

РЕЦЕНЗИЈЕ И ПРИКАЗИ

Петар Николић, *Литургијски живој и литургијска теологија у Карловачкој митрополији у XIX веку*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду – Институт за литургику и црквену уметност, 2023, 440 стр.

Црквена, научна и интелектуална јавност одавно је богатија за још једно изузетно научно дело. То је књига *Литургијски живој и литургијска теологија у Карловачкој митрополији у XIX веку*, аутора дугогодишњег сремскокарловачког гимназијског катихете протопрезвитера хаџи Петра Николића. Књига је Николићева докторска дисертација, настала као плод његовог вишегодишњег преданог, стрпљивог и пожртвованог научног истраживања, под менторством проф. др Владимира Вукашиновића.

Књигу је приредио и издао Православни богословски факултет Универзитета у Београду – Институт за литургику и црквену уметност, крајем 2023. године. Тематика је обрађена на 440 страна у одличној техничкој и естетској визури.

Одмах треба истакнути да, иако је књига пребогата плодовима ауторових научних истраживања, у њој не треба

очекивати изношење сувопарних научних чињеница и закључака. Стил и језик Николићевог писања је питак и леп, тако да се књига чита „у једном даху“.

Поред уводног слова уредника едиције и ментора проф. др Владимира Вукашиновића, затим ауторовог предговора и увода, као и, како то захтевају узуси писања научног рада, пописа извора и литературе и биографије аутора, књига садржи три велике целине у којима су обрађене теме рада. Сваки део садржи неколико поглавља. На крају сваког поглавља је закључак. Такође, на крају саме књиге налази се и закључак који произлази из целокупног дела.

Увод нас упознаје са ауторовим истраживањем, а онда и са историјатом Карловачке митрополије и њеним канонским положајем у општој Цркви Христовој, као и са положајем у Хабзбуршкој монархији, у којој је митрополија пребивала.

Делови студије су: *I. Бојослужбени живој Карловачке митрополије у XIX веку; II. Литургијске књије; III. Литургијска теологија у црквеним школама.*

Први део, *Бојослужбени живој Карловачке митрополије у XIX веку*, садржи три поглавља.

1. *Историјско-географски оквири бојослужбеној живојиа*. У више подналова

аутор се бави приказивањем оквира црквено-народног живота који су у XIX веку утицали на то да живот у Карловачкој митрополији буде такав какав је био. Такође, обрађене су духовне везе и односи Карловачке митрополије са осталим деловима Цркве у Срба (Београдском митрополијом, Црквом у Босни и Херцеговини, Боки Которској и Далмацији). Читајући ово поглавље упознајемо се са приликама, или боље рећи неприликама, које су Карловачка митрополија и српски народ имали у Аустријском царству (сужавање царских привилегија, непризнавање Срба као народа, недозвољавање формирања аутономне националне територије, строга државна контрола црквеног живота, забране изградње звоника и употребе звона итд.).

2. *Бојослуждени животи епископа, клира и лаика*. Ово поглавље доноси податке о борби епископата против сујеверја у народу, против неправилности у култу и мерама које су доношене ради побољшања стања (опомињање о неправилности клечања у недељне дане /*Геофан Живковић*/, одређивање катихизације деце недељом и празником сат времена пре Литургије /*Георгије Бранковић*/, захтевање да се престане са непредањском праксом исповедања током Литургије /*Лукијан Мушички*/ и др.). Читајући ово поглавље добијамо сазнање о појављивању првих захтева црквених интелектуалаца (лаика и презвитера) да се проповед на Литургији произноси на месту које је јој литургијским устројством припада – одмах након прочитаног одељка Јеванђеља; и да се верници током године исповедају и причешћују више од четири пута годишње. Такође, видимо и зачетке активности покрета побожних лаика тзв. богомољачког покрета.

3. *Бојословље литургијској времена и иростора*. У овом поглављу аутор се

бави проблематиком богослужбеног језика и појавом захтева да се говорни српски језик уведе као богослужбени језик. Такође, упознаје нас са првим преводима Светог Писма на српски језик (*Платон Атанацковић*, *Вук Караџић*, *Ђура Даничић* и др.). Упознајемо се и са првим преводима литургијских фрагмената у рукописима: Молитва Господња, Символ вере, мале јектеније, возгласи, молитве Анафоре, молитва пред Причешће, песма „Нека су пуна уста наша Твоје хвале, Господе“ и др. Обрађени су и проблеми у парохијама са мешаним српско-румунским становништвом у погледу употребе језика у богослужењу, као и проблеми са државним наметањем грегоријанског календара и празновањем римокатоличких празника.

Поседна је занимљивост то што се у овом поглављу упознајемо са тим да су у то време преведене 23 проповеди древних Отаца Цркве (*Јована Златоустог*, *Амвросија Медиоланског*, *Григорија Ниског*, *Јефрема Сиријца*, *Августина* и *Оригена*).

Када је о богослужењу реч, аутори списа XIX века позивају се на Јерусалимски, Студитски и Хиландарски типик, а баве се и питањима места проповеди на Литургији. Иако се најчешће проповедало пред крај Литургије, постоје захтеви да се проповеди проузносе на месту које је и намењено за проповед – након прочитаног одломка из Јеванђеља (на то се односи и наредба патријарха *Јосифа Рајачића* из 1855. године).

Ово поглавље нас информише и о развијености култа Срба светитеља (Светог Саве и кнеза Лазара).

У Карловачкој митрополији XIX век је век цветања штампаних проповеди и почетка производње и промета богослужбених предмета и икона. Такође, ово је и век великих страдања, рушења и

оштећења цркава и друге црквене имовине у аустријско-мађарским превиранима. О детаљима свега овога чита се у овом поглављу.

Други део, *Литургијске књије*, састављен је од два поглавља.

1. *Рукописне бојослужбене књије*. Иако преписивачку делатност повезујемо са ранијим епохама, углавном од времена пре изума штампарије, у овом поглављу књије од др Николића сазнајемо да је у Карловачкој митрополији и у XIX веку настављено са преписивањем књија, а да је узрок томе био хронични недостатак богослужбене литературе. Међу рукописним књијама тога времена налазе се тредници, служебници, архијерејски чиновници, јеванђелистари. Посебан куриозитет су два преписа служебника са поретком Јаковљеве литургије (манастири Хопово и Крушедол, 1830) и са Литургијом пређеосвећених Дарова (Равни Котари, Далмација).

2. *Штампарство и штампање бојослужбене књије*. Ово поглавље нас упознаје са комплетном проблематиком штампања богослужбених књија у Карловачкој митрополији XIX века. Срби, идући у корак са савременим догађањима, покушавају да недостатак богослужбених књија превазиђу отварањем штампарија. У тим стремљењима озбиљно су спутавани од власти Хабзбуршке монархије (јер „Рацима се не може дозволити да штампарију оснују где они хоће“). Поред свих сметњи, а оне се огледају углавном у томе да су се богослужбене књије могле штампати само у штампаријама у Бечу и Будиму, које су за тај рад добиле концесију од државе, Србима временом ипак успева да оснују Српску манастирску штампарију, а потом и многе приватне штампарије.

Штампани служебници XIX века углавном садрже поуку „Извјестије

учитељноје“, преузету из малоруске традиције. Такође садрже тропар Трећег часа, рубрику о (ђаконском) подизању Дарова приликом изговарања речи „Твоје од Твојих...“ и закрштавању антимина Даровима при спуштању, изговарање при Великом входу само речи „Све вас православне хришћане да помене Господ Бог у царству своје сада и увек и у векве векова“; а не садрже рубрику о показивању руком на Дарове приликом изговарања речи установљења. Неки од поменутих детаља подстицали су теологе Карловачке митрополије на богословско-литургијске расправе.

Трећи део, *Литургијска теологија у црквеним школама*, такође се састоји од два поглавља.

1. *Оснивање клирикалних училишта и њихов бојослужбени живот и рад*. Читајући ово поглавље упознајемо се са путевима и токовима оснивања богословских школа и израде планова за њихов рад, као и формирања литургије као засебне научне и наставне дисциплине (најраније помињање је 1808. године у богословском училишту у Задру), те израде програма за литургијско образовање полазника. С тим у вези је и израда и штампање литургијских уџбеника и приручника. Аутор нас упознаје и са литургијским животом у богословијама и закључује да у њима изостаје чешће причешћивање богослова мимо вишедневних постова. Такође, упознаје нас и са прописаним условима образованости које је морао имати кандидат за рукоположење.

2. *Рукописни и штампани литургијски приручници*. Проблематика недостатка богослужбених књија истоветна је и са проблематиком школских богословских књија. Стога, упознаје нас аутор, професори клирикалних школа често ученицима знање пренесе

диктирањем из својих скрипата. Приручници су обично у катихетској форми питања и одговора. Предавачи често посежу за превођењем руске литературе. Такође, као извори у симболичком тумачењу Литургије користе се Герман Цариградски, Симеон Солунски, Максим Исповедник и Никола Кавасила. Аутор помиње низ, више или мање значајних, списа разних аутора који су коришћени у настави литургије у клирикалним училиштима Карловачке митрополије XIX века.

У закључку целокупног рада, аутор др Петар Николић есејски сериозно, литерарно, течно и лако разумљиво рекапитулира све оно што је детаљно изложио у појединачним поглављима.

Резимирајући овај приказ можемо да истакнемо да се овом књигом и својим научно-истраживачким радом протопрезвитер др Петар Николић сврстао у ред изузетних познавалаца историје српског богослужења, посебно у времену славне Карловачке митрополије.

Ова књига је (односно требало би да буде), узгред буди речено, својеврсни уџбеник за оне богослове који су склони да олако (и неаргументовано) омаловажавају и потцењују црквени и богослужбени живот и поредак Карловачке митрополије. Такође, они који глорификују Аустроугарску монархију у њеном „цивилизацијском“ и „културном“ значају, овом књигом могли би да се науче и увере колико духовног и материјалног зла је дотична царевина приредила Србима у њој.

Приказом ове књиге покушали смо да заинтересујемо црквену и интелектуалну јавност да прочитају ово изузетно дело и упознају се са мноштвом детаљних информација о животу Карловачке митрополије, који је саставни део историје Српске Цркве.

Све у свему, монографија *Литургијски животи и литургијска теологија у Карловачкој митрополији у XIX веку* аутора протопрезвитера хаџи др Петра Николића дело је изузетно погодно и корисно за теологе, научне раднике и све чланове Цркве који желе да се упознају са овом тематиком.

ДАРКО Б. ЈЕЛИЋ

Трећа међународна научна конференција *Језик и религија*, Институт за српски језик САНУ, Београд, 26–28. септембар 2024. године

У оквиру Међународног комитета слависта (МКС), међу четрдесетак комисија, постоје и оне које изискују интердисциплинарност у виду сарадње филологије и теологије. Међу њима су у првом реду Библијска комисија, Комисија за црквенословенске речнике, те нешто касније основана Комисија за истраживање религијског стила код Словена, преименована касније у Комисију за језик религије. Области истраживања чланова Комисије за језик религије веома су широко, дијахроно и синхроно засноване, а кључна имена словенске теолингвистике учествују у њеном раду. Од пре три године, поред редовних годишњих заседања, Комисија за језик религије организује и међународну научну конференцију са веома обухватном темом *Језик и религија*. Трећа конференција у овом циклусу, под називом *Језик у религији / Религија у језику*, одржана је у Београду од 26. до 28. септембра 2024. године. Част да буде домаћин оваквог научног окупљања, и заједно са Комисијом за језик религије при МКС организује скуп, имао је Институт за српски језик САНУ.

У току тродневног рада 68 аутора представило је 62 реферата непосредним

присуством или у укључењу путем платформе Зум (Zoom). Поред излагача, конференцију је пратио и приличан број заинтересованих истраживача и уживо и на даљину. Учесници су били из шест словенских земаља: Србије, Републике Српске, Русије, Пољске, Чешке и Словачке. Осим филолога - слависта, англиста и класичара, проучавалаца језика и проучавалаца књижевности, на скупу су учествовали и теолози из два српска универзитетска центра - са православних богословских факултета у Београду и у Фочи, као и истраживачи у другим сродним хуманистичким дисциплинама, који су сви допринели тематском богатству програма и научној размени знања и искустава.

Конференција је започела свечаним отварањем у Институту за српски језик САНУ 26. септембра обраћањем др Вјеслава Пшичине (Wiesław Przymuszyna), председника Комисије за језик религије при МКС, проф. др Софије Милорадовић, директора Института за српски језик САНУ, и др Ружице Левушкине, председника Организационог одбора. На пленарној седници саопштена су три реферата: „Język kościoła katolickiego w odniesieniu do świata zwierząt“ коаутора Вјеслава Пшичине и Магдалене Јанкош (Magdalena Jankosz), синтетички и ретроспективни реферат Ксеније Кончаревић, утемељивача теолингвистике код нас, са симболичким насловом „Српска теолингвистика: осврт на пређени пут“, и „Произносительные нормы современной православной проповеди“ Олге Александровне Прохватилове (Ольга Александровна Прохватилова).

У првој секцији изложено је дванаест реферата, који су били углавном усмерени на језичке одлике раних и средњовековних богословских списа, на природу богослужбеног језика уопште, као

и на одређена питања класичне филологије. То су излагања „Српскословенски партиципи као средство духовног премљења“ Зорице Никитовић, „Термины для обозначения божественной сущности в средневековой христианской мистике (Псевдо-Дионисий Ареопагит и Майстер Экхарт)“ Наталије Генадјевне Николајеве (Наталия Геннадьевна Николаева), „Текстологијом до промене реченичне структуре (на грађи последње палеографске секције *Чајничкој јеванђеља*, XIV–XV век)“ Виктора Савића, „Слово о Светом Атанасију Александријском Григорија Богослова према Дечанском препису из 14. вијека“ Данијела Дојчиновића, „Представе о језику Светог писма у поетичким записима модерних српских писаца“ Оливере Радловић, „Катафатички и апофатички језик у православној традицији“ Здравка Пена, „Језик апокалиптике“ Владана Таталовића, „Питање богослужбеног језика и културна парадигма у српској теологији и култури XX века“ Дарка Ђога, „Богонадахнутост српског језика“ Љиљане Чолић, „Православно богословље и језик“ Зорана Ранковића и Драгана Карана, „Између традиције и иновације: грчки језик апостола Павла“ Милосава Вешовића и Ноела Путника, те „Лексема ANTA. Индикативне потврде код Хомера“ Јелене Фемић Касапис.

Друга секција била је посвећена теолингвистичким питањима везаним за теоријско-методолошке проблеме, али и за конкретне - сагледавање одређених појмова из религијске сфере у језичкој реализацији, стилистичке одлике текста појединих аутора, а доминирали су когнитивни и етнолингвистички приступи. Још дванаест истраживања представили су следећи аутори: Александар Казимирович Гадамски (Александр Казимирович Гадомский): „Решение

методологических проблем теолингвистики в трудах современных исследователей“, Татјана Викторовна Ицкович (Татьяна Викторовна Ицкович): „Религиозный функциональный стиль: проблемы понимания текстов разных жанров в современной православной коммуникации“, Биљана Марић: „Звоно и звонава у руској и српској православној култури (лексика и лексичка спојивост)“, Галина Петровна Гадомска (Галина Петровна Гадомская): „Эртоним Покров Пресвятой Богородицы в современной русско-польской лексикографии“, Стана Ристић и Ивана Лазић Коњик: „Аксиосфера концепта црква у асоцијативном пољу српског језика“, Владан Јовановић: „Лексичке јединице јеванђељске провенијенције у подтексту записа и есеја Исидоре Секулић“, Ана Јањушевић Оливери: „Антономазијско именованье Бога и Дјеве Марије у *Молићвама на језеру* Светога Николаја Жичкога“, Јоланта Шарлеј (Jolanta Szarlej): „Młodość i jej konceptualizacja w biblii hebrajskiej i wybranych polskich przekładach Pisma Świętego“, Митра Релић: „Религија у језику симбола и епитафа на српским гробљима Косова и Метохије некад и сад“, Марија Новак (Мария Новак): „Предисловие к читателю в славянских переводах *Церковных анналов* Барония XVII в.: структура и прагматика“, Неђо Јошић: „Српски језик и српски свијет у Босни током турске владавине: запажања и схватања Иве Андрића“ и Малгожата Видел-Игнашчак (Małgorzata Widel-Ignaszczak): „Вербальные экспоненты религиозного опыта – терминологические проблемы (на материале современного польского и русского языков)“.

Трећа секција донела је још шест нових саопштења филолошког и традиционалног усмерења, и то Јозефа Бартона (Josef Bartoň) „České 'parafrázované

překlady Nového zákona: strategie, technika, jazyk“, Иване Безрукове „О двама српскословенским преписима *Житија Свѣтїої Бенедикїи Нурсијскої* у светлу синонима“, Милесе Стефановић Бановић „Нешто о богослужбеним текстовима и библијским цитатима у преводу и преради Гаврила Стефановића Венцловића“, Биљане Савић „Темпорални приједлози у житијима краљице Јелене и краља Милутина архиепископа Данила Пећког (према препису Даниловог зборника у Архиву САНУ, 1553. год.)“, Анете Залазињске (Aneta Załazińska) „Pragmalingwistyczne aspekty współczesnych mów funeralnych wygłaszanych podczas świeckich ceremonii pogrzebowych“ и Јелене Владимировне Федјукине (Елена Владимировна Федюкина) „Религиозно-филозофская лексика: терминологический и переводческий аспекты“.

Другог дана конференције, 27. септембра, у четвртој секцији, представљено је још седамнаест реферата. Секција је започела рефератом Ане Петрикове (Anna Petříková), под насловом „Особенности концептов «вино» и «хлеб» в русской и словацкой языковых картинах мира (на основе ассоциативного эксперимента“, а у наставку су изложени реферати учесника из Пољске: „Dyskurs nabożeństwa drogi krzyżowej w polsce wobec epidemii“ Агњешке Сјерачке-Мрук (Agnieszka Sieradzka-Mruk), „Liturgia jako przekaz multimodalny – prolegomena badawcze“ Беате Драбик (Beata Drabik) и „Konteksty religijne i duchowy aspekt trójpracy w przykłdzie wybranej twórczości Sługi Bożej Jadwigi Zamoyskiej“ и Катажине Загорске (Katarzyna Zagórska). Уследили су реферати везани за речничку обраду богословских термина и друге лексике из сфере религије у српском језику: „Православни катихизис и попуњавање богословског термилошког фонда у

Речнику САНУ“ Марине Спасојевић, „Фразеолошко-паремиолошке јединице с компонентом *крси* у српском језику“ Наташе Вуловић Емонтс, „Начини квалификације славенизама и славено-србизама из сфере религије у Речнику САНУ“ Ане Мацановић и „Застарела религијска лексика у описним речницима српског језика“ Иване Маринковић Мандић. Изложени су даље реферати Елене Васильевне Петрухине (Елена Васильевна Петрухина) „Сакралный смысл отглагольных церковнославянизмов в религиозном дискурсе (на фоне общего дискурса) современного русского языка“, Ирине Владимировне Бугајеве (Ирина Владимировна Бугаева) „Семантический анализ религиозной лексики“, Срђана Петровића „Функционални приступ културно маркираној лексици из сфере православне духовности у руском и српском језику“, Марије Опачић и Јелене Недић „Агентивност у пасивним конструкцијама сакралних жанрова (на материјалу српског и руског језика)“, Иване Кнежевић „Неке морфолошке карактеристике именица у научној теолошкој прози“, Ружице Левушкине „Антонимија на материјалу лексичких јединица које означавају хришћанске врлине и грехе/страсти“, Драгане Цвијовић „Категорија збирности у црквеном дискурсу“, Мирјане Гочанин „Семантичко-синтаксичке карактеристике појединих глагола у језику Светог Јустина Ћелијског (на примерима из његових беседа)“ и Данијеле Радоњић „Називи јела из религијске и народне обредне праксе у српском књижевном језику“.

У поподневном термину одржано је заседање чланова Комисије за језик религије при МКС.

И завршни дан конференције, 28. септембар, у тока преподнева био је радни и резервисан за пету секцију.

Представљено је дванаест реферата: „Два персонификована приповедна гласа у трагању за Богом (кратка проза Оца Јустина и монахиње Стефана)“ коаутора Сунчице Денић и Сене Михаиловић, „Логос и словесност у мисли епископа будимског Данила и Жарка Видовића“ Владимира Димитријевића, „Празнични жанр у уметничком поимању Ф. М. Достојевског“ Слађане Алексић, „Ценностни потенцијал жанра протокола в религиозном стилу“ Ди Ло, „Стилске одлике богослужбеног текста у житијима архиепископа Данила Другог“ Александре Костић Тмушић, „Апстрактни појмовник и видови термиолошке творбе у преводу *Ареопагитика* старца Исаије“ Јелене Капустине, „О пореклу израза *бласфемија*“ Маје Калезић, „Имена из религијске сфере у у збирци приповедака *Сџари дани* Борисава Станковића“ Милице Божић Синчук, „Slovenský preklad knihy *Genezis* z perspektivy subjektu videnia“ Катарине Дудове (Katarína Dudová), „Религиозност дечијег фолклора“ Кристине Митић, „Тута и љубав – на материјалу есеја *Срна у изгубљеном рају* Преподобног Јустина Ћелијског и његовог превода на руски језик“ Драгане Керкез и „Wartości utrwalone w językowym obrazie świata przedstawicieli katolickiego ruchu charyzmatycznego“ Вероники Јажембак (Weronika Jarzębak).

После свечаног затварања конференције, на коме су се учесницима обратили председник Комисије за језик религије и директор Института за српски језик САНУ, организатори су своје госте повели у манастир Раковицу, а претходна два дана страни слависти посетили су Музеј Српске Православне Цркве и Спомен-Храм Светог Саве. Ове посете биле су уприличене са благословом Његове светости патријарха српског господина Порфирија.

Сасвим је оправдано на овом месту поменути и чланове Организационог одбора, који су се о реализацији тродневног скупа, свако на свој начин, старали месецима уназад: др Вјеслав Пшичина, председник Комисије (Краков), др Софија Милорадовић, директор Института за српски језик САНУ (Београд), др Малгожата Видел-Игнашчак (Małgorzata Wideł-Ignaszczak, Лублин), секретар Комисије, др Ирина Владимировна Бугајева (Москва), др Татјана Викторовна Ицкович (Јекатеринбург), др Јозеф Бартон (Праг), Ана Петрикова (Прешов), др Зорица Никитовић (Бања Лука), др Ружица Левушкина, председник Организационог одбора (Београд), др Наташа Вуловић Емонтс (Београд), др Владан Јовановић (Београд), др Владан Таталовић (Београд), др Марина Спасојевић (Београд), др Срђан Петровић (Београд), др Мирјана Гочанин (Београд). Секретари Организационог одбора били су др Срђан Петровић и др Драгана Цвијовић, а технички секретари др Анета Спасојевић, мср Бојана Тодић Санковић и мср Марина Баги из Института за српски језик САНУ. Важно је истаћи да се овај скуп у Београду одржао и захваљујући томе што су чланови Комисије за језик религије др Ружица Левушкина и др Наташа Вуловић Емонтс, виши научни сарадници Института за српски језик САНУ.

Не само по бројности учесника него и по броју земаља и универзитетских и научних центара из којих они долазе, ова конференција показује да је тема односа језика и религије веома актуелна и код филолога и код теолога, али и представника других хуманистичких дисциплина. Учешће су узела најпризнатија имена теолингвистике у словенском свету, попут Бугајове, Гадомског, Прохватилове и других. Своја истраживања

представили су и домаћи теолингвисти, наставници језика на Православном богословском факултету, али и они истраживачи који по својим примарним интересовањима нису теолингвисти, али уочавају различите феномене везане за однос језика и религије из угла своје дисциплине и покушавају да их осветле. Однос језика и религије посматран је синхронијски и дијахронијски, у рукописном наслеђу и у различитим видовима реализације савременог језика, теоријски и емпиријски, на примеру једног језика и контрастивно, на примеру стила оригинала и превода, уз примену различитих теоријско-методолошких приступа итд. Неке су теме отворене, неке разрешене, а неке редиговане, у сваком случају, оне су умногоме обогатиле српску научну средину, и лингвистичку и теолошку, и предвиђају садржајан и инспиративан зборник радова.

МАРИНА СПАСОЈЕВИЋ

Selected Essays volume one. Studies in Patristics Andrew Louth. Edited by Lewis Ayres and John Behr. Oxford University Press, 2023, pp. 420; Selected Essays volume two. Studies in Patristics Andrew Louth. Edited by Lewis Ayres and John Behr. Oxford University Press, 2023, pp. 484.

Ендрју Лаут (Andrew Louth) спада у ред најутицајнијих православних патролога на Западу. Могли бисмо поменути неколико његових утицајних књига којима је стекао међународну академску репутацију: *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys* (Clarendon Press, 1983) – српски превод *Извори хришћанској мистичној њредања. Од Платона до Псеудо-Дионисија Ареопагита* (са енглеског

превели Маријана и Срећко Петровић, Издавачка установа Мартирија. Епархија горњокарловачка, Београд-Карловац, 2009), *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology* (Oxford Early Christian Studies, 2005) – српски превод: *Свети Јован Дамаскин – њрадиција и орииналности у византијској теологији* (превела Ирина Радосављевић, Издавачка установа Мартирија. Епархија горњокарловачка, Београд-Карловац, 2010), *Discerning the Mystery. An Essay of the Nature of Theology* (Clarendon Paperbacks, 1983), *Denys the Areopagite* (Continuum, London, New York, 2001) – српски превод: *Дионисије Ареопаџити* (превео Глигорије Марковић, Отачник 2009), *Greek East and Latin West: The Church AD 681-1071* (The Church in History Series, volume III, St Vladimir's Seminary Press, 2007), *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present* (Intervarsity Press, 2015), био је уредник четвртог издања *The Oxford Dictionary of Christian Church* из 2022. године итд. Но, поред дугогодишње улоге директора Међународне патристичке конференције у Оксфорду, као и, понајпре, дугогодишњег академског рада као професора православне теологије у Дараму (Durham) – Велика Британија, био је ментор докторских радова таквих теолога попут: Димитрија Бартрелоса (Demetrios Bathrellos), Дору Косташа (Doru Costache), Јустина Михока (Justin Mihoc), који су се, заједно са главним приређивачима Луисом Ајресом (Lewis Ayres) и Џоном Бером (John Behr), на неки начин одужили свом професору тако што су сачињавали тим који је, у два тома, саставио изабране есеје који представљају битан сегмент теолошког доприноса Ендрјуа Лаута, који садрже његово третирање теологије као академске дисциплине, еклисиологије,

мистицизма, литургије, догматике, као и патристичке херменеутике.

Први том се састоји од тридесет и седам есеја. Могли бисмо их поделити на неколико делова: Природа теологије (стр. 1-76); Кључне теме православног мистицизма (стр. 76-154); Догматске и литургијске теме (стр. 155-382) и, напоследку, Упоредни мистицизам (стр. 382-409).

На почетку Лаут указује на преклапање доктрина хришћанског богословља са онима у платонизму, насупрот популарне тезе о хришћанском платонизму коју је оспорио Марк Едвардс (Mark Edwards) (стр. 11). Тако налазимо да хришћанство и платонизам подједнако верују у постојање божанства (Бог или богови) и Божанско провиђење или *πρόνοια*, по којој се богови старају о универзуму, док су људи одговорни за своја дела, због чега ће бити награђени или кажњени у будућем животу. Другим речима, хришћанство и платонизам су подржавали веровање по коме је провиђење битно, али не превазилази људску слободну вољу (премда Лаут напомиње да се првобитно указивало на људску *αὐτεξουσία* – одговорност, док је слободна воља познија хришћанска терминологија – стр. 11). Наредни чланак се бави питањем термина *ἰδιος*, који у први мах означава присност и неразделивост унутартројичних односа између Оца, Сина и Светога Духа, али и оштру разлику између Божије природе и створеног света (стр. 21). Међутим, Свети Атанасије Велики проширује термин *ἰδιος* на однос између природа у Христу: или однос човечанске Христове природе према Логосу. Другим речима, ово се примењује на блиско јединство између Бога и човека (стр. 22). Потом следи оглед из еклисиологије, тј. Јевсевијев и Игнатијев модел еклисиологије – свакако се овде мисли да

Јевсевијева еклисиологија представља симбиозу империје и Цркве тиме што је цару дато да влада над насељивим светом и успоставља мир, док се, заузврат, Црква моли за цара и да победи непријатеље у успостављању мира. Сада имамо епископе који поседују град и регион који им потпадају, док епископи значајних метропола обухватају и епископе којим председавају, што чини следећу паралелу: цар, империја и Црква, да бисмо напослетку потпадањем православних народа под отоманску власт имали јачање Цркве и националног идентитета. Игнатијева еклисиологија фокусира се на локалну Цркву која представља пуну католичанску цркву, на царско свештенство свих верника, а посебно када се артикулише на евхаристијском сабрању целе заједнице окупљене око епископа, наспрот Јевсевијевог модела, по коме је локална Црква део универзалне Цркве (стр. 32). У истраживању ова два начела еклисиологије Лаут је покушао да укаже да је сада више акценат ка живљењу морала унутар света који све више одриче хришћанске норме живљења. Није чудо што се наредни есеј надовезује на претходни и описује идеал хришћанства у IV веку. Ту се мисли на оно са чиме се Свети Василије Велики суочавао: египатско монаштво и недефинисани урбани аскетски живот девица и удовица који је био налик породичном окружењу (стр. 42). Можда и нека већа ангажованост и обнова Цркве управо лежи ка већем пролонгирању заједништва – једне шире породице у којој треба вредновати социјалне, етичке и културолошке вредности! Кулминација овог дела књиге долази преко есеја „Формирање традиције: Свети Максим Исповедник и Свети Григорије Богослов“ (стр. 52-62) и „Свети Григорије Богослов и византијско богословље“ (стр. 63-75). У првом раду

о компарацији теологија Светог Григорија Богослова и Светог Максима се превасходно указује на Максимову богословску одбрану Светог Григорија Богослова од присвајања оригениста: својеврсној преегзистенцији људске душе супротставља развој Божијих логоса у творевини. Потом издваја Григоријев реторски етос, који пројављује у својим теолошким беседама, уздизање ума и срца да би се прославила једносушна и савечна Света Тројица Никејске вере. Јединство Бога и једнакост божанских личности није само предмет логике већ предмет прослављања и дивљења, а посебно када је реч о кретању унутар божанства – по Григорију, реч је о вечном кретању, које превазилази свако људско искуство, док се по Светом Максиму говори о кретању унутар ума који контемптира о Богу (стр. 56-60). Други чланак о својеврсном тринитарном доприносу Светог Григорија Богослова настоји указати на божанско начело Оца бивајући узрок αἴτιος Сину, чиме Отац означава божанску природу или активност бивајући већи и од Христове човечанске природе τὸ πρόβλημα, посебно у узроковању оваплоћења, а не у исто време и од ὁ Λόγος (стр. 69-70), као и на утицај Григоријевих проповеди на формирање византијских богослужбених химни (стр. 73-75).

Други део овог тома бави се тематиком православног мистицизма и започиње описивањем непрестаног духовног прогреса код Светог Григорија Ниског, чиме се заснива хришћанска метафизика; душа непрестано стреми ка ἐλεκτείνόμενος, ка ономе што треба да се објави, ка константном напредовању у даљој спознаји Бога. У овоме видимо фундаменталну разлику између створених бића и нествореног Тројичног Бога, који је изван бића, у

овоме следећи платонску поделу између духовног или интелектуалног и материјалног и чулног (стр. 78). Почетак нашег духовног прогреса подразумева почетак вере, крштење, учествовање у смрти и васкрсењу Христовом и крштење и као такво је Тајна покајања. Даљи духовни прогрес подразумева стицање врлина – што смо ближи Богу, више нас врлине формирају, тако да потреба за покајањем постаје конзистентнија (стр. 81). Потом имамо обраду духовног утицаја Свете Макрине на Светог Василија Великог и Светог Григорија Ниског, и то првенствено у области аскетике и синтезе хришћанства и класичне хеленске мисли (стр. 83-96), да бисмо потом наишли на два рада о Евагрију Понтијском – о ноетичкој молитви (стр. 97-107) и о третирању беса (стр. 108-114). Радови су засновани на Евагријевом нагласку на јединству духовности и теологије, при чему у овом случају теологија бива софистицирани центар идеја (знање о Богу и божанском домостроју) које треба да буду материјал за медитацију или контемплацију (стр. 100). У овом случају молитву сагледава на следећи начин: Евагрије молитву повезује са активношћу интелекта (*noûs*), због чега молитва није конверзација са Богом већ конверзација интелекта са Богом, те даје везу између интелекта са Богом: непрекинута молитва је највећа интелектуална активност интелекта; молитва је успон интелекта ка Богу; молитва је активност која помаже достојанству интелекта; другим речима, ово је најбоља непомућена активност и коришћење интелекта. Молитва је у овом смислу суштинска активност интелекта, а она се постиже уколико је интелект окренут ка Богу. Највећи проблем лежи у растројености. Међутим, уколико интелект достигне бестрасно спокојство, тада

он остварује природно стање молитве (стр. 103). Молитва нам помаже да уђемо у свет где је интелект ангажован у спознаји бића, посебно у вези са превазилажењем нечега што управља нама, а не нешто чиме можемо управљати и што можемо контролисати. У ствари, то је стање у коме молитва превазилази презаузетост менталне активности (стр. 106). Други чланак се концентрише на најопаснију страст која по Евагрију може задесити монаха – а то је бес. Оно што је битно јесте да монах избегне бес, што подразумева да развије следеће врлине: љубав, љубазност, чување језика, стражење ума или срца, стрпљеност, слободу од озлојеђености, опроштај (стр. 114). Потом следе два есеја која се тичу Августиновог третирања језика и у њима се изводи разлика између *res per signa discuntur* (ствари научених) и *signa* (знакова). У виду знакова подразумева се разлика између природних ствари (*signa naturalia*) и датих знакова (*signa data*) (стр. 115-122). Сагледава се Августинова интерпретација Преображења Господњег (стр. 123-130) и Августинова тријадологија, повезујући је у исто време са догмом о љубави са тријадологијом Кападокијаца (стр. 130-144). На почетку Лаут сматра да заповест о љубави обједињује божанске и људске области, Али у двострукој заповести о љубави не налазимо две различите већ обједињавајућу силе љубави (стр. 134). Управо је тај покрет љубави од Бога Оца ка Сину покрет манифестације непорочног. Опет православни Оци сматрају за сходним повезивање теологије са икономијом, због чега нема места за обједињавајућу љубав какву видимо код Августина, док, с друге стране, Лаут управо закључује да ипак оно што конституише Свету Тројицу као заједницу личности у љубави, чиме се ствара

својеврсна спона између теологије и икономије (стр. 143).

Следи потом кулминација Лаутових есеја и његовог бављења Дионисијем Ареопагитом, Светим Максимом Исповедником и Светим Јованом Дамаскином, а тиче се догматских и литургијских тема. Засигурно је један од водећих чланака „Паганска теургија и хришћански сакраментализам код Дионисија Ареопагита“ (стр. 155-161). По Лауту, Јамвлихове *De Mysteriis* означавају божанску активност и жртве, дивинацију, молитве, при чему човек може осетити божанску моћ (стр. 156). Међутим, код Дионисија Ареопагита реч теургија се не односи на религијске обреде већ на божанску активност или божанско дело или активност и више се односи на божанску активност оваплоћеног Христа. Због тога бисмо могли говорити да теургија, Дионисијевим речником, евоцира историјска божанска дејства које празнујемо у Божанској Литургији (стр. 158). Потом читамо есеј „Виђење невидљивог код Дионисија Ареопагита“ (стр. 162-170). Овај текст је посвећен иконопоштовању код Дионисија Ареопагита и у први мах повезује теологију и естетику. Истиче да визуелни симболизам има сврху да нас узведе ка Богу, али наша афирмација увек потребује појашњење и побожни учинак да би потом довело до потпуне контемплације Бога (стр. 167). Истраживање Светог Максима започиње чланком који се бави рецепцијом Дионисија Ареопагита до Светог Максима Исповедника (стр. 171-181). Понајпре, пошто је Дионисије Ареопагита био доста навођен од стране монофизита, Лаут се позива на Пола Рорема (Paul Rorem) и Џона Ламороа (John Lamoreaux) и на њихове студије о Јовану Скитополском, који помиње Христову богочовечанску активност, и то када

описује Христово исцељења (божанска активност) посредством додира (људска активност) (стр. 173). Засигурно ћемо наћи паралеле са литургијском праксом сиријског Истока које нам показују колико је Дионисије укореењен у живот Цркве, а поготово његовим наглашавањем универзалног значаја подвижничтва. У наредном чланку говори се о утицају Дионисија Ареопагита на Светог Максима Исповедника (стр. 182-197), а тај утицај се у први мах огледа у креативном унапређењу апофатичког и катафатичког богословља Светог Максима Исповедника (стр. 189). Такође, Максимово дело *Μυστήρια* је на неки начин додатак Дионисијеве *Црквене јерархије*. Док се Дионисијево тумачење Божанствене Литургије заснива на покрету, покрету јерарха из олтара око Цркве и опет повратка до олтара, симболишући на тај начин циркуларни покрет, који се заснива на неоплатонском језику мировања, процесције и повратка, који оцртава целу реалност, Максим проширује Дионисијеву мистагогију са далеко богатијим симболизмом црквеног простора. По Максиму, Црква симболише Бога, тако да ћемо наћи симболизам црквене грађевине и њене поделе на олтар и брод, који представља видљиви и невидљиви космос, а сагледавајући људску форму, представља душу и тело. Последње поглавље чланка указује на паралелизам између Старог и Новог Завета, између буквалног и симболичког тумачења, између човека и космоса (стр. 190). Напослетку, Максимова доктрина о логосима бића долази, по Лауту, од Дионисијевог дела *О божанским именима* (стр. 191). Последњи чланак о Дионисију Ареопагиту баца акценат на апофатичку теологију, која није само коректив афирмацији Божанског Откровења, већ је она доживљена на Божанској Литургији,

преко које учествујемо у Тајни Христовој, која је објављена изнад нашег знања (стр. 210). Затим долазе чланке који преиспитују актуелност теологије Светог Максима Исповедника: понајпре се испитује важност и теолошка инспирација Максимове мисли по западне богослове и ту се у првом реду мисли на Ханса Урса фон Балтазара (Hans Urs von Balthasar), који је наглашавао да Максим има такав философско-теолошки значај да повезује Исток и Запад и да остварује једну традицију која се опет осавремењује са Достојевским (вероватно што је уточиште за своје богословље нашао у Римској Цркви!), док дом Поликарп Шервуд сматра да он представља католичанску, екуменску традицију пре Раскола, да би се од 1907. од Штраубингера (Straubinger), посебно доминиканских богослова, а понајпре Хуана Мигуела Гаригуеса (Juan Miguel Garrigues), тежило ка проналажењу паралела између Светог Максима Исповедника и Томе Аквинског (стр. 211-212). Даље излажући Максимов рад, Лаут износи да моћна Максимова теолошка синтеза делом лежи у афирмисању истине у дијалогу са својим неистомишљеницима и прилагођавању у обазривој формулацији (стр. 221). Потом издваја значајан богословски допринос Светог Максима у тумачењу Преображења Господњег, које представља Божију коначну манифестацију, док гора Преображења представља духовни живот. Поред нечега што већ налазимо код Светог Григорија Ниског – успон душе ка Богу код Мојсија на Синају, сличан приступ налазимо у узлажењу Христа са апостолима, премда апофатичко и катафатичко богословље се пројављује у богословском преиспитивању сијања личности Христове, док светле Христове хаљине представљају божанске речи Светог Писма, Христово

пак тело представља суштинске врлине, док апостоли Петар, Јаков и Јован представљају три врлине: веру, наду и љубав. На тај начин Максим покушава да обухвати три аспекта у својој теолошкој егзегези: духовни смисао, који Преображење третира као потпуни могући сусрет са Богом, теолошки смисао, који покушава на основу васељенских сабора протумачити светлост преобразене Христове личности, и философски смисао, који покушава да се, на основу примене апофатичке и катафатичке теологије, фокусира на личност оваплоћеног Логоса (стр. 236). У наставку следе два чланка о еклисиологији и литургији: Црква је заснована на исповедању Христа какво смо примили од Христа, апостола и црквених отаца (стр. 256). Таква еклисиологија је заснована на евхаристијској заједници заснованој на истини. Црква је реалност у којој есхатолошко улази у историју и таква реалност има специфичну историјску форму. Есхатолошко разумевање Божанствене Литургије је у потпуности повезано са догађајима поменутих у анамнези – славног Другог доласка. Овде налазимо и дубоку повезаност између Цркве и космоса (разумевајући као повезивање материјалне и духовне области и обједињавања неба и земље), унутрашњег живота људске личности... Значај Цркве има космичке димензије, али значај продира у срце сваког појединачног хришћанина у његовом/њеном ходочашћу ка Богу, при чему је Црква, попут Библије, место где је Господ објавио себе, само у овом случају не у смислу информација већ партиципације у Богу путем активности и енергија (стр. 241). Напоследку, чланак о Светом Максиму и етици врлине говори о имплементацији етике врлине за светоотачку етику: оваплоћена врлина је, у ствари, обожење у пракси. Подвиж-

ништво има за циљ да побуди врлине пошто су врлине у човековој природи (стр. 260-270). Потом имамо два чланка посвећена мистагошком тумачењу молитве Оче наш - по Максиму, циљ је теологија којом постајемо деца Божија, налик анђелима, учествовање у вечном животу, обнова људске природе посредством аскетског подвига, уништење тираније која долази од злога. Најбитније јесте што су темељи вере попут нашег освећења кроз веру у Свету Тројицу и очишћења кроз Духа Светога, као и социјалног аспекта преко опроштаја, дати посредством молитве (стр. 303-304). Следећи текст је прегледни Лаутов чланак о логосу и тропусу код Максима: код првог термина ради се о творевини, док други термин наводи на домострој, што се повезује са Божијим планом о створеном свету оваплоћењем (стр. 309). Наредни чланак третира Божије провиђење - *πρόνοια* код Светог Максима. Овим Максим следи једну традицију која почиње од Оригена, према Евагрију Понтијском, и следи увелико Немесија Емесијског - у ствари, ово је један проблем који налазимо у античкој философији: док је платонизам указивао на Божије провиђење, стоицизам је, рецимо, имао учење о судбини, гледајући на човека као на лутку без слободне воље, а епикурејци су порицали божанско провиђење. Максим преко логоса твари указује да све у космосу дугује своју егзистенцију значењу логоса, који постоји у Божијем уму и изражава своју интенцију према целој твари и створеном поретку као таквом. Провиђење је старање Бога према свим стварима какве јесу и провиђење је воља Божија посредством кога све прима прикладно управљање. Тако се Божија сила испољава у космосу, али је, када је посреди појединац, усмерена на судбину сваког појединца. Улога Божијег

провиђења и суда је онтолошке природе: провиђење одржава универзум у сагласности са логосима бића, који су конституисани преко њих, док суд омогућава разлику и одличје између космичких бића, унапред спречавајући конфузију међу њима (стр. 318). Наредни чланак о Премудрости Божијој осликава аспекте Божијег Логоса - Премудрости и логоса бића, а посебно указује да Црква означава све Божије активности, нарочито, посредством психолошке и духовне димензије, коју налазимо у симболичкој интерпретације олтара и брода цркве: активна особина душе је усмерена ка потрази за Добрим и креће се преко тренирања разума, што води ка моралној мудрости, пракси која води врлини и вери која води ка Богу. Контемплативне могућности воде ка паралели: од интелекта, који трага за мудрошћу, која води ка контемплацији, достизању знања и Истине (стр. 328). Међутим, у овоме Лаут не појашњава у каквој је повезаности Булгаково учење о Софији са Максимовим учење о Богу Логосу и логосима твари! Напослетку, Лаутово третирање Максимовог теолошког опуса завршава се појашњавањем термина икона и подобје Божије у човеку: икона и логос бића су аспекти људске природе, док се подобје тиче нашег живљења, нашег живота, који формирамо посредством нашег избора, пута - *tropos*, а који се формира током нашег живота (стр. 337). Следи потом неколико чланака о богословљу Светог Јована Дамаскина. У првом чланку о Дамаскину Лаут покушава да укаже на јединственост Светог Духа, у коме наводи да исходи од Оца, али да се манифестује и даје преко Сина и, напослетку, да је једносуштан Оцу и Сину, нешто што је имплицитно исказано у Никео-Цариградском Символу вере (стр. 344). Наредни чланак се тиче

Богородице као неопходне веза између Бога и људи; оно на чему Дамаскин за-снова своје ставове јесте Јаковљево Протојеванђеље из II века, које се махом литургијски користило у Византији: оно говори о Богородичином зачећу и рођењу, увођењу у Храм, заручењу за Јосифа и другом. У први мах су прибавили нешто што можемо окарактерисати као јеврејске модусе егзегезе – агада и халах; наративни предлогак – агада можемо наћи у јеванђељским извештајима Исусовог детињства код Матеја и Луке, док је етичка халаха омогућила догматске дефиниције које су усвојене на саборима. Гледајући са устаљене догматске позиције васељенских сабора, Христос је посредник између Бога и људи, пошто је преко Христа Бог преузео људску природу и људски живот; али без Богородичиног пристанка на благу вест архангела Гаврила – Бог не би био у могућности да пригрли људско обличје (стр. 354). Наредни чланак је о доктрини Евхаристије у иконокластичкој контроверзи – иконокласти су сматрали да су хлеб и вино симболи Тела и Крви Христове присутни у Евхаристији, док је, с друге стране, аргумент иконопоштовалаца, по коме је икона света пошто осликава свете људе и свете догађаје, био проблем за царску власт јер обезбеђује неконтролисани приступ светоме. Православни одговор је био да је Евхаристија истинско присуство Христово под типом хлеба и вина и Евхаристија је истинска једносушна слика или икона Христова (стр. 364). Импресиван је текст о Светом Фотију као теологу, где се говори не само о његовом енциклопедијском образовању, које налазимо у његовим делима *Библиошка* и *Амфилохија*, која сачињавају нешто што би се могло назвати лаичка теологија, и то због тога што је она пре различита од монашког богословља,

иако је он био посвећен за патријарха. Пре би се рекло да је лаичка теологија рефлексивна и традиционална, отворена за изворе теолошке традиције, било да је у питању Библија, светоотачки списи или литургијски текстови (стр. 370). Тако је Фотије пригрлио антиохијску школу егзегезе Библије да би могао да се бави тешким одељцима, попут Пето-књижја, премда није у исто време одбацио александријску егзегезу, док не прави већу разлику између догматске теологије и библијске теологије, али му не мања ни апофатичка природа теологије, какву можемо наћи у темељима византијске теологије Дионисија Ареопита и Светог Максима Исповедника. Завршни чланак овог тома настоји да пореди исихазам са кабалом (стр. 382–409): Лаут је покушао да упореди два мистична покрета, али не и да поређењем и подвлачењем њихових разлика доведе до универзалног религијског искуства. Прва премиса је да су оба правца мање-више савремена: зохар се јавља крајем XIII века и последица је развоја и кристализације која је трајала више од сто година. Никифор Исихаста дела у том периоду, премда водећи представници исихазма, попут Светог Григорија Синаита, Светог Григорија Паламе и Светог Николе Кавасиле, припадају XIV веку. Друга премиса је да су обе мистичне традиције изграђене на ранијим традицијама: кабала на ранијој рабинској традицији и меркава мистицизму, док је исихазам настао на основу великих Отаца Цркве: Светог Василија Великог, Светог Јована Златоустог, Светог Григорија Богослова, Дионисија Ареопита, Светог Максима Исповедника, Светог Максима Исповедника и Светог Јована Дамаскина... Оба правца су оригинална, премда њихови корени датирају знатно раније. Лаут у покушају историјског

сегмента покушава невешто да да неки историјски увид повезаности, за коју нема значајну подлогу, осим можда критике да је исихазам врста месалијанства, из чега извлачи да је богомилство утицало на катарене и у некој мери на кабалу – цитирајући Гершома Шолема (Gershom Scholem), али опет подвлачећи да нема неке битне историјске доказе, нити да се неке сличности између исихазма и кабале не могу појаснити утицајем, већ се морају појаснити другачијом дескрипцијом (стр. 383). Компарација између кабале и исихазма се састоји у пролонгирању мистичног концепта спознаје Божанства: у зохару достизање мистерије Божанства је омогућено посредством свете душе одсечене од светог извора и није идентична са рационалним интелектом. Он се назива светим интелектом или истинским интелектом и не опажа се логички већ посредством интелектуалним или визионарски докучивањем док је у стању контемплације. Исихазам, с друге стране, представља покрет који се појавио у Светој Гори. Исихаста је монах који трага за миром у срцу да му омогући практиковање унутрашње молитве. Понављање Исусове молитве и коришћење физичке технике путем ритмичког понављања ове молитве уз помоћ регуларног дисања омогућује се директан доживљај Бога посредством виђења Нестворене Светлости. Нестворена Светлост, коју исихасти теже да виде, јесте Божија енергија пошто Бог комуницира посредством енергија. По Лауту, то је начин *сйознаје* срца, након чега интелект постаје потпуно просвећен, слободан од слика и дискурзивног мишљења. Пре би се рекло да је то стање једноставности целовитог стања људске особе. Исихазам ову молитву не види као интелектуални процес, међутим, интелект у овом стању

несазнајности обједињује целу људску личност, тело и душу, поновним откривањем места срца (стр. 387). Напоследку, Лаут изводи следећи закључак: кабала види свети интелект као неку врсту божанске еманације, одсечене од божанског извора, док исихазам тежи наћи срце као превазилажење фрагментације људског стања, душе, која није настала еманацијом, већ је створена ни из чега. Оба блажена стања не могу се остварити без подвижништва: када је реч о исихазму, потребна је божанска благодат и подем ради превазилажења искушења и остваривања врлина, а када је посредни кабала, имамо комплексну доктрину о *Shekhinah* о достизању највишег *sefirot* и *En Sof* и њеној релацији према нижем свету, стога је то нешто попут везе између божанске области и нижег света. Религиозни циљ верника је да оствари ово обједињавање посредством посвећености у молитви и испуњењем заповести (стр. 394).

Други том Одабраних есеја Ендрјуа Лаута има исто тридесет и седам есеја. Могао би се поделити на две целине: Проблем теолошке херменеутике; и Питања догматског и систематског богословља.

На самом почетку Лаут се бави питањем херменеутике код Отаца Цркве (стр. 7–16), што је својеврсна водиља и за остале есеје које налазимо у овом тому, попут оних са насловом „Ерос и мистицизам: ранохришћанско тумачење Песме над песмама“ (стр. 36–49); „Теологија, контемплација и универзитет“ (стр. 81–90); „Да ли је развој догми валидна категорија за православно богословље?“ (стр. 131–144); „Шта је теологија? Шта је православна теологија?“ (стр. 171–177); „Теологија ’међупростора’“ (стр. 278–287); „Аналогија код Карла Барта и у православном богословљу“

(стр. 298–311). Када је реч о херменеутици, Лаут заузима став академске теологије англиканске традиције, по коме је теологија црквена или еклисиолошког порекла, а то значи: проживљена вера која је дата по Предању, а не и нужно свесно исповедање. Међутим, Лаут иде корак даље и објашњава да су Оци имали директан приступ Библији. Првенствено под овим Лаут подразумева да се Библија мора тумачити сагласно обрациу вере, а потом да приступ Библији подразумева духовно или алегоријско тумачење (стр. 11). Тајна Христова је закупуљала Оце, што подразумева да се Библија тумачи сагласно животу Цркве, налажење гласа Божијег у Библији који нас позива на покајање, на духовно обновљење, нови живот. Занимљиво је да Лаут у овом чланку сматра да Оци нису у потпуности заступали алегоријски приступ – већ контемплативни, док се алегорија заступала у Павловим посланицама, у расправи са маркионитима. Алегорија нам помаже да досегнемо до истине коју не налазимо у Библији, већ имамо делимичну рефлексију о њој, што нам омогућава да разазнамо истину по себи (стр. 14). Другим речима, теолошка интерпретација Библије иде изван библијског текста и настоји да проникне у то шта је писац хтео да каже и на којим основама је тежио то да искаже, и жели да укаже на задатак ослушкивања Библије, па самим тиме да отвореност ка алегорији представља отвореност ка Божијем манифестовању у свету (стр. 15). У другом поменутом чланку, „Ерос и мистицизам: ранохришћанско тумачење Песме над песмама“ (стр. 36–49), аутор повезује ерос и логос – да су барем у I веку мистицизам и хришћанска догма творили једну целину (стр. 36). Овде и указује како алегорија доводи до дубљег значења: Песма над песмама на

алегоријски начин појашњава однос између Бога и људи кроз љубавни однос – и то имамо у рабинском тумачењу, да би хришћани то тумачили као љубав између Христа и Цркве. Међутим, Ориген убацује још један значајан детаљ: у питању је љубав између Бога и сваке хришћанске душе. Потом, што је најважније, он указује на тријадну Мудросних књига Старог Завета, које представљају тријадну философију или етапе хришћанског живота: етика (стицање врлина), физика или контемплација природе и *epopteia* – мистично сагледавање самога Бога, што код Евагрија задобија следеће ступњеве: *praktike*, *physike* и *theologia* (стр. 38–42). Контемплација, као највиша умна активност, тема је чланка под називом „Теологија, контемплација и универзитет“ (стр. 81–90). Пошто су најстарији европски универзитети настали при манастирима, који су имали контемплацију за највиши вид умског делања, Лаут изводи да је својеврсни академски задатак контемплација, знање по себи *θεωρία* на супрот *φρόνησις* или *διάνοια* калкулације, разрешавања проблематике, доношења одлука, састављања веће слике ствари (стр. 83). Ту долази до Хајдегера о ступњевима мишљења: особина *ratio*, прикладна људска активност која се упошљава у послу, којом се одређују наши циљеви и њихово остваривање, потом област нашег интелекта којом се омогућава да остваримо људско назначење, чиме се остварује највише у људској природи и превазилази се људска природа да би контемплација омогућила остваривање највиших потенцијала људске природе, пошто људска природа налази своје испуњење у трансцендирању себе (стр. 84). Због тога Лаут мисли да је својеврстан академски задатак омогућавање преносивих вештина разумевања, анализе и способност разумне

комуникације (стр. 86). На сличан начин претходни есеј „Теологија Добротољубља“ (стр. 72-80) указује да посредством етичке философије, у сагласју са праксом и контемплацијом, интелект бива очишћен, просветљен и усавршен. Пракса, подвижничка борба, припрема пут за контемплацију посредством очишћења, и контемплација налази своје испуњење преко просветљења и, напошетку, у савршенству или јединству са Богом или преко обожења (стр. 77). Наредна наведена два есеја која се баве развојем догми имају за циљ да укажу да аутентични развој догми не значи промену већ *ipso facto*. Тако, рецимо, у чланку који носи наслов „Да ли је развој догми валидна категорија за православно богословље?“ (стр. 131-144) развој догме није историјски условљен или подложен промени, већ пре представља напредак у доктрини, развој или акумулацију. Међутим, уколико целој проблематици приступамо тако да наше дубље разумевање вере у оквиру историјског напретка у склопу хришћанске доктрине јесте дубље и напредније од Отаца или пак апостола, онда се такво посматрање напретка догми не може сматрати легитимним (стр. 139). Из тога произилазе два исхода : догма свој израз налази у молитви и богослужењу (стр. 142), док је главни теолошки задатак, са становишта Отаца, интерпретација Писама у светлости Христове Тајне (стр. 143). Због тога аутор у наредном наведеном чланку „Шта је теологија? Шта је православна теологија“ (стр. 171-177) сматра да теологија јесте првенствено усредсређена на Пасхалну мистерију, у којој сагледавамо смрт и Васкрсење Христово – радосну тугу, како то назива Свети Јован Лествичник, описујући подвижнички живот – да бисмо дошли до исправног разумевања личности

Христове. Други критеријум православне теологије јесте апофатика. У овоме подразумева преумљење ума, какав налазимо код Владимира Лоског, где је теологија концепта преобразена у контемплацију, догма у искуство неизрецивих тајни, док је Станилоје подразумевао у апофатичкој димензији теологије притисак искуства, искуства које се никада не може у потпуности обухватити и изложити. Напошетку, последњи, трећи критеријум православне теологије јесте тај да треба на све нагомилане проблеме: биоетика, екологија, економски и политички проблеми, одговорити не са позиције очаја већ са *евхаристијске*, сагледавајући свет као дар од Господа, а самим тим креативно решавати мноштво проблема сагледавајући Божију љубав у космосу и налазећи је у космичком крсту (стр. 175-176). Есеј „Теологија ’међупростора’“ (стр. 278-287) тежи да пружи теолошке одговоре са стварања *ex nihilo*, које налазимо код Светог Атанасија Великог, што је принцип који је дијаметрално супротан еманацији, коју налазимо у античкој философији. Не постоји ништа између Бога и творевине, ниједан демидијург, већ Бог надилази сву твар. То је, у ствари, била суштина сукоба између Светог Атанасија и Арија, који су на основу ове доктрине извукли различите закључке: Арије је потенцирао јерархију унутар створеног поретка са Логосом као његовим врхунцем, док је Атанасије одбијао било какву јерархију и сматрао је Логоса нествореним – једносушног Оцу. Слично понавља и Свети Григорије Палама: не постоји велики ланац бића са Богом на врху и створења која су јерархијски структурисана испод Њега (стр. 281). Међутим, оно што се јавља као проблем јесте свеза између Бога и створеног света: Логос Божији превазилази тај јаз и то се манифестује у силама

δύναεις, које превазилазе створени поредак. Овде долази и до разлике између Божије несазнајне суштине и активности – енергије преко које се може спознати. Област овог међупростора подразумева Божанску мудрост, али и анђеле, светитеље, Богородицу, сам помен молитве и посредништва, благодат, Свете Тајне Цркве и иконе (стр. 286). „Аналогија код Карла Барта и у православном богословљу“ (стр. 298-311) на неки начин се надовезује на претходни чланак: стварање ни из чега, на један начин, радикализује Божију трансценденцију, док, с друге стране, чини могућим дубље разумевање његове иманенције, пошто Бог није ограничен условима створеног бића – због тога овакав теоцентризам омогућава централно место за оваплоћење и благодат који артикулишу Божију активност. Тако, рецимо, сама аналогија код Лоског има епистемолошку функцију, а не и представља начин решавања позитивне и негативне теологије. Прецизније, то је човеков капацитет да прими и разуме божанске манифестације (стр. 308). Лаут изводи закључак: као што је код Ерика Прзиваре (Erick Przywara) била интенција да се избегне укључивање Бога и створења под исту категорију бића, тако су Максимиови логоси бића и аналогија бића комплементарни – обе су концентрисане на однос са Творцем и његовом творевином и односом између Једног и мноштва. Доктрина о логосима твари води ка пракси природне контемплације, што је у византијском наслеђу представљено као део духовног живота: пошто подвижништво отвара врата наше перцепције, преко молитве можемо доћи до значења и кохеренције створеног поретка, а то је корак према контемплацији Бога. Аналогија са западне стране остаје у оквирима апстрактне

философске доктрине, премда по Бернарду Лонергану (Bernard Lonergan), имамо обресе подвижништва уколико знање можемо сагледати као димензију духовног живота (стр. 311).

У другој целини коју смо извојили – Питања догматског и систематског богословља – имамо следеће чланке: „Паганско и хришћанско виђење провиђења“ (стр. 154-170); „Место обожења у православној теологији“ (стр. 178-190); „Богонадахнутост Библије“ (стр. 191-202); „Време, простор, Литургија“ (стр. 217-234); „Обраћење, заједница и хришћански идентитет у позној антици“ (стр. 288-298); „Марија, Мати Божија и еклисиологија: неке православне претпоставке“ (стр. 362-378), „Шта је Владимир Лоски подразумевао под мистичким богословљем?“ (стр. 378-389); „Евхаристијска доктрина и евхаристијска посвећеност“ (стр. 441-447); „Μονὰς καὶ Τριάς: догма о Светој Тројици у византијском богословљу“ (стр. 448-470). Када је у питању Божанско провиђење (стр. 154-170), Лаут јасно указује на рецепцију античке философије, посебно Платона и самог платонизма, код ранохришћанских писаца: рационална структура универзума, који је одлика Божанског провиђења, али такво провиђење није све – управљајуће је учење које налазимо у платонизму. Хришћани овакво виђење прихватају, док одбацују помен судбине какву налазимо код стоика, пошто је Божије провиђење кључна хришћанска доктрина. Лаут се концентрише на учење о провиђењу Немесија Емеског, који говори да, премда све долази од општег провиђења, тј. Бог дела кроз наше слободне изборе да би се омогућило његово провиђење, док се последица наших активности управљају судбином. Међутим, док је све детерминисано провиђењем, није све одређено

од вечности судбином већ начела наше активности – разлози због чега нешто чинимо је на нама (стр. 166). Када је реч о обожењу, Лаут сматра да је оно потпуна последица оваплоћења: обожење има веза са људском судбином која своје испуњење налази у личносном сусрету са Богом (стр. 180-181). Доктрина о обожењу претпоставља доктрину да је Бог створио свет да би творевина остварила јединство са њим: у томе човек има кључну улогу у процесу обожења (стр. 183). Засигурно, овде налазимо траг повезаности мисли Сергеја Булгакова са Светим Максимом. Међутим, у другом сегменту препознајемо веома важне богословске премисе: обожење као реконструкција људске природе је немогуће без Божије благодати – без угледања на Логосов образац живљења и без превазилажења акумулиране моћи зла која се манифестује у људској природи и људским односима (стр. 183). Хришћански фокус на Библију није само личност Христова већ сусрет са Христом. Богородица представља симбол начина живота који треба да водимо – побожност какву налазимо у Библији и религијске праксе Израела (стр. 197). Међутим, у вези са богонадахнутошћу Лаут указује на две околности: прва, *рецепција Синарој заветиа њодразумева ѡророчко сведочанство Христиа*, док, иако се Стари и Нови Завет заснивају на надахнутим пророштвима, аутор истиче да је изнад свега значајна *рецепција Новои заветиа од сѡране Цркве као аѡстоѡлскои сведочанства о Христѡу* (стр. 199). Време и простор сагледано из литургијске перспективе нису само координате *све сѡворене еѡзистѡениѡје*, већ је реч о космичкој кретању и повезано је са квалитетом времена карактеристичним за сезоне – пролеће, лето, јесен и зиму. Ово се доводи у везу са ступњевима људског

живота од рођења до смрти, као и са кретањем душе од купели крштења посредством покајања, преко узрастања у икону Господњу посредством подвижничке борбе и продубљеним преображањем посредством благодати, преко које је живот Божији манифестован у души посредством обожења. Димензија простора и времена су од суштинског значаја за прославу Свете Литургије, која се одиграва у простору подељеном на олтар и брод цркве, одражавајући поделу космоса на небо и земљу, тако да цела црквена зграда симболише универзум (стр. 223). Чланак који се надовезује на овај засигурно је „Доживљавање Литургије у Византији“ (стр. 268-277). Хоризантална подела куполе са представом Христа Сведржитеља, који гледа са неба и брода, доњег дела цркве, у којој је црква на земљи насељена: између су осликани чиновни анђела, пророка и светитеља. Срж овог чланка је подвлачење два израза богослужења који су створили обједињено византијско литургијско искуство: антиохијска литургијска активност више је повезана са Јерусалимским храмом и Христовим животом, док је александријска литургијска активност више повезана са небеском активношћу коју она изображава (стр. 277). Наредни есеј је „Евхаристијска доктрина и евхаристијска побожност“ (стр. 441-447). У овом чланку се наглашава Христово присуство у потпуном испуњењу жртве. Друго слављење Христа у Светим даровима се литургијски одиграва иза иконостаса у првом делу литургије, потом се они износе из олтара кроз Тело Христово да би се потом вратили на Свету трпезу (стр. 444). Последњи чланак „Μονὰς καὶ Τριάς: догма о Светој Тројици у византијском богословљу“ (стр. 448-470) цтежи да укаже на јасну разлику између

онтолошког статуса јединства Тројице (μονάς) и ипостаси (τριάς). То је нумеролошко јединство божанске суштине: ипостаси имају исту непомућену кохерентност божанских ипостаси, пошто је један узрок и једно кретање унутар три ипостаси које се не могу поредити са људским (стр. 467). Лаут је у есејима који се тичу католичких теолога Алојса Грилмајера (Aloys Grillmeir) (стр. 403-414) и Ханса Урса фон Балтазара (стр. 24-35) показао критичност према неким њиховим ставовима. Грилмајерову критику да у православним иконама имамо извесно неохалкидонство и прецењивање религиозног доживљаја оповргава првенствено чињеницом да недовољно разуме да је Христово лице откровењског карактера у православним иконама и представља откривање божанске личности, што се посебно налази у икони Преображења Господњег. Тај христолошки мотив тако снажно оцртан у византијским иконама представља нешто што се назива ипостатично сопство (стр. 413). Балтазарову теологију супституције, тј. крста на непосредан начин критикује због акцентовања спасења на страдању (стр. 34), док, с друге стране, похваљује Балтазарово фаворизовање грчке патристичке тринитарне доктрине (стр. 28). Потом имамо чак пет чланака о Сергеју Булгакову, који обрађују разне теме, попут задатка теолога (стр. 203-216), Мајке Божије (стр. 91-105), Евхаристије (стр. 106-121), Исусове молитве и обожења (стр. 122-130), софијанства (стр. 415-427). То некако иде упоредо са фаворизовањем његовог богословља за модерни развој савременог православног богословља, који је врхунац доживео у међународној конференцији у Фрибургу у Базелу 2021. године, и наплетку публикавањем радова са ове

конференције: *Building the House of Wisdom. Sergii Bulgakov and Contemporary Theology: New Approaches and Interpretations* (edited by Barbara Hallensleben, Regula M. Zwahlen, Aristotle Papanikolaou, Pantelis Kalaitzidis. Munster: Aschendorff Verlag, 2024). Теолог, по Булгакову, није чувар Светог предања већ неко ко се ангажује са свакодневном проблематиком и културом (стр. 207). Потом месту које Исусова молитва заузима у процесу обожења: она ствара, изражава однос са Господом, који нас преображава, и помоћу које наступа обожење (стр. 124). Међутим, не налазимо некакав критичнији осврт на софијанство нити панентеизам Булгакова и својеврсног богословског одговора Георгија Флоровског и Владимира Лоског, сем узредног помена (стр. 426).

Но, гледано из опште перспективе, карактеристика Лаутових чланака у овом зборнику есеја јесте проницљивост и зрелост. Како сазнајемо у предговору, Лаут је већину ових радова кренуо да пише у позним четрдесетим годинама свог живота, значи, када је стекао искуство у истраживању, добио једну критичку дубину и прилагодио их историјској методи истраживања, што је његовом богословљу дало дубину и могућност сагледавања из једне неутралне улоге посматрача развој богословске и философске мисли. Треба нагласити да је и као дипломирани тематичар можда додатно продубило извођење неких рационалних закључака. Ово двотомно дело треба сагледати тако да нам на један британак начин не даје само патролошко, догматско и етичко штиво већ нам може помоћи у доношењу неких нових закључака и нових увида који нам могу помоћи у развоју богословске мисли.

СЛАВИША КОСТИЋ