет зато што га је желео и отвара себе свету преко недостижне екстатичне љубави, дајући независан идентитет свом створеном лику. Заузврат добија идентитет од своје рационалне творевине преко човекове аналошке екстазе. Танев је указао на аспект човековог састваравања свог живота заједно са Богом пошто су логоси предтерминације и божански акти воље у садејству. Код Максима се наглашава да Бог познаје своја створења као акт своје воље. Кључни акценат је на достизању спасења преко задобијања врлина при чему се испуњава циљ стварања. То јесте синергија између Бога и човека. Димитрије Харпер указао је на наредни аспект Максимове мисли: достизање обожења преко упражњавања врлина. Овде се огледа сарадња између Бога и човека, божанске воље и промисла, човековог вољног хтења и слободне воље. Подобије Божије задобијамо уподобљавајући се божанском карактеру, остварујући се у што већем могућем степену у врлинама. Задобијање врлина Максим повезује са учествовањем у ехаристијској реалности у којој се открива оваплоћени Логос и објављује блиска веза између природне есхатологије и благодати, као и између закона благодати и природе. Циљ врлина јесте остваривање силе љубави што води ка испуњењу човечанске природе на комплетан и обједињен начин. Џустин Шон Којл указао је на везу између Максимове космологије, која се заснива на логици оваплоћења које има за циљ кретање из битија у добробитије, и Бонавентурине космологије. Ово имплицира нераздељивост

логоса од Бога Логоса који се оваплотио као Христово тело у историји да бисмо добили креативно умножавање логоса у заједници верних. По Бонавентури сва творевина налази своју парадигму у самодифузној размени добара унутар Свете Тројице што касније има одраза и у Божијем односу према свету, божанске уметности коју Бог Логос изражава и екстатичне љубави коју објављује на крсту. Због тога Којл закључује да су Максим и Бонавентура, усвојивши стварање света посредством Бога Логоса као креативног извора, финално остварење засновали на космичкој литургији. Владимир Цветковић изложио је Максимово сагледавање Свете Тројице која образује Божију једност. Једност Божија заснива се на једносушности где заједничка ипостасна својства служе као модел за једност створене природе у Божанском Логосу. Аналогија између ипостаси, природе и суштине Христове и Свете Тројице није само методолошко оруђе, већ и кључ за разумевање структуре реалности. Ова структура заснива се на јединству божанских и људских ипостаси које обезбеђују једност створене природе што налазимо у примерима односа између Бога Логоса и логоса и тројичних односа унутар Божанских лица. Напоследку је Георгије Стирис поредио Максимов приступ предочавању и имагинацији са Ал-Фарабијевим предочавањем, имагинацијом и откровењем. По Максиму сазнање долази од чула. Чулно знање је божански дар који омогућава људима да стекну знање о њиховом Творцу. Под утицајем платонизма, Максим сматра да продукт предодбе није истинско знање, већ истинско схватање бића. Ирационална чула омогућавају

души измишљене представе бића, пошто оне не поседују интегративну моћ. Једино рационално схватање може водити ка истини пошто повезује бића и објављује њихове односе. Имагинација по Максиму представља човеков потенцијал да оствари циљеве који премашују његове моћи. Ал-Фараби предоцбу смешта између чулне и рационалне способности. Предоцба разуму прибавља материјал преко чулне перцепције, док разумна способност обезбеђује материјал за имагинацију, коју може превести у видљиве и сензибилне представе. Откровење је јединство савршеног философског знања са аутентичним пророштвом. Стирис закључује да, премда Максим не сматра да су имагинација и пророштво потребни за успостављање истине, ипак је у својој мисли близак Ал-Фарабијевој дефиницији откровења.

Овај зборник радова вредан је покушај да се Максиму Исповеднику додели оправдано место у европској философији. Одређена слабост зборника лежи у чињеници да мало радова директно доводи

Максимуму мисао у везу са значајним европским философима, иако је то био циљ Балтазарове студије коју су приређивачи сматрали својом смерницом. Натали Депраз је Максимов апофатизам укратко поредила са феноменологијом Хусерла, Мариона као и са Јанарасом, премда је по нама томе требало посветити већи простор. Склирис је рецимо Марионову феноменологију поменуо у једној фусноти (стр. 20). Георги Капријев је могао да рефлексију есенцијалистичке мисли античке философије у Максимумом учењу упореди са схватањима Пола Тилиха. Уколико се овакав пројекат жели у потпуности да актуализује, он мора да оствари прикључак са савременом философском мишљу. Осим овога недостају радови какав је Шон Којлов који би Максима довели у везу са другим средњовековним западним теолозима. Но, зборник и поред наведених недостатака завређује пажњу и свакако показује релевантност Максимове мисли у савременом контексту.

Славиша Костић