

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ

Андреј З. Јефтић

**РЕЦЕПЦИЈА СВЕТИХ ОТАЦА У ДЈЕЛУ
ТОМАСА Ф. ТОРЕНСА
Патристичка теологија и савремена
наука**

докторска дисертација

Београд, 2015

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY

Andrej Z. Jeftić

**RECEPTION OF THE HOLY FATHERS
IN THE WRITINGS OF
THOMAS F. TORRANCE**
**Patristic Theology and Contemporary
Science**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2015

Ментор: др Владан Перишић, редовни професор, Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет

Чланови комисије: 1. _____

2. _____

3. _____

4. _____

Датум одбране: _____

ЗАХВАЛНОСТ

Различити људи на различите начине су допринијели мом академском узрастању чији коначан производ јесте овај докторски рад. Желим да се захвалим свом ментору, оцу Владану Перишићу, на помоћи, стпрљењу и повјерењу које ми је указивао током процеса израде ове дисертације. Такође, захвалност дугујем и колегама са Православног богословског факултета Универзитета у Београду, који су ми посредно или непосредно помогли у довршетку овог рада, а нарочито Марку Вилотићу и Здравку Јовановићу. Захвалан сам и свом епископу Григорију Дурићу за благослов, подршку и подстрек који ми је од уписа основних студија давао за студије богословља. Овај рад ни било који други не би био написан да није било љубави и пожртвовања моје супруге Јелене и кћери Зоје и Софије. На њиховој пажњи и спремности да трпе терет мог честог одсуства из заједничког живота остајем им заувјек захвалан. Нарочиту захвалност дугујем својој сестри Ањи од које сам се учио много чему, па и љубави према Богу, мудрости, знању и књизи. На крају, за све оно што су ми својом безусловном и неумољивом љубављу у животу омогућили, захвалност дугујем свом оцу Здравку и мајци Љерки, којима посвећујем овај рад.

САЖЕТАК

Рад се бави рецепцијом патристичке мисли у дјелу Томаса Ф. Торенса. Примарни фокус рада је на начину на који је ова рецепција извршена у контексту односа који Торенс успоставља између теологије и науке. Споменути однос биће анализиран из три угла: (1) епистемолошког подударања теологије и науке, (2) њиховог историјског преплитања, и (3) њиховог материјалног подударања. Најприје ће, у трећем поглављу, бити анализиран модел научног сазнања који према Торенсовом увјерењу теологија дијели са науком, а који је заснован на неколико принципа, од којих је најважнији принцип објективности. Потом ће, у четвртном поглављу, бити представљено историјско преплитање науке и теологије које, услијед значаја који у њему има патристичка теологија има, представља централну тему овог рада. Ово преплитање биће представљено кроз анализу три концепта за која Торенс сматра да су утицали на настанак и каснији развој савремене науке. Први од њих је концепт једносушности. Изложен ће бити приказ Торенсове интерпретације његовог значења и историјског развоја, да би се указало на значај који му, поред теолошког, припада у развоју научног знања. Концепт контингенције, настао на темељу отачког учења о стварању свијета ни из чега, представља другу важну идеју која је осигурала базичне претпоставке емпиријског истраживања природе. У овакве спадају увјерења: да је природа добра, да контингентни феномени нису онтолошки дефицитарни, и да је рационални поредак којем природа подлијеже такође створен, и тек један од могућих. Представљен ће бити значај који овај концепт, према Торенсовом разумијевању, има у савременој науци. Као трећи фактор утицаја отачке теологије на формирање науке, представљен ће бити катафизички метод истраживања који Торенс препознаје код Климента Александријског, Атанасија Великог и Јована Филопона. Показаћемо ће бити Торенсово разумијевање овог метода као темеља ондашње и савремене науке којим се установљује епистемички примат објекта истраживања над субјектом који истражује. На крају овог поглавља, биће анализирана три случаја у којима је теологија довела до настанка знања које се материјално подудара са увидима савремене науке. На крају, уз резиме увида и закључака до којих се током истраживања дошло, представљен ће бити и општи суд о добрим и лошим странама Торенсовог приступа отачкој традицији, као и разлози због којих се даље бављење креативним читањем отачког наслијеђа, какво је Торенсово, може сматрати важним.

Кључне ријечи: Свети Оци, Томас Ф. Торенс, Атанасије Александријски, теологија, наука, епистемологија, једносушност, контингенција, катафизички метод.

УДК: 27-9"01/07":001.5"654"

ABSTRACT

The thesis is concerned with the reception of patristic thought in the writings of Thomas Torrance. The primary focus is on the manner the reception occurred within the context of the relations Torrance establishes between theology and science. The relation is analyzed from three perspectives: 1) epistemological concurrence between theology and science; 2) their historical intertwining; 3) their material concurrence. Firstly, in Chapter 3, analysis covers the model of scientific knowledge which Torrance holds theology shares with science and which is based on several principles with the principle of objectivity being the main one. Secondly, Chapter 4 contains the account of historical intertwining between theology and science which represents the essential topic of the paper given the significance of patristic theology in that regards context. The analysis of the intertwining is included in the analysis of three concepts that Torrance holds to have had influence on the origin and consequential development of contemporary science. The first concept is that of homoousios. Torrance's interpretation of its meaning and development is presented in order to point out its significance not only in development of theology but of scientific knowledge as well. The concept of contingency, developed on the grounds of patristic teaching of the creation of the world out of nothing represents another major idea that provided for basic principles of experimental research of the nature. The principles include the following beliefs: that nature is good, that contingent phenomena are not ontologically deficient, and that the rational order the nature is subject to is also created being just one of the possibilities. Torrance's understanding of the significance of this concept in contemporary science is presented. As the third influential factor of the patristic theology for science, the kataphysical inquiry of research is presented, the method which Torrance finds in the works of Clement of Alexandria, Athanasius the Great and John Philoponus. Torrance's understanding of this method is presented as the foundation of the then as well as the contemporary science by which epistemological primacy of the object over the subject of research is established. The end of this Chapter includes analysis of three cases in which theology enabled the knowledge that concurs materially with the insights of contemporary science. Finally, along with the resumes and summaries of the conclusions a review is presented of the positive and negative sides of Torrance's approach to patristic tradition, as well as the need for continuation of further creative reading, such as Torrance's, of patristic heritage is deemed relevant.

Key words: Holy Fathers, Thomas, F. Torrance, Athanasius of Alexandria, theology, science, epistemology, homoousios, contingency, kataphysical inquiry

UDK 27-9"01/07":001.5"654"

САДРЖАЈ

1. УВОД	1
1. 1. Тема рада и њена релевантност	1
1. 2. Преглед најрелевантније литературе	2
1. 3. Преглед структуре рада	5
1. 4. Теза рада	7
2. Т. Ф. ТОРЕНС: ИНТЕЛЕКТУАЛНА БИОГРАФИЈА	9
2. 1. Кратак преглед живота	9
А. Одрастање	9
Б. образовање	10
В. Почетак академске каријере и учешће у рату	13
Г. Академска каријера	14
2. 2. Теологија и наука	17
А. Доба научног прогреса	17
Б. „Двије културе“	18
В. Карл Барт: теологија и наука	19
Г. Утицај Михаила Полањија	23
Д. Публикације, чланства у институцијама, награде	24
2. 3. Светоотачка мисао	25
А. Патристичка обнова у Римокатоличкој цркви	25
Б. Патристичка обнова у Православној цркви	27
В. Патристичка обнова у евангелистичкој традицији	29
Г. Торенсов патристички ангажман	31
2. 4. Екуменски ангажман	33
А. Контекст епохе	34
Б. Дијалог са римокатолицима, англиканцима и протестантима	35
В. Дијалог са православнима	36
Г. Публикације	41
2. 5. Рецепција Торенсове теологије	42
3. ТЕОЛОГИЈА И НАУКА	45
3. 1. Теологија и наука: четири аспекта односа	45
А. Теологија и наука: покушај класификације	46
Б. Проблеми са класификацијом	50
В. Одређење науке	54
Г. Дијалог теологије и науке: аспекти њиховог односа	58
3. 2. Епистемолошко подударање теологије и науке	62
А. Концепт научног знања	62
А. 1. Апостериорност	65

А. 2. Објективност	66
А. 3. Субјективност	69
А. 4. Верификабилност	72
Б. Теологија као наука	73
Б. 1. Апостериорност	74
Б. 2. Објективност	75
Б. 3. Субјективност	81
Б. 4. Верификабилност	83
3. 3. Резиме и критичка разматрања	85
4. ПАТРИСТИЧКА ТЕОЛОГИЈА И НАСТАНАК НАУКЕ	101
4. 1. Дуализам	109
4. 2. Једносушност	119
А. Настанак појма $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\acute{\omicron}\sigma\iota\omicron\varsigma$	119
Б. Исус је властит Божијем бићу	123
В. Божије биће и активност	125
Г. Реализам богопознања	128
Д. Биће Бога	132
Ђ. Христоцентричност богопознања	139
Е. Научни значај $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\acute{\omicron}\sigma\iota\omicron\varsigma$	140
Ж. Резиме и критичка разматрања	145
Ж.1. Значај појма $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\acute{\omicron}\sigma\iota\omicron\varsigma$ за Атанасија Великог	146
Ж. 2. Божије биће и активност	148
Ж. 3. Божије биће	154
4. 3. Контингенција	164
А. Античка позадина учења о контингенцији	165
Б. Доктрина о стварању ни из чега	167
В. Значај контингенције за настанак науке	173
В. 1. Контингентно као постојеће	173
В. 2. Створена рационалност универзума	174
В. 3. Слобода аутономног поретка	179
Г. Значај контингенције за савремени однос теологије и науке	183
Г. 1. Геделове теореме	184
Г. 2. Стратификована структура знања	186
Г. 3. Стратификована структура универзума	187
Г. 4. Божије дјеловање унутар стратификованог универзума	189
Г. 5. Реформулисана природна теологија	190
Д. Резиме и критичка разматрања	193
Д. 1. Датирање доктрине	194
Д. 2. Контингенција и детерминизам	196
Д. 3. Контингентна интелигибилност и природна теологија	201

4. 4. Катафизички принцип	206
А. Александријска теологија и развоја принципа κατὰ φύσιν	207
А. 1. Климент Александријски	208
А. 2. Атанасије Велики	213
А. 2. 1. Екскурс: природна теологија	219
А. 3. Јован Филопон	225
Б. Значај принципа катафизичности за науку	228
Б. 1. Значај принципа катафизичности за настанак науке	229
Б. 2. Исходишта модерног ума	233
Б. 3. Нова наука и примат реалног	236
В. Резиме и критичка разматрања	241
В. 1. Климент Александријски	242
В. 2. Атанасије Велики	245
В. 3. Модерни ум и савремена наука	249
4. 5. Материјално подударање теологије и науке	252
А. Релациони концепт простора	252
Б. Три теорије Јована Филопона	261
В. Перихореза и онто-релације	263
Г. Резиме и критичка разматрања	266
Г. 1. Релациони концепт простора	267
Г. 2. Три теорије Јована Филопона	270
Г. 3. Перихореза и онто-релације	271
4. 6. Допринос отачке теологије науци: резиме и критичко разматрање	274
А. Критика (а)историјског приступа Оцима	276
Б. Приступ историји науке	283
В. Утицај теологије на настанак и развој науке?	288
5. ЗАКЉУЧАК	290
6. ЛИТЕРАТУРА	306

ЛИСТА СКРАЋЕНИЦА

Дјела Томаса Торенса:

CDG	<i>The Christian Doctrine of God</i>
CFM	<i>The Christian Frame of Mind</i>
DCM	<i>Divine and Contingent Order</i>
DJC	<i>The Doctrine of Jesus Christ</i>
DM	<i>Divine Meaning</i>
GGT	<i>The Ground and Grammar of Theology</i>
GR	<i>God and Rationality</i>
RET	<i>Reality and Evangelical Theology</i>
RP	<i>Royal Priesthood</i>
RST	<i>Reality and scientific theology</i>
STI	<i>Space, Time and Incarnation</i>
STR	<i>Space, Time and Resurrection</i>
TCFK	<i>Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge</i>
TF	<i>The Trinitarian Faith</i>
TP	<i>Trinitarian Perspectives</i>
TRc	<i>Theology in Reconciliation</i>
TRs	<i>Theology in Reconstruction</i>
TS	<i>Theological Science</i>

Часописи:

AS	<i>Augustinian Studies</i>
BJHS	<i>The British Journal for the History of Science</i>
CH	<i>Church History</i>
CHRC	<i>Church History and Religious Culture</i>
EQ	<i>Evangelical Quarterly</i>
ER	<i>The Ecumenical Review</i>
ET	<i>The Expository Times</i>
EvT	<i>Evangelische Theologie</i>
HeyJ	<i>The Heythrop Journal</i>
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
HYP	<i>Hyperboreus: Studia Classica</i>
IJST	<i>International Journal of Systematic Theology</i>
ISPS	<i>International Studies in the Philosophy of Science</i>
J ECS	<i>Journal of Early Christian Studies</i>
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
JHI	<i>Journal of the History of Ideas</i>
JR	<i>Journal of Religion</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
MMP	<i>Monatshefte für Mathematik und Physik</i>
MT	<i>Modern Theology</i>

PR *The Philosophical Review*
PTCP *Participatio: Journal of T. F. Torrance Theological Fellowship*
RS *Religious Studies*
SCR *Scrinium: Journal of Patrology, Critical Hagiography and Ecclesiastical History*
SJT *Scottish Journal of Theology*
SP *Studia Patristica*
SVQ *St Vladimir's Theological Quarterly*
ThS *Theology in Scotland*
ThT *Theology Today*
TS *Theological Studies*
TSC *Theology and Science*
VC *Vigiliae Christianae*
ZAC *Zeitschrift für Antikes Christentum*
Zdt *Zeitschrift für dialektische Theologie*
ZKG *Zeitschrift für Kirchengeschichte*
ZwZ *Zwischen den Zeiten*
ΕΦ *Εκκλησιαστικός Φάρος*
ТП *Теолошки погледи*
ЦС *Црквене студије*

1. УВОД

1. 1. Тема рада и њена релевантност

Православна теологија се почетком прошлог вијека сусрела са покретом оживљавања (заборављеног) отачког наслеђа. Иако по себи није био јединствен – сличне тенденције срећемо и у другим хришћанским деноминацијама – овај покрет је био на јединствен начин уобличен у мисли оца Георгија Флоровског. „Неопатристичка синтеза“ постала је с временом општи именилац богословских напора православних, доминантна теолошка парадигма, кроз коју се рефлектовала тежња ка *ослобађању* од оквира (православљу) туђе традиције и богословског стила промишљања, и *повратка* ка идентитетским коријенима – богословљу Светих Отаца. С једне стране, ово ослобађање значило је разилажење са оним богословским темама и дисциплинама које су потекле из богословског наслеђа других деноминација. С друге стране, примарни задатак овог повратка требало је да буде задобијање „отачког ума“, управо стога да би се *њиме* мислила савременост. Новији православни теолози откривају да су коријени настанка неопатристичког концепта – дистанцирање од властите „позападњачене“ прошлости – имали и одређен негативан утицај и на реализацију њеног базичног захтјева. На тај начин, читав сноп тема и проблема окарактерисан је као туђ православљу и тиме изостављен из теолошког разматрања. Не само да су тако одбацивана готова рјешења до којих су теолози других деноминација дошли – што је била Флоровскијева примарна брига – већ је скупа с њима одбацивана и проблематика као ирелевантана или не-отачка. Сматрамо да управо наведени разлози леже иза чињенице да је тематика односа теологије и науке, као и настојање да се теологија разумије као наука, остала изван кључних токова развоја православног богословља у 20. вијеку. Тек једним дијелом, ове теме остале су заступљене међу оним ауторима који су задржали рецидиве времена пред-патристичког обрта – какви су били, рецимо, аутори српског апологетског богословља. Загледани у отачке списе у којима је рефлектовано пред-модерно стање људске мисли које није ни

познавало (емпиријску) науку у данашњем виду, неопатристички теолози су проблем односа теологије и науке отписали као суштински туђ отачком предању и одбацили као ирелевантан. Међутим, на овај начин је, дало би се закључити, изневјерена базична интенција неопатристичког концепта: окрета ка Оцима како би се задобио њихов ум којим се има мислити савременост. Савременост, оличена у феномену научног знања одбачена је као суштински непатристички феномен, зарад очувања аутентичног интегритета отачке мисли. Ствари, ипак, стоје друкчије када су у питању друге хришћанске деноминације. Шкотски теолог Томас Ф. Торенс један је од пионира на пољу дијалога теологије и науке – притом, по општем увјерењу, врло успјешан – који уз то спада у ријетке (западне) теологе који је своју мисао темељио поглавито у традицији источних Отаца. На тај начин, Торенс реализује управо онај захтјев неопатристичког програма Флоровског који је унутар православне теологије остао неиспуњен: настоји да отачким умом мисли однос теолошког и научног знања. Тиме демонстрира потентност отачке теологије за рјешавање ове савремене проблематике. Из тог разлога, оправданим се чини сматрати да његова теологија – а нарочито у оном домену у коме се тиче односа са науком који се има заснивати на темељима мисли источних Отаца – представља предмет достојан изучавања.

Тема овог рада је рецепција светоотачке мисли у Торенсовом настојању да мисли однос теологије и науке у савременом идиому. Из претходно наведених разлога за које сматрам да демонстрирају релевантност ове теме, потиче и мотив за истраживање чији резултат овај рад представља.

1. 2. Преглед најрелевантније литературе

Уколико се изузму магистарски радови и докторске дисертације, екстензивна истраживања Торенсове теологије интензивније су почела да се публикују у последње двије деценије. У наставку ћемо указати на нека од оних која су за нашу тема најрелевантнија.

Најпотпунију и вјероватно најбољу монографију о Торенсовом схватању односа теологије и науке написао је Тапио Луома [Tapio Luoma] под називом *Incarnation and Physics: Natural Science in the Theology of Thomas F. Torrance* (Oxford University Press, Oxford 2002). У овој књизи он испитује однос природне науке и теологије у Торенсовој мисли, и то кроз три аспекта: (1) *доприноса* који је теологија оваплоћења дала развоју природне науке; (2) *компулзије (присиле)* као епистемолошког оквира у коме се сазнање стварности одвија, а који је одређен реализмом, како у теологији тако и у науци; (3) *подсјетника* – улоге коју природна наука има за данашњу теологију. Луома показује да се, према Торенсу, допринос теологије науци огледа прије свега у увођењу концепта контингенције у разумијевање свијета. Такође, Луома показује како, према Торенсу, теологија и наука дијеле идентичан епистемолошки оквир унутар кога се њихова истраживања реализују и могу назвати научним. Наиме, и теологија и наука се крећу у истом оквиру који је одређен претпоставком да објекат истраживања одређује метод сазнања. Сазнање, како оно научно, тако и теолошко, реализује се под компулзивним дејством објекта на субјекат. Надаље, теологија треба да се послужи савременом науком како би саму себе подсјетила на „унитарни модел мишљења“ који одбацује дуализам као највећу препреку истинском сазнању стварности – било створене или нестворене. Луома успјешно демонстрира унутарњи однос између теологије и науке у Торенсовој мисли, али не посвећује дужну пажњу патристичким коријенима његове теологије. Иако указује на неке од идеја које Торенс преузима од Отаца, његово примарно интересовање није њихово поређење са оригиналним ауторима, већ их анализира у контексту систематског излагања Торенсовог разумијевања односа између теологије и науке.

Овај недостатак унеколико надокнађује Џејсон Редклиф [Jason R. Radclif] у својој књизи *T. F. Torrance and The Church Fathers: A Reformed, Evangelical and Ecumenical Reconstruction of the Patristic Tradition* (Wipf and Stock, 2014). Он нуди добар, тематски распоређен, преглед структуре утицаја патристичке теологије на Торенса. Његово интересовање за отачку теологију Редклиф везује за концепт *consensus Patrum*. Он смјешта Торенса у шири

контекст покрета рехабилитације отачког наслеђа који се, као што је напоменуто, током 20. вијека одвијао паралалелно у свим хришћанским деноминацијама. Међу представницима овог покрета издваја о. Георгија Флоровског као теолога који је најсличнији Торенсу у погледу програмског приступа Оцима. Торенсов покушај реконструкције „отачког консензуса“, према Редклифу, издваја се од других по два основа, по којима представља: (1) оригиналну конструкцију према којој Торенс отачке писце сврстава у различите, вредносно одређене, токове; (2) покушај реконструкције отачке теологије *унутар* евангеличке традиције која истовремено и утиче на начин на који консензус Отаца бива реконструисан, при чему, истовремено, и сама бива изложена његовом реформишућем утицају. Иако нуди врло добар преглед начина на који Торенс реконструише отачку мисао, Редклиф се ријетко упушта у критичку анализу ваљаности таквог покушаја. Такође, његов приступ је, сматрам, условљен погрешним избором Торенсу страног концепта – консензуса Отаца. Он је, мислим, непримјенљив на Торенсово читање историје теологије стога што код њега многи од аутора које Црква сматра Оцима бивају изложени оштрој критици, а неки од саборски осуђених аутора бивају изложени похвалама. Из тог разлога се може говорити о консензусу неких аутора класичне теологије, али не и Отаца. Такође, ово даје један општи преглед главних аспеката Торенсове мисли, али не и детаљну анализу појединих тема. Тако је највише пажње посвећено Торенсовој тријадологији – и његовом дјелу *Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church* – а понајмање ономе што представља предмет нашег интересовања: односу теологије и науке у Торенсовој мисли.

За нашу тему од великог значаја је и недавно објављени зборник радова *T. F. Torrance and Eastern Orthodoxy: Theology in Reconciliation* (Eugene: Wipf and Stock, 2015), чије уређивање потписују Метју Бекјер [Matthew Baker] и Тод Спејдел [Todd Speidell]. Аутори радова у овом зборнику, који је најприје изашао као годишња свеска часописа *Participatio* за 2013. годину, махом припадају православној традицији. За нашу тему од нарочитог значаја је неколико радова. Уводна студија и преписка између Флоровског и Торенса, коју је приредио М. Бејкер, показује везу са православном традицијом и

блискост са Флоровскијевим неопатристичким програмом. Рад Владимира Цветковића бави се Торенсовим тумачењем теологије Атанасија Великог и указује на комплементарност овог тумачења са теологијом Максима Исповједника којом се Торенс, нажалост, није бавио. Рад Стојана Танева анализира Торенсову критику разликовања Божије суштине и енергије и показује везу између Торенсовог одбацавања ове разлике и његове скепсе према копенхашкој интерпретацији квантне теорије. Рад Николаса Аспрулиса прави компаративну анализу Торенсовог и Зизјуласовог становишта по питању монархије унутар Свете Тројице, промишљајући њихову објективну утемељеност на теологији Кападокијаца. Рад Алексеја Нестерука, који се бави питањем оваплоћења и интелигибилности универзума, представља више синтезу Торенсовог и ауторовог становишта неголи анализу овог првог.

Истраживање чији резултат је представљен овим радом настоји да попуни одређену празнину у изучавању сусрета између патристичке и Торенсове теологије, фокусирајући се примарно на специфичан оквир у који Торенс овај сусрет ситуира: однос теологије и науке.

1. 3. Преглед структуре рада

У првом поглављу понуђена је својеврсна интелектуална биографија Томаса Ф. Торенса. Разлог за њено излагање је двојак. Првенствено, ријеч је о аутору који није познат домаћем теолошком аудиторијуму. Друго, можда и важније, ради се о аутору чија мисао је изразито комплексна и обухвата широк спектар тема и идеја. Разумијевање основних аспеката историјског и животног контекста у коме је она формирана чини се готово неопходним за разумијевање теме које је пред нама. Усљед чињенице да се рад фокусира на рецепцију патристичке теологије у контексту односа теологије и науке, посебна пажња биће посвећена историјском ситуирању његових патристичких интересовања, екуменског ангажмана којим су ова била подстакнута, као и фактора који су утицали на његово бављење природним наукама.

У другом поглављу биће размотрене неке од стандардних класификација модела односа теологије и науке, као и питање колико успјешно се Торенсово схватање овог односа може сврстати у неки од понуђених модела. Потом ће бити размотрени различити аспекти односа теологије и науке у Торенсовом дјелу. Иако је могуће на различите начине идентификовати разлике у овим аспектима, руководићемо се подјелом коју нуди Марк Ахтемајер, а према којој теологија и наука (1) се подударују у погледу епистемологије, (2) утичу једна на другу на историјском плану, (3) у извјесној мјери остварују материјално подударање у погледу досегнутог знања. У склопу овог поглавља биће размотрен први од наведених аспеката – заједнички принципи научности које како теологија, тако и наука треба да испуњавају како би осигурали научни статус. Поред начела објективности, којим се Торенс служи као демаркационим принципом за раздвајање науке од псеудо-науке, размотрени ће бити и принципи апостериорности, субјективности и верификабилности. На крају, биће и неке од критика упућених Торенсовом моделу научног знања и начину на који он може бити имплементиран у контексту теолошке науке.

Треће поглавље посвећено је централној теми овог рада: односу патристичке теологије и науке. Овај однос Торенс заснива првенствено на тези о постојању доприноса светоотачке мисли настанку и каснијем развоју емпиријске науке. Ово поглавље подијељено је на четири главна дијела и једно уводно разматрање. У првом дијелу овог поглавља биће представљено Торенсово схватање дуализма као основне препреке за развој аутентичне научне свијести, како би био понуђен основ за разумијевање доприноса који је патристичка мисао остварила у његовом превазилажењу. У другом дијелу биће представљен централни појам Торенсове теологије – појам једносушности – и његова интерпретација историјског развоја овог појма и епистемолошких (али и онтолошких) импликација, које су погодивале развоју научне свијести. На крају овог дијела биће размотрене примједбе на Торенсово схватање овог појма и његове улоге у историји теологије. У трећем дијелу биће представљен концепт контингенције који је, према Торенсовом мишљењу, у интелектуалну историју западне мисли увела отачка теологија

посредством учења о апсолутном почетку творевине и њеном стварању ни из чега. Будући да овај појам за Торенса игра једнако важну улогу како за настанак емпиријског истраживања, тако и за савремени развој физике, биће представљена његова примјена у оба историјска контекста. Такође, пажња ће бити посвећена Торенсовом настојању да уз помоћ овог појма изгради основ за дијалог, ако не и за својеврсну интеграцију теологије и савремене науке. Проблеми у његовом приступу овом питању биће размотрени у закључку овог дијела. У четвртом дијелу овог поглавља пажња ће бити посвећена Торенсовом разумијевању принципа катафизичности као основа научног истраживања, односно историјској трајекторији којом је он уведен и трансформисан у историји отачке, првенствено александријске теологије. Засебно ће бити размотрена Торенсова интерпретација доприноса Климента Александријског, Атанасија Великог и Јована Филопона апропријацији и трансформацији овог принципа. Значај овог принципа за настанак емпиријске науке и њен савремени развој биће тема остатка овог сегмента четвртог поглавља. На крају, као и код осталих дијелова, биће размотрене предности и недостаци Торенсове концептуализације овог принципа. После тога, у петом дијелу, ријеч ће бити о три случаја материјалног подударана између теологије и науке, које је остварено у: (1) никејској теологији простора, (2) теоријама Јована Филопона, (3) карактеристичној релационој онтологији проистеклој из хришћанске тријадологије. У завршном дијелу, биће дат преглед сваког сегмента овог поглавља и закључци о предностима и недостацима Торенсове апропријације теолошког наслеђа патристике у настојању да изгради заједничке епистемолошке и историјске темеље за сусрет и преплитање теологије и науке.

У закључку ћу резимирати постигнућа овог рада и указати на простор за даље истраживање ове и сродних тема, чијем је креирању, како се надам, овај рад макар дјелимично допринио.

1. 4. Теза рада

У раду ћемо настојати да вјерно изложимо Торенсову мисао, уз консултацију релевантне секундарне литературе. Покушаћемо да представимо и одређене примједбе и критике које су Торенсу упућене и да демонстрирамо њихову оправданост. Такође, настојаћемо да критички преиспитамо неке од Торенсових интерпретација отачке теологије кроз анализу цитираних одјељака или њиховом компарацијом са савременим патристичким кретањима. Примјеном наведених поступака, настојаћу да докажем основну тезу овог рада која би могла бити формулисана на следећи начин:

Рецепција патристичке теологије у Торенсовом раду најадекватније се да разумјети као креативна апропријација отачког наслеђа у оквирима његовог аутентичног теолошког система. Ова апропријација из перспективе историјске заснованости показује битне недостатке, али у погледу спекулативног доприноса продубљивању односа теологије и науке показује квалитете који морају бити уважени.

2. Т. Ф. Торенс: интелектуална биографија

2. 1. Кратак преглед живота

А. Одрастање

Томас Фосајт Торенс [Thomas Forsyth Torrance] рођен је 30. августа 1913. у Шенгду (провинција Сечуан, Кина), као друго од шесторо дјеце Томаса Торенса [Thomas Torrance] и Ени Елизабет Шарп [Annie Elisabeth Sharpe]. Његов отац био је шкотски мисионар који је на таласу обнове мисионарског дјеловања, а који је обузео Шкотску крајем 19. и почетком 20. вијека, дошао 1896. у Кину како би проповиједао Јеванђеље. Након неколико година, ступио је у брак са Томасовом мајком која је и сама била дио хришћанске мисије. За разлику од свог мужа који је био евангелиста, члан Шкотске цркве (Church of Scotland), Ени је била Енглескиња и англиканка, чланица Енглеске цркве (Church of England).¹ Обоје су били веома посвећени својој вјери, тако да је Торенс одрастао у веома побожној атмосфери.² Оваква атмосфера и јак мисионарски импулс, који је преко родитеља усвојио од малих ногу, одредиће касније токове Торенсовог живота и теолошког дјеловања. По његовом признању: „Ова оријентисаност ка мисији се уткала у мој ум и никада није изблиједила – по својој суштинској природи, хришћанска теологија је за мене

¹ Томас Нобл сматра да овај податак илуструје чињеницу да Томасов отац, премда веома посвећен вјери, није имао секштаки менталитет, те да је посједовао широкогрудост и отворен ум – в. Thomas A. Noble, “T. F. Torrance on Centenary of His Birth: A Biographical and Theological Synopsis with some Personal Reminiscences”, *PTCP* 3 (2014) 4-29, 11. Ова особина евидентна је и код самог Торенса.

² Поред свакодневних заједничких молитава, Торенс се присјећа да је отац њега и његову браћу и сестре подстицао да свакодневно читају Свето Писмо, па и да га уче напамет (Т. Ф. Торренс, “Intinerarium mentis in Deum”, autobiographical memoir”, 1, наведено према: Alister McGrath, *Thomas F. Torrance. An Intellectual Biography*, Edinburgh: T&T Clark, 1999, 11). Торенсов брат Дејвид примјећује да је подстицај на изучавање Писма од њиховог оца потицао од чињенице да је он вјеру темељио на личности Исуса Христа, а не на одређеном систему вјеровања. Из тог разлога, сматра он, нико од њих није никада искусио никакву тензију између своје вјере и философије, науке или теологије које су касније изучавали. В. David W. Torrance, “Thomas Forsyth Torrance”, у: Elmer M. Colyer, *The Promise of Trinitarian Theology: Theologians in Dialogue with T. F. Torrance*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001, 1-30, 4.

одувидјек има евангелизаторски циљ“.³ Своје примарно образовање Торенс је стекао у школи коју су основали канадски мисионари при кампусу Уједињеног универзитета Западне Кине. Због компликоване политичке ситуације, која је била изузетно неповољна по западне мисионаре, Торенсови су били принуђени да 1927. напусте Кину и врате се у Шкотску.

Б. Образовање

Пошто се врло брзо стање у Кини стабилизовало, Томасов отац се вратио како би наставио своју мисију (у којој је остао све док се није пензионисао 1934.), а Томас је остао са мајком, браћом и сестрама у Белшилу, надомак Глазгова, гдје је наставио своје образовање у Белшилској академији (Bellshill Academy). По завршетку средње школе, уписао је класичне науке и философију на Универзитету у Единбургу. За то вријеме слушао је предавања из философије (метафизике и философије морала) код познатих шкотских професора тог времена: Кемпа Смита [Norman Kemp Smith] и Алфреда Тејлора [Alfred Edward Taylor]. Студије теологије наставио је на Њу Колеџу (New College), при истом универзитету који је, како сматра Алистер Мекграт, у то вријеме био водећа образовна институција у Великој Британији у домену теологије.⁴ Намјера му је била да по окончању студија постане свештеник⁵ и мисионар.

За вријеме боравка на Њу Колеџу, на Торенса су велики утицај извршила два еминента шкотска теолога тог времена: Хју Рос Мекинтош [Hugh Ross Mackintosh] и Данијел Лемонт [Daniel Lamont]. Мекинтош је

³ T. F. Torrance, “Intinerarium mentis in Deum”, наведено према: A. McGrath, *Thomas F. Torrance. An Intellectual Biography*, 13.

⁴ A. McGrath, *T. F. Torrance*, 22. Заправо, годину дана након што је Торенс уписао студије теологије (1935), дошло је до спајања Њу Колеџа, који је до тада био институција за образовање будућих клирика Шкотске цркве, и Теолошког факултета (Faculty of Divinity) Универзитета у Единбургу.

⁵ тј. „minister“.

нарочит утисак оставио на Торенса својим инсистирањем на мисионарском карактеру теологије, централном значају личности Исуса Христа у теологији и доктрини о искупљењу.⁶ Лемонт, као некадашњи асистент Лорда Келвина, на Торенса је утицао у другом важном аспекту његове теологије – идеји о неопходности дијалога са природним наукама.⁷ Торенс је дипломирао из области систематске теологије уз највеће похвале (*suma cum laude*) захваљујући чему је добио стипендију и могућност да бира мјесто на коме ће наставити своје студије. Премда је његова жеља да постане мисионар и даље била јака, Торенс је захваљујући свом професору Мекинтошу увидио да хришћанска мисија може да има облик како изучавања, тако и научавања теологије. До тог тренутка, теологија Карла Барта [Karl Barth] је већ попримила широку, премда не увијек благонаклону, рецепцију у Великој Британији, нарочито у Шкотској.⁸ Пошто је био један од оних који су на Бартов теолошки рад гледали с благонаклоношћу (ако већ не и са дивљењем), Торенс је одлучио да своје студије настави код самог Барта који

⁶ В. А. McGrath, *T. F. Torrance*, 31; D. W. Torrance, *op. cit.*, 7. Најпознатије Мекинтошово дјело је *The Doctrine of the Person of Christ* (Edinburgh: T&T Clark, 1927). Премда је пред крај свог изненада окончаног живота Мекинтош претрпио својеврсну револуцију у мишљењу – ослобађујући се доминантног утицаја Алберта Ричла [Albert Ritschl] – у погледу ова три кључна аспекта није одступио од ранијег мишљења. Торенс је Мекинтошу посветио један чланак под насловом "Hugh Ross Mackintosh: Theologian of the Cross", *SBET* 5 (1987) 160-173.

⁷ Своје виђење овог односа Лемонт је изнио у свом капиталном дјелу *Christ in the World of Thought* (Edinburgh: T&T Clark, 1934).

⁸ До тада је преведено неколико кључних Бартових дјела, укључујући и први дио првог тома његовог *opus magnum* *Die Kirchlische Dogmatik* (*The Church Dogmatics* I.1, New York: Charles Scribner's Sons, 1936), и чувене *Der Römerbrief* (*The Epistle to the Romans*, London: Oxford University Press, 1933). Најважнију улогу у промоцији Бартове теологије на острвима у том времену одиграо је Џон Меконахи [John McConnachie] (A. McGrath, *T. F. Torrance*, 32).

је у то вријеме држао катедру за систематску теологију на Универзитету у Базелу.⁹

Прије него што се придружио студентима који су похађали наставу у Базелу школске 1937/1938. године, Торенс је провео одређено вријеме у Берлину, а потом и у Марбургу учећи њемачки језик.¹⁰ Од свих предавања која је похађао, Торенс је највеће задовољство проналазио у предавањима Карла Барта, који је за њега тада већ стекао статус теолошког хероја. Барт га је изабрао и за члана мање групе студената (*Societät*) с којима је једанпут седмично одржавао колоквијум у својој кући. На крају студија, Торенс је тражио од Барта да му буде ментор при изради докторског рада. Барт је усвојио приједлог, али је одбио Торенсову замисао да пише о научној структури хришћанске догматике, сматрајући га одвећ младим за такав подухват. Због његовог нарастајућег интересовања за грчку патристичку мисао, Барт му је предложио да пише на тему учења о благодати код Отаца другог вијека, што је Торенс и прихватио. Иако је с великим ентузијазмом, опремљен обимним материјалом који је прикупио у Базелу, приступио изради дисертације, усљед неочекиваног развоја догађаја – о коме ће бити

⁹ По сопственом свједочењу Торенс је по упису на Њу Колеџ од своје мајке добио на поклон Бартову књигу *Credo* (“*Intinerarium mentis in Deum*”, 9, наведено према: А. McGrath, *T. F. Torrance*, 25). Међутим, овај податак ствара својеврсну апорију, будући да се превод ове књиге на енглески језик појавио тек 1936, када је Торенс већ завршавао своје студије на Њу Колеџу. С друге стране, у тренутку уписа (па и све до одласка у Базел) – како свједочи Мекграт (*T. F. Torrance*, 39, 42), који ову апорију не примјећује – Торенс није познавао њемачки језик. Отуд се чини мало вјероватним да је тада могао да је чита на њемачком. Према томе, или је књигу добио на њемачком приликом уписа 1934. али ју је читао касније (након одласка у Базел) – што се чини мање вјероватним – или је добио енглески превод касније – па је у том случају у мемоарима погрешно датирао вријеме када је књигу добио на поклон. У прилог другој могућности иде и Мекгратова опаска да је по доласку у Марбург Торенс ишчитавао „оригинално њемачког издање Бартове *Credo*“ (*Ibidem*, 43) што имплицира да је претходно био у прилици да чита енглески превод. Трећа могућност је да је оригинал добио на поклон од мајке, али да је тек двије године касније могао да чита књигу у енглеском преводу, да би се годину дана касније вратио оригиналу. Ни то не би било немогуће, али се чини мало вјероватним. Премда се можда чини ирелевантним, овај детаљ може да послужи као илустрација начина на који Торенс реконструише сопствени теолошки развој, што има одређене реперкусије по разумијевање његовог теолошког метода, о којима ће више бити ријечи у наставку.

¹⁰ Раст националсоцијализма у Њемачкој није нудио повољне услове за британске студенте. Мекграт пише о трагикомичном инциденту када је Торенс групици момака на поздрав “*Heil Hitler!*” одговорио са “*Heil deine Großmutter!*” (*Ibidem*, 43).

ријечи у наставку – Торенс није био у прилици да докторира све до 1946. године. Тада је, заједно са Бартовим млађим сином Кристофом, уз највеће похвале (*magna cum laude*) положио *Rigorousum* пред комисијум коју су чинили Карл Лудвиг Шмит [Karl Ludwig Schmidt], Оскар Кулман [Oscar Cullmann] и Фриц Либ [Fritz Lieb].¹¹

V. Почетак академске каријере и учешће у рату

Убрзо по повратку у Шкотску, Торенс је добио понуду да предаје у богословском сјеменишту у Обурну (Auburn, New York, US). Понуда је стигла посредно, преко његовог професора са Њу Колеџа, Џона Бајлија [John Baillie], према чијој теологији је Торенс гајио одређене резерве. Бајли је био скептичан према раду Карла Барта, његујући оно што је Торенс (касније) сматрао теолошким рецидивима кантовског, тј. пред-ајнштајновског мишљења.¹² Премда је и Бајли био свјестан Торенсове (дивергентне) теолошке оријентације, гајио је поштовање према њему, због чега га је препоручио за позицију коју је некада и сам заузимао. Торенс је прихватио понуду и провео годину дана предајући у Обурну. У то вријеме атмосфера у семинарији била је наклоњена либералним трендовима протестантске теологије, којима се Торенс латентно, а каткад и отворено, противио. То му, међутим, није онемогућило да наиђе на добар пријем код слушаалаца и колега.¹³ Добар глас о његовим предавањима се прочуо, тако да је добио

¹¹ Његов докторски рад је публикован под насловом *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*, Edinburgh: Oliver & Boyd, 1946, ²1948, ³1996 (репринт, Eugene: Wipf and Stock).

¹² “*Intinerarium mentis in Deum*”, 14 (наведено према: А. McGrath, *T. F. Torrance*, 37). Мекграт свједочи о својеврсном инциденту који се одиграо између Барта и Бајлија – в. А. McGrath, *T. F. Torrance*, 36. Бајли ће своју благонаклоност према Торенсу показати и другом приликом када га је позвао да напише кореферат на текст проф. Х. Хоџиса “*Christian Thinking Today*”, о коме је требало да се расправља на састанку удружења “*The Moot*”, које су сачињавали најзначајнији британски теолози тог времена. Торенсов кореферат насловљен као и Хоџисов, међутим, није наишао на добар пријем у удружењу (*Ibidem*, 65–69).

¹³ Торенсова предавања из Обурна су штампана 2002. под насловом *The Doctrine of Jesus Christ*, Eugene, OR: Wipf & Stock, 2002.

понуду да предаје на богословском сјеменишту у Чикагу (McCormick Theological Seminary, Chicago, US), што је одбио. Другу понуду, мјесто предавача на новооснованом одјељењу за студије религије при Универзитету у Принстону, је првобитно био прихватио, али је убрзо увидио да је рат у Европи на помолу, па се, сматрајући то за своју дужност, вратио у Шкотску.¹⁴

По повратку из Америке Торенс се пријавио за службу војног свештеника у британској армији. Међутим, речено му је да би могао бити примљен тек за двије године, тако да је годину дана провео у Оксфорду радећи на базелској дисертацији, да би 1940. био рукоположен у чин свештеника и постављен за пароха у Алиту (Alyth). Три године касније примљен је у армију као војни свештеник (капелан) 51. дивизије која је била стационарирана у Сјеверној Африци, да би се потом придружио 10. индијској дивизији која је у то вријеме кренула у војни поход на Италију.¹⁵

Г. Академска каријера

По завршетку рата, Торенс се оженио Маргаретом Едит Спир [Margaret Edith Spear] која је, попут његове мајке, била Енглескиња и англиканка, с којом је касније добио троје дјеце.¹⁶ До 1950. наставио је да служи као парохијски свештеник (у Бичгрову), све док није именован за шефа катедре

¹⁴ Мекграт описује како је Торенс ову одлуку донио након разговора са Емилом Брунером који је у то вријеме такође боравио у Принстону. Брунер је наводно рекао Торенсу: „Мислим да ти и ја треба да се вратимо прије него што се подморнице покрену“ (A. McGrath, *T. F. Torrance*, 58).

¹⁵ Иако већи дио службе није био непосредно изложен ратним дејствима, једном приликом се нашао у рову под директним ударом непријатељске ватре. Том приликом су двојица војника који су се налазили поред њега – један испред, други иза – погинула, док је он остао неозљеђен. На крају рата додијељена му је медаља за храброст – в. D.W. Torrance, *op. cit.*, 17.

¹⁶ Томасов син Ијан [Iain] је тренутно професор патристике на Универзитет у Принстону. Торенсов млађи брат Џејмс је, као и Томас, био професор у Единбургу, док је Џејмсов син, Алан, тренутно професор систематске теологије на Универзитету Сент Ендрјуз (St Andrew's). То је разлог због кога Мекграт о Торенсу говори као о родоначалнику нечега што је најсличније теолошкој династији што је Велика Британија икада имала (A. McGrath, *T. F. Torrance*, xi).

за црквену историју на Универзитету у Единбургу.¹⁷ Иако није био сасвим задовољан овим развојем догађаја, јер се није сматрао историчарем, Торенс је преузео ову функцију. Међутим, двије године касније, мјесто на катедри за систематску теологију Њу Колеца је остало упражњено, те је Торенс затражио премјештај на ову позицију. Ствари нису ишле сасвим једноставно – у тој намјери Торенс овог пута није добио подршку већ противљење од стране Бајлија, који је такође држао катедру за систематску теологију на истом колецу¹⁸. Торенс је, ипак, на сопствено задовољство, изабран на ову позицију. Као професор хришћанске догматике предавао је „Христологију и сотириологију“ студентима друге, и предмет „Црква, свештенство и сакраменти“ студентима треће године. Током радног вијека, на своје разочарење, није предавао на тему догмата о Тројици, јер је ова тема потпадала под област коју је покривао предмет на првој години, а који је припадао другој катедри.¹⁹ На завршној години студија Торенс је држао курс за оне који би се одлучили за специјализацију из области систематског богословља, а који се базирао на изворним текстовима Светог Атанасија и Светог Иларија Пиктавијског.²⁰ Такође, на постдипломским студијама држао је курсеве о теологији Карла Барта и односу теологије и науке. Као што ћемо видјети, курсеви које је био у обавези да држи и они које је нудио на избор студентима рефлектовали су његове личне преференције које су се одржале кроз цијели његов списатељски вијек, али истовремено и условили развој

¹⁷ То је била једна од двије катедре за црквену историју које су у то вријеме сапостојале као посљедица спајања Теолошког факултета и Њу Колеца. Торенс је преузео катедру која је своје поријекло вукла од Теолошког факултета, те је отуд и његово именовање било извршено од стране Генералне скупштине Шкотске цркве.

¹⁸ Као што је већ напоменуто, из историјских разлога, у то вријеме су постојале дупле катедре на Њу Колецу. Разлог овом противљењу Мекграт види у поменутој разлици у општој теолошкој оријентацији која је постојала између Бајлија и Торенса. В. А. McGrath, *T. F. Torrance*, 90-91.

¹⁹ Другу катедру је до 1956. држао Џ. Бајли, да би га, након одласка у пензију, наслиједио Џон Мекинтајер [John McIntyre]. Мекинтајер је касније (1968–1974) постао декан и управник Њу Колеца, након што је Торенс одбио понуду да обавља ту функцију.

²⁰ У питању су била Атанасијева *Писма Серапиону* и *Против аријанаца*, и Иларијево дјело *О Тројици*.

његове мисли.²¹ Уз једну годину (1976-1977) паузе, када му је повјерена част и одговорност да буде Модератор Генералне скупштине Шкотске Цркве,²² Торенс је остао професор на овој катедри до краја свог радног вијека.²³ Студенти су га углавном поштовали и вољели. Његова предавања остављала су снажан утисак на слушаоце, тако да су неки од њих искусили (поновно) обраћење, а неки су их доживљавали као пророковање или чак богослужење.²⁴ Торенс се пензионисао 1979, премда, како с правом примјећује Мекграт, овај период тешко може да се назове пензијом. Повлачење са Њу Колеџа означило је само формални престанак наставничке каријере на академији, али не и окончање теолошког и предавачког рада.²⁵ До краја свог животног вијека Торенс је публикувао отприлике једнак број радова као и прије одласка у пензију. Преминуо је у својој 94. години, 2. децембра 2007.

У наставку укратко ће бити приказан развој Торенсове каријере с обзиром на три аспекта његове теологије која су од посебног значаја за нашу тему, а то су: (1) однос теологије и науке, (2) патристичка мисао, и (3) екуменско дјеловање.

²¹ Нпр. чињеница да није предавао на тему догмата о Тројици резултовала је тиме да је своја капитална дјела на ову тему Торенс објавио тек након одласка у пензију. Овдје мислим на: *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church* (Edinburgh: T&T Clark, 1988), *The Christian Doctrine of God: One Being Three Persons* (Edinburgh: T&T Clark, 1996) и *Trinitarian Perspectives: Toward Doctrinal Agreement* (Edinburgh: T&T Clark, 1994).

²² Његов син Ијан ће такође вршити ову функцију 2003-2004.

²³ Торенс је 1961. одбио понуду коју му је у личном писму изнио Оскар Кулман да по његовом одласку у пензију наслиједи Барта на катедри за систематску теологију Универзитета у Базелу. Мекграт наводи да је и сам Барт радо видио Торенса као свог насљедника (A. McGrath, *T. F. Torrance*, 102).

²⁴ Сећања о. Георгија Драгаша су упечатљива: „Када је у питању Торенсова интеракција у разреду, рекао бих да је била неодољива. Подучавао је са огромном дозом убјеђења и богатом ерудицијом. Звучао је као пророк који је преносио ријеч Божију која је са неба силазила у разред. Понекад сам имао осјећај да су његови часови попут стајања на Литургији.“ Matthew Baker, “Interview with Protoprezbyter Georg Dion. Dragas regarding T. F. Torrance”, *PTCP* 4 (2013) 30-46, 32.

²⁵ A. McGrath, *T. F. Torrance*, 107.

2. 2. Теологија и наука

Поред личних афинитета, контекст епохе и простора у коме је живио у великој мјери је утицао на Торенсово интересовање за природне науке, али и на правац у коме ће се оно развијати. Четири фактора су од значаја за разумијевање његовог ангажмана на пољу односа теологије са природним наукама: (1) огроман успјех који је наука биљежила, нарочито од почетка 20. вијека; (2) нарастајући јаз између природне науке и теологије (па и хуманистике уопште); (3) Бартово разумијевање односа између науке и теологије; (4) философија науке Михаила Полањија.

А. Доба научног прогреса

Почев од седамнаестог вијека, који се сматра вијеком њеног рођења, савремена наука је биљежила експоненцијални прогрес који је – или нам се макар тако још увијек чини – кулминирао у двадесетом вијеку. Не само да је продор теоријског знања био већи него икада, већ је и његова техничка апликација била тако велика да се већ почетком вијека чинило да више не постоји много тога што се може сазнати, нити много начина на који се живот може унаприједити. Међутим, ускоро се показало да је акумулирано знање очекивала темељна револуција: све што се чинило да знамо о универзуму имало је бити из темеља промијењено. Шест година након Торенсовог рођења, експедиција Артура Едингтона је, на основу опсервација, дала потврду теорије релативитета Алберта Ајнштајна . Овај догађај промијенио је из темеља људско разумијевање универзума, природе простора и времена, и тиме означио почетак новог доба. Природна наука доживјела је нову експлозију успјеха у практично свим својим дисциплинама, али је над свима њима предњачила физика.²⁶

²⁶ Чињеница доминације физике у научној револуцији 20. вијека имаће посебан значај за Торенсову мисао.

Б. „Двије културе“

Енормни напредак на пољу познања природе универзума почео је да открива и све дубљи расцјеп у људском знању. Постало је све очигледније да постоји битна разлика, ако већ не и когнитивина дискрепанца, између тзв. „природних“ и „друштвених“, односно, „хуманистичких“ наука, при чему је енглески језик појам науке већ од 19. вијека резервисао искључиво за ове прве.²⁷ Ова разлика ће резултовати развојем „двју култура“, како је ово стање описано у чувеном предавању Чарлса П. Сноуа из 1959. године.²⁸ Према овом виђењу, теологија се - додуше, заједно са осталим хуманистичким дисциплинама - нашла са супротне стране јаза у односу на природну науку. Штавише, од краја 19. вијека, с изласком веома утицајне двотомне књиге Ендрјуа Диксона Вајта [Andrew Dickson White] *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (New York: D. Appleton and Company, 1897), идеја о перманентном и *неминовном* сукобу између теологије и науке ће бити имплементирана у опште мњење.²⁹ На тај начин, културна клима у којој је Торенс сазријевао маркирана је с једне стране фасцинацијом научним

²⁷ За разлику нпр. од српског или њемачког језика, у савременом енглеском језику под науком (science) се подразумејева првенствено и готово искључиво природна наука. Стефан Колини даје занимљив преглед историјске позадине која је довела до оваквог развоја овог појма у енглеском језику – в. Stefan Collini, “Introduction”, у: С. Р. Snow, *Two Cultures*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, i-lxii, нарочито xi-xv.

²⁸ В. С. Р. Snow, *op. cit.* Ваља примјетити да је сам Торенс, међутим, одбијао да прихвати расцјеп између „двју култура“, каквим га је представио Сноу. Сагласно његовом схватању универзалне природе (научног) знања, ради се о два „настројења ума“ (attitudes of mind), од којих је један формиран на темељу унитарне, а други дуалистичке свијести. У питању је расцјеп између два епистемолошка становишта, који се, међутим, не креће линијом коју је повукао Сноу. Како вели Торенс: „У питању је расцјеп у нашој западној култури у којој хришћанска теологија, макар у свом историјском развоју, и чиста наука стоје с једне стране, и у коме друштвене науке и технологија (која настаје из инструменталистичког схватања науке) стоје на другој страни“ (*RST*, 22; ср. *GR*, 104).

²⁹ Уз књигу Џона Дрејпера (John William Draper, *History of the Conflict Between Religion and Science*, New York: D. Appleton, 1874) Вајтова књига ће задуго обликовати јавну свијест по овом питању. Премда су историчари науке касније показали да је историјска слика коју ове двије књиге нуде не само поједностављена, већ и *de facto* погрешна (в. нпр. John H. Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, ²2014 (1991)), то не спречава многе да се ње и данас држе. Иначе, Вајт је био један од оснивача престижног Корнел Универзитета.

достигнућима, а с друге, модернистичком идејом да је њих немогуће усагласити са хришћанским виђењем свијета. Однос Торенсовог ментора, Карла Барта, према овом процијепу одиграће важну улогу у његовом теолошком развоју.

В. Карл Барт: теологија и наука

Карл Барт не важи за теолога који се интересовао за премошћавање овог јаза, тј. за успостављање дијалога између теологије и науке. Томе у прилог говори чињеница да је одбио позив да учествује у тзв. „Гетингенским разговорима“ – сусретима који су се одржавали у периоду 1948–1959, а у којима су учествовали еминентни физичари тог времена.³⁰ Барт је сматрао да теологија и наука имају сопствене области компетенције, те да као такве не потребују међусобну интеракцију.³¹ Међутим, Барт је такође сматрао да теологија не треба да се одрекне свог „научног“ статуса нити да, с друге стране, прихвати монопол природних наука над концептом „научности“. Овакво виђење Барт је развио у својој *Црквеној догматици*, а оно се може разумјети као својеврсна полемика са његовим пријатељем, Хајнрихом

³⁰ Сусрети су практично утемељени иницијалним предавањем Макса Планка, а интересовање за ове сусрете показивао је и Вернер Хајзенберг.

³¹ A. McGrath, *T. F. Torrance*, 196.

Шолцем.³² Барт одбија да теологију потчини Шолцовом концепту науке,³³ иако сматра да он представља преовлађујуће виђење природе научног знања, које уз то има и своју традицију. Он сматра да теологија не треба да буде потчињена ниједном појму науке који јој није инхерентан, али да то не значи да треба да се одрекне претензије на научност. Напротив, она треба да понуди сопствено одређење науке, позивајући притом и друге науке да му се повинују:

Једини начин на који теологија може да докаже свој научни карактер јесте да се посвети задатку каквим га одређује њена стварна тема и тиме покаже шта сама сматра за истинску науку.³⁴

Барт је у овој полемици поставио темеље принципа објективности који ће код Торенса постати фундаментално и свепрожимајуће начело научне епистемологије. Као одговор на питање зашто инсистирати да се теологија уопште назива науком, када већ то није на начин на који (све) друге науке јесу, Барт наводи три разлога: (1) теологија тако остаје на линији са осталим облицима људске бригае за истину који се групишу под именом „науке“; (2) она тиме протестује против општег концепта науке који је пагански; и, с тим у вези, (3) показује да не одбацује остале науке које су прихватиле овакав (пагански) концепт који њу искључује, већ их, унаточ томе, сматра дијелом

³² Своје становиште Шолц је изнио у једном чланку – Heinrich Scholz, „Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?“, *ZwZ* 9 (1931), 8-53. Свој одговор на овај текст Барт даје у првом дијелу првог тома своје *Црквене догматике* – в. К. Barth, *Church Dogmatics*, Volume 1, Part 1, Edinburgh: T&T Clark, 1975. Добар приказ ове полемике нуди А. Мекграт – в. Т. F. Torrance, 206-208; Alister McGrath, *The Order of Things: Explorations in Scientific Theology*, Blackwell Publishing, 2006, 108-116

³³ Шолц сматра да свака наука, да би то била, треба да задовољи сљедеће критеријуме:

1. мора бити лишена контрадикције међу пропозицијама које износи;
2. мора имати јединство објекта којим се бави;
3. све презентоване пропозиције морају бити провјерљиве – сваком пажљивом читаоцу/ слушаоцу морају бити доступне за тестирање;
4. мора уважавати оно што је физички или биолошки немогуће; и
5. мора бити у стању да све пропозиције раздијели на аксиоме и теореме и да их на том темељу докаже.

Наведено према А. McGrath, *T. F. Torrance*, 206–207.

³⁴ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 10.

Цркве, иако то оне саме не чине. Шта она сматра науком када се њоме назива, теологија дефинише у одговорности пред Црквом којој служи – а којој би и остале науке требало (а, на крају крајева, и хоће) да служе.³⁵

Торенсов ангажман на плану концептуализације односа теологије и науке може се, дакле, разумјети као настојање да се на основама теологије Карла Барта понуди одговор на контекст савремене епохе, обиљежен процватом научног знања и конструисаном сликом о (по теологију погубном) перманентном и неизбјежном сукобу између теологије и науке.³⁶

Своје занимање за науку Торенс је показао још од времена студентских дана.³⁷ Као што је већ напоменуто, негдашњи Келвинов асистент и професор апологетике на Њу Колеџу, Д. Лемонт, утицао је на његово формирање свијести о неопходности дијалога теологије са савременим свијетом, а нарочито са природним наукама. Тема којом је првобитно намјеравао да се бави у својој докторској дисертацији односила се, видјели смо, на научну структуру хришћанске догматике. Једна од тема серије предавања која је Торенс држао у Обурну (1938–1939) била је управо однос науке и теологије. Мекграт примјећује да се у позадини многих мјеста из ових предавања могу препознати Лемонтови увиди. Карактеристично је и то што се чини да се у

³⁵ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 275.

³⁶ Многи су склони да истичу чињеницу да је *differentia specifica* Торенсове теологије у односу на Бартову управо однос према концепту научног знања. У том погледу, сматра се да Торенс знатно одступа од свог ментора (нпр. А. McGrath, *T. F. Torrance*, 197). Међутим, индикативно је да сам Торенс није сматрао да одступа од базелског професора. Напротив, у више наврата је истицао да по одређеним питањима само развија Бартову мисао, те да је као потврду аутентичности континуитета у мишљењу са својим ментором – рецимо по питању (ре)афирмације природне теологије – добијао потврду и од самог Барта (в. *STR*, ix-x). Неки истраживачи се не задовољавају оваквим Торенсовим становиштем, те као један од већих недостатака његове теологије истичу чињеницу да се по питањима у којима се разликовао од Барта – а овим се претпоставља да дефинитивно јесте – критику свог учитеља није јасно експлицирао (нпр. Т. Noble, *op. cit.*, 16). Занимљиво је да Нобл у овом случају експлицитно указује управо на оно у чему је Торенс сматрао да наставља Бартову мисао – с каквом оцјеном се, на крају крајева, сложио и сам Барт – а то је поменути однос према природној теологији.

³⁷ Elmer M. Colyer, "A Scientific Theological Method", у: исти, *The Promise of Trinitarian Theology*, 205-237, 206.

овој фази Торенс уопште није ослањао на Бартову теологију.³⁸ Стога се чини да је Торенс своје занимање за науку формирао и прије него што је своју мисао трајно везао за дјело свог базелског ментора. Након тога, његово интересовање је добило правац и утемељење, али је као такво већ било присутно у теолошким круговима. Међутим, ваља напоменути да је прелаз од примарног интересовања за науку ка његовом утемељењу на бартовским основама био обиљежен одређеном тензијом. Стога је у радовима из овог периода могуће пронаћи и критику аутономије науке, као последице палости свијета, али и покушај да се конфликт између теологије и науке покаже као привидан.³⁹

Упркос интересовању за ову тематику, чини се да Торенс није имао прилике да се њоме екстензивно бави све до 1959. године када је позван да одржи Хјуетска предавања.⁴⁰ Као тему ових предавања одабрао је „теолошку науку“. Сљедећих десет година провео је, уз друге обавезе, припремајући првобитни материјал за публикацију. Напокон, 1969. објавио је вјероватно најважнију књигу у својој каријери – *Theological Science* (London: Oxford University Press). У овој књизи јасним је постао утицај који је философија науке Михаила Полањија имала на Торенса.

³⁸ Мекграт наводи да у предавањима на тему односа науке и теологије Торенс није ниједном цитирао Барта – А. McGrath, *T. F. Torrance*, 204.

³⁹ Рецимо, у једном раду из раније фазе Торенс је тврдио сљедеће: „Знање које стичемо у вјери није нешто што може бити учињено научним. Наука је активност аутономног разума у палом свијету, свијету у коме се однос према Богу узима деистички и кога карактерише каузална нужност“ (“The Place and Function of Reason in Christian Theology”, *EQ* 14 (1942), 22-41, 28). Док Винг-Хонг Вонг истиче дисконтинуитет у Торенсовим ставовима изнесеним у овом раду из 1942. и оним из позних 1950-их, А. Мекграт управо истиче континуитет у мишљењу, за који сматра да се протеже од времена боравка у Обурну до радова из касније фазе – Wing-Hong Wong, *An Appraisal of the Interpretation of Einsteinian Physics in T. F. Torrance's Scientific Theology*, University of Aberdeen [PhD diss. необјављено], 18–23; А. McGrath, *T. F. Torrance*, 198-205. Мислим да би се овај феномен могао најбоље описати као привремена тензија између порива ка теолошкој апропријацији научне рационалности који датира из ране младости, с једне стране, и бартовског скептицизма према истој који датира с почетка 1940-их, с друге стране. На срећу теологије, па и нашег рада, ова тензија је добила богато и креативно разрјешење.

⁴⁰ Hewett Lectures Торенс је одржао у три институције у Америци: Union Theological Seminary (New York), Andover Newton Theological School, Newton Center, Massachusetts, Episcopal Theological School, Cambridge, Massachusetts.

Г. Утицај Михаила Полањија

Михаил Полањи је био полимат мађарско-јеврејског поријекла који је 1930-их дошао у Велику Британију и постао професор на Универзитету у Манчестеру, гдје је, најприје, предавао хемију, а потом друштвене науке.⁴¹ Између осталих интересовања, Полањи се бавио философијом науке, истражујући природу научног знања. Његово најпознатије дјело из ове области јесу Гифордска предавања која је одржао 1952. а која су публикована под насловом *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago, 1958). Дјело је имало снажан одјек, премда је на већу рецензију наишло код теолога него ли код философа и научника.⁴² Торенс се екстензивно користио овим дјелом припремајући за публикацију предавања која ће прерасти у споменуто монографију *Theological Science*.⁴³ У то вријеме Торенс се придружио Полањију и постао члан Међународне академије за философију науке, базиране у Бриселу.⁴⁴ Мекграт истиче три битне Полањијеве идеје којима је утицао на Торенса, тачније којима се Торенс послужио: (1) идеја о вјери као неумитној компонентни сваког знања; (2) идеја о истини као увиду у оно што реално по себи постоји; (3) идеја о

⁴¹ В. његову сажету интелектуалну биографију: William Taussig Scott, Martin X. Moleski, *Michael Polanyi: scientist and philosopher*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

⁴² McGrath, 228. Ваља истаћи да је Полањи извршио утицај на Томаса Куна који на њега упућује у *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), 41, 191. Аласдер Мекинтајер сматра да је овај утицај већи него што га Кун приказује – в. Alasdair McIntyre, "Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science", у: *Monist*, 60:4 (1977) 453-472, 465.

⁴³ Мекграт истиче чињеницу да је Торенс читао Полањија након што је већ одржао предавања. Из тога закључује да се Торенс користио Полањијем како би *развијао* и *оснажио* сопствену мисао чији су темељи били већ раније постављени (А. McGrath, *T. F. Torrance*, 229-230). С друге стране, Вајтман истиче темељну зависност Торенса од Полањијеве мисли – в. Colin Weightman, *Theology in a Polanyian Universe: The Theology of Thomas F. Torrance*, New York: Peter Lang, 1994. Иначе, Торенс први пут реферише на Полањија у свом раду „Das Problem der theologischen Aussage Heute“, *TZ* 19 (1963), 318-337 = "The Problem of Theological Statement Today" у: id. *Theology in Reconstruction*, London: SCM Press, 1965, 46-61.

⁴⁴ Académie Internationale de Philosophie des Sciences. Од тог времена, Торенс и Полањи су гајили пријатељске односе и водили приватну преписку.

стратификованој природи универзума.⁴⁵ С друге стране, Вајтман сматра да се Торенсов цјелокупан пројекат заснивања теолошке науке може посматрати као полањијевска природна теологија, која представља развитак и надоградњу бартијанске традиције из које Торенсова мисао извире.⁴⁶

Д. Публикације, чланства у институцијама, награде

У наредним годинама, усљедиле су и друге публикације на ову тему, од којих су најважније: *Space, Time and Incarnation* (London: Oxford University Press, 1969), *God and Rationality* (London: Oxford University Press, 1971), *Space, Time and Resurrection* (Edinburgh: Handsel Press, 1976), *Christian Theology and Scientific Culture* (New York: Oxford University Press, 1980), *The Ground and Grammar of Theology* (Belfast: Christian Journals, 1980), (ур.) *Belief in Science and in Christian Life: The Relevance of Michael Polanyi's Thought for Christian Faith and Life* (Edinburgh: Handsel Press, 1980), *Divine and Contingent Order* (Oxford: Oxford University Press, 1981), *Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge* (Belfast: Christian Journals, 1984), *Reality and Scientific Theology* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1985).

Поред чланства у поменутој Académie Internationale de Philosophie des Sciences, Торенс је био члан и предсједник (1972–1981) Међународне академије за религијске науке (Académie Internationale des Sciences Religieuses), оснивач, члан и предсједник (1976–1977) Института за религију и теологију Велике Британије и Ирске (Institute of Religion and Theology of Great Britain and Ireland), и члан Краљевског друштва у Единбургу (Royal Society of Edinburgh) и Британске академије у Лондону (British Academy of London). Захваљујући свом активном раду на пољу односа теологије и науке,

⁴⁵ A. McGrath, *T. F. Torrance*, 231.

⁴⁶ Colin Weightman, *Theology in a Polanyian Universe: The Theology of Thomas F. Torrance*, 276.

1978. године добио је престижну награду Фондације Џона Темплтона за прогрес у религији.⁴⁷

2. 3. Светоотачка мисао

У врло раној фази своје академске каријере Торенс је манифестовао интересовање за дјела Светих Отаца. Да бисмо боље разумјели факторе који су утицали на настанак овог интересовања као и на мјесто које Торенсова личност има у патристичким студијама, укратко ћемо се осврнути на токове онога што се обично назива „патристичком обновом“ у двадесетом вијеку, посвећујући пажњу свакој од појединачних (доминантних и за нашу тему релевантних) црквених традиција: римокатоличкој, православној и евангелистичкој (протестантској). Разматрање токова патристичке обнове у 20. вијеку од посебног је значаја с обзиром на чињеницу да је Торенсово зрело интересовање за патристичку мисао формирано у контакту са другим деноминацијама. Из тог разлога је и ово интересовање попримило облик у контексту његовог екуменског дијалога са теолозима других деноминација, а нарочито онима из православне традиције.

А. Патристичка обнова у Римокатоличкој цркви

Двадесети вијек у теологији обиљежен је повратком интересовања за класичне изворе хришћанске теологије, својеврсном обновом ренесансног стремљења ка изворима (*ad fontes*), нарочито у Римокатоличкој и Православној цркви. Настанак и развој овог интересовања имао је различите узроке и токове у ове двије цркве.

⁴⁷ Награда се додјељује једанпут годишње, а престижна је између осталог и по томе што је новчани износ који укључује већи од новчаног износа који се додјељује уз Нобелову награду. Нпр. 2015. године наградни износ је био 1.200.000 фунти.

У римокатоличкој теологији, патристичка обнова била је условљена потребом за рехабилитацијом пред-схоластичке традиције хришћанског мишљења. Ова потреба темељила се на оновременом осјећају рационалистичке крутости томистичког наслеђа. Наиме, након екстремних покушаја модернизације почетком 20. вијека, какав је био онај Алфреда Лојзија [Alfred Loisy], који су довели до релативизације темељних хришћанских доктрина, укључујући и ону о Исусовој божанској природи, римокатоличка теологија је настојала да још снажније потврди своју утемељеност у доктринарној правовјерности. Као реакција на библијски модернизам, јавио се неотомизам, који је умјесто програмске адаптације хришћанске поруке модерном свијету, промовисао још већу вјерност доктрини и њеном систематском изражају који је задобила на врхунцу схоластике. Овај одговор представљао је, како примјећује Брајан Дејли, „још одлучније него раније повлачење из интелектуалног контакта са савременом културом, и ограничавање теолошке активности на границе аристотеловске онтологије.“⁴⁸ Међутим, порив за ревитализацијом хришћанског наслеђа у времену које се умногоме разликује од онога које је чинило контекст средњовјековне схоластичке теологије, убрзо је нашао свој израз у личности француских језуита чији ће заједнички теолошки подухват постати познат под називом *nouvelle theologie*. У ономе што ће се касније сматрати програмским текстом овог покрета, објављеном 1946. године, Жан Данијелу наводи принципе којима се теологија у новом времену има руководити.⁴⁹ Један од тих принципа представља и проучавање и актуализацију мишљења Светих Отаца, због чега је он неколико година раније (1943), у сарадњи са Де Либакком покренуо чувену едицију критичких издања отачких текстова (уз

⁴⁸ Brian Daley, "The Nouvelle Théologie and the Patristic Revival: Sources, Symbols and the Science of Theology", *IJST* 7:4 (2005) 362-382, 363. Дејли нуди добар преглед историјског развоја покрета "нове теологије" и улоге коју је он одиграо у патристичкој обнови. За стандардни преглед овог периода историје Римокатоличке теологије в. Roberto Gibellini, *Teologija dvadesetog stoljeća*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1999, 151-254.

⁴⁹ Jean Daniélou, "Les orientations présentes de la pensée religieuse", *Études* 79 (1946) 5-21.

пратећи превод на француски језик) – *Sources chrétiennes*.⁵⁰ Иако првобитно санкциониран, између осталог и енцикликом папе Пија XII *Humani generis* из 1950, овај покрет промијениће историју Римокатоличке Цркве, директно узрокујући настанак Другог ватиканског концила 1962. и фундаментално одређујући његову оријентацију.

Б. Патристичка обнова у Православној цркви

Симултано са наведеним кретањима у Римокатоличкој цркви, јавља се почетак обнове светоотачког наслеђа у Православној цркви. Иако се коријени овог покрета могу датирати раније, у 19. вијек, који је обиљежио светогорски покрет Кољивара, постоји консензус око тога да се родоначалником овог покрета сматра о. Георгије Флоровски. Његово обраћање првом конгресу теолошких школа у Атини 1936. године, означило је рађање нове богословске парадигме у чијем средишту је стајао „повратак Оцима“.⁵¹

Овај позив на повратак Оцима, или на кретање (напријед) „ка Оцима“, представљао је Флоровскијево рјешење кризе православне теологије⁵² у којој се ова налазила у претходним вијековима. Ову кризу Флоровски је окарактерисао као „вавилонско ропство“ православне теологије западном начину мишљења, језику, готовим рјешењима и концептуалном апарату. Излазак из кризе има се тражити, сматрао је Флоровски, у креативном промишљању отачког наслеђа у слободном сусрету са савременим (западним) свијетом – у ономе што је, чувеном синтагмом, означио као

⁵⁰ Дејли примјећује да је тенденција ка стварању одклона према уџбеничкој теологији која је узимала у обзир искључиво латинске Оце и учитеље резултовала чињеницом да су првих 20 издања ове едиције чинила искључиво дјела јелинских Отаца – V. Daley, *op. cit.*, 365, фн. 14.

⁵¹ „Westliche Einflüsse in der Russischen Theologie“, *Kyrios* II:1 (1937) 1-22 = Протојереј Георгије Флоровски, „Западни утицаји у руској теологији“, у: id, *Богословске студије*, прев. А. Ђаковац, Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара, 2005, 157-177.

⁵² Премда је првенствено говорио о руској теологији, Флоровскијева оцјена, па и рјешење, једнако је примјенљива (и била примјењивана) и на теологије других помјесних Цркава.

„неопатристичку синтезу“. Овај сусрет представља истовремено и повратак (Оцима) у прошлост ради ослобођења од окова садашњег стања „пseudоморфозе“ (како га карактерише Флоровски) и задобијања „ума Отаца“, али и искорак у будућност (ка савремености), ради „увођења тог [отачког] искуства у живот“.⁵³

Флоровскијев програм, показаће се, наишао је на широку рецепцију у православној теологији двадесетог вијека. Иако није резултовао масовним покретањем едиција критичких издања светоотачких текстова,⁵⁴ он је одредио нову оријентацију у богословском мишљењу која је након њега постала практично незаобилазна. Данас се најважнији представници православне теологије у 20. вијеку⁵⁵ сматрају сљедбеницима Флоровскијевог програма.⁵⁶ Императив утемељења теолошког мишљења у отачкој литератури постаће незаобилазна методолошка претпоставка сваког теолошког промишљања.⁵⁷ „Отачка перспектива“ постаће доминантном конституентом, препознатљивом одликом идентитета православних теолога на глобалној теолошкој сцени.

⁵³ Г. Флоровски, „Западни утицаји у руској теологији“, 177.

⁵⁴ Флоровски је уважавао чињеницу да своје отачке изворе православни добијају „из руку“ западних хришћана (*Путеви руског богословља*, прев. М. Мијатов, Београд: Хришћанска мисао, 2009, 527). Нажалост, чини се да се до данас по том питању мало шта промијенило. Штавише, преводи светоотачких текстова, рецимо, на савремени српски језик и даље се могу сматрати тек за нешто више од инцидента, а не за правило.

⁵⁵ Владимир Лоски, Јован Мајендорф, Александар Шмеман, Христос Јанарас, Јован Зизјулас, Димитри Станилоје, Свети Јустин Поповић, Атанасије Јевтић, Амфилохије Радовић и други.

⁵⁶ Та оцјена заједничка је већини савремених теолога, а срећемо је нпр. и код Pantelis Kalaitzidis, „From the “Return to the Fathers” to the Need for a Modern Orthodox Theology”, *SVQ* 54:1 (2010) 5-36.

⁵⁷ Позитивни аспекти овог императива су већ дуго тема о којој се пише, док су они негативни тек у новије вријеме постали тема одређених радова. В. Kalaitzidis, *op. cit.*, 15-29; Зоран Ђуровић, „Повратак Оцима после повратка Оцима“, у: Владимир Вукашиновић (ур.), *Криза савремених језика теологије*, (Зборник радова са научног скупа „Криза у комуникацији сакралних садржаја Црква и верских заједница пред изазовима савременог друштва“, Београд, 25. април 2013), Београд: Монс Хемус, 2013, 75-89, нарочито 86-87.

V. Патристичка обнова у евангелистичкој традицији

За протестантске цркве, па отуд и за оне које припадају евангелистичкој традицији, обично се сматра да показују хроничну незаинтересованост за светоотачку теологију. Међутим, како показује Кенет Стјуарт, управо супротно је случај: интересовање за рану Цркву и отачке текстове од самог почетка (16. вијека), уз одређене изузетке, било је инхерентно протестантској теологији.⁵⁸

За Калвина, Оци су представљали добродошлу помоћ при тумачењу Светог Писма, премда не и критеријум којим се тумачење има руководити. Напротив, коначан критеријум којим и отачки списи имају бити подвргнути јесте сâмо Писмо, али то не значи да из процеса његовог тумачења ваља сасвим изоставити отачке текстове.⁵⁹ Из тог разлога Калвин је сматрао упутним превођење светоотачких текстова, те је одмах по завршетку *Institutes* (1535), написао предговор за превод бесједа Светог Јована Златоустог који је намјеравао сачинити.⁶⁰ Поред функције својеврсног егзегетског помагала, за Калвина, као и за Меланхтона, чији је метод у овом погледу слиједио, Оци су представљали ауторитете на основу којих се могла реконструисати изворна хришћанска доктрина.⁶¹ Као таква, ова реконструкција углавном је формирана у полемичкој контрапозицији са ондашњим римокатоличком научавањем. У тој полемици, сматра Калвин, ауторитет Отаца је злоупотребљен од стране Римокатоличке Цркве. Када би

⁵⁸ Kenneth J. Stewart, "Evangelicalism and Patristic Christianity: 1517 to the present", *EQ* 80:4 (2008) 307-321.

⁵⁹ John L. Thompson, "Calvin as a biblical interpreter" у: Daniel McKim (уп.), *The Cambridge Companion to John Calvin*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 58-73, 63.

⁶⁰ *Ibidem*. Додуше, ову намјеру никада није остварио.

⁶¹ Randall C. Zahman, "Protestantism in the German Speaking Lands to Present", у: Alister E. McGrath, Daren C. Marks (уп.), *The Blackwell Companion to Protestantism*, Oxford: Blackwell Publishing, 2004, 23-39, 28.

се овог ауторитета досљедно држали, закључује Калвин, „већи део победе би припао нама“.⁶²

Овакав приступ Оцима задржао се у протестантској традицији, како показује Стјуарт, све до краја 19. вијека. Томе у прилог свједоче и личности попут Џона Хенрија Њумана, као и издавачки подухвати попут издања *Ante-Nicene Fathers* и *Nicene and Post-Nicene Church Fathers*, које је покренула издавачка кућа из Единбурга. Међу Оцима, нарочити статус имао је Блажени Августин до мјере да се његова личност и карактеристичне теме које се за њу везују могу сматрати заједничким имениоцем не само протестантске, већ и западне теологије уопште.⁶³

Период од почетка до средине двадесетог вијека означио је прекид у континуираној традицији изучавања отачке мисли, сматра Стјуарт. Разлоге овог прекида Редклиф лоцира у нарастајућој доминацији два правца теолошког мишљења: либералном протестантизму и библијском фундаментализму.⁶⁴ Док је првим ауторитет Отаца, као и концепт традиције, одбачен у потпуности зарад радикалног тумачења принципа *Sola Scriptura*, другим је отачка традиција подвргнута критици као историја развоја хришћанске доктрине у позитивним и негативним смјеровима. Типичан представник ове теолошке струје, сматра Редклиф, јесте Адолф фон Харнак који је сматрао да су Оци извршили „хеленизацију Јеванђеља“.⁶⁵ Задатак теолога у том случају састојао се у разоткривању изворне јеванђелске поруке

⁶² Žan Kalvin, *Nauk hrišćanske vere*, prev. I. Pavlović, Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1996, 31. Калвин на истом мјесту додаје да су Оци многе ствари добро написали, али да се дешавало да погријеше. Римокатолицима у основи замјера што се њихових грешака досљедно држе, док се њиховим ауторитетом служе селективно – в. *Ibidem*, 31-32.

⁶³ Jason Robert Radcliff, *Thomas F. Torrance and the Church Fathers. A Reformed Evangelical and Ecumenical Reconstruction of the Patristic Tradition*, Cambridge: James Clarke & Co, 2015, 14.

⁶⁴ *Ibidem*, 18.

⁶⁵ *Ibidem*, 19. Adolf von Harnack, *History of Dogma*, Vol. 1, Neil Buchan, transl, Boston: Little, Brown and Company, 1898. Ваља истаћи, међутим, да Харнак није имао просто негативан однос према отачком наслеђу. Напротив, као што је познато, он се изразито дивео Светом Атанасију Великом.

која је замагљена хеленизованим рухом у које је отачким дјеловањем одјенута.

Међутим, на крају 20. вијека затичемо сасвим другачије стање у евангелистичкој традицији од онога с којим се срећемо на његовом почетку. Патристичка теологија доживјела је велику обнову, а у коријену ове обнове налазе се личности с половине вијека, међу којима нарочиту улогу заузима Томас Торенс.

Г. Торенсов патристички ангажман

Већ је напоменуто да је Торенс рано изразио интересовање за отачку мисао, те да је за докторску тезу обрађивао учење о благодати код апостолских Отаца. Ово дјело пружа значајан увид у његову рану перспективу гледања на отачке списе, те ћемо му посветити додатну пажњу.

Изради овог рада Торенс је приступио с намјером да детектује када и како је дошло до *одступања* од новозавјетног учења о благодати.⁶⁶ Његов закључак је да је до тога дошло већ у 2. вијеку, у дјелима апостолских Отаца.⁶⁷ Разлози за то су, по његовом мишљењу, двојаки: (1) снажан утицај јудејске јуридичке свијести који је опстао упркос настојањима Апостола Павла, и (2) процес хеленизације Јеванђеља. Торенс закључује да су Оци споља подражавали ријечи Јеванђеља, али да су заправо остали вјерни свом јудејском и хеленском „природном“ становишту према коме је могуће стећи самооправдање кроз праведна дјела, те да су у потпуности превидјели значај Христове смрти, а стога и значај његове личности. Из тог разлога, сматра он,

⁶⁶ *DGAF*, v.

⁶⁷ *Ibidem*. Ипак, новозавјетну доктрину о благодати је, на истом мјесту закључује Торенс, успио донекле да рехабилитује Августин, а потом и теолози Реформације. У овом раном периоду евидентан је и приступ Августину који се радикално разликује од оног каснијег, о чему ће више ријечи бити у наставку. Касније ће Торенс тврдити да је учење о оправдању благодаћу савршено очувано код Кирила Александријског – “The Orthodox Church in Great Britain”, *PTCP* 4 (2013) 333-339, 334, првобитно објављено као “The Foundation for Hellenism in Great Britain”, у: Methodios Fouyas (ур.), *Texts and Studies* 2, London: Thyateira House, 1983, 253-259.

њихова вјера, иако обиљежена честитим стремљењима, дегенерисала је у нешто сасвим различито у односу на вјеру Новог Завјета.⁶⁸

У овом дјелу Торенс оперише једним типично протестантским схватањем благодати које настоји да ретроактивно утемељи у Новом Завјету. Овакво схватање утемељено је у директном супротстављању концепта благодати идеји хришћанске етике као настојању да се, умјесто Божијим дјеловањем, човјек оправда и спасе сопственим напорима. Поред тога, благодат Божија у овом концепту не везује се за личност Светога Духа већ једино и искључиво за личност Исуса Христа. С друге стране, Торенс се у свом дјелу екстензивно служи Харнаковим дјелима, па је стога и његов закључак врло близак мисли овог њемачког теолога: првобитна јеванђелска порука доживјела је дисторзију кроз процес хеленизације којем је већ у раним отачким дјелима подвргнута. Дакле, карактеристично за Торенсов рани приступ Оцима јесте сљедеће: (1) схватање протестантске доктрине (у овом случају оне о оправдању благодаћу – *Sola Gratia*) као критеријума тумачења Јеванђеља и валоризације отачких списа, (2) усвајање Харнакове тезе о искривљењу јеванђелске вјере код Отаца кроз процес хеленизације.

Проћи ће доста времена прије него што се Торенс у публикацијама врати отачким текстовима. Премда је најприје предавао хришћанску историју у Единбургу, у свом курсу се првенствено базирао на историји од времена Реформације, док је рану историју Цркве предавао на засебном семинару који се базирао на Гваткиновим [Henry Melvill Gwatkin] уџбеницима.⁶⁹ Као што је напоменуто, Мекграт наводи да је Торенс држао и посебан семинар базиран на изворним текстовима Атанасија Великог и Иларија Пиктавијског, али, нажалост, не наводи од ког времена датира тај семинар. Из тог разлога није могуће јасно датирати почетак Торенсовог екстензивног и (у другом наврату) афирмативнијег бављења Оцима. По свему судећи, Торенсов лични „повратак Оцима“ започео је у вријеме његовог екуменског ангажмана, нарочито оног везаног за здружену Комисију за

⁶⁸ *Ibidem*, 138.

⁶⁹ A. McGrath, *T. F. Torrance*, 87.

дијалог православних и реформаторских Цркава. И поред тога, своја главна дјела која се баве истраживањем отачке теологије или се екстензивно на њој базирају – ако изузмемо поједине есеје и *Space, Time and Incarnation* (1969) – Торенс је објавио тек по одласку у пензију. Из тог разлога се чини тачним његова опаска да се Оцима бавио много прије него што је о њима почео да публикује радове.⁷⁰ Неспорно је, међутим, да је његов патристички ангажман био јединствен феномен у евангеличкој конфесији којој је припадао, као и да је резултовао богатим резултатима. Како наводи о. Георгије Дион Драгаш:

Мало је савремених теологија у [Торенсовој] традицији које су извршиле тако свеобухватну и конзистентну апропријацију духовног богатства грчке патристичке теологије.⁷¹

Међу његовим патристичким радовима, уз наведену монографију, нарочито мјесто заузимају: *Space Time and Resurrection* (1976), *The Ground and Grammar of Theology* (1980), *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church* (1988), *Divine Meaning: Studies in Greek Patristic Hermeneutics* (1992), *Trinitarian Perspective: Toward Doctrinal Agreement* (1992), *The Christian Doctrine of God: One Being Three Persons* (1996).

Будући да се чини оправданим закључити да је његов контакт са теолозима других деноминација, првенствено православним, у одређеној мјери обликовао његово интересовање за отачку мисао, у наставку ћемо се позабавити његовим екуменским дјеловањем, с посебним освртом на његов рад са православнима.

2. 4. Екуменски ангажман

Торенсов екуменски ангажман резултат је његових личних склоности, али и околности времена у коме је живио. У наставку ћемо се кратко осврнути на

⁷⁰ "Intinerarium mentis in Deum", наведено према: T. Noble, *op. cit.*, 24.

⁷¹ George Dragas, "The Significance for the Church of Professor Torrance's Election As Moderator of the General Assembly of the Church of Scotland", *ЕФ* 58:3-4 (1976), 214-231, 216.

контекст времена у коме је живио, а потом и на његов екуменски ангажман, с посебним освртом на онај везан за православне.

А. Контекст епохе

С дубоким коријенима у прошлости, првенствено активностима различитих удружења и црквених поглавара у 19. вијеку, зачетак екуменског покретка у 20. вијеку, увријежено је мишљење, везан је за Мисионарску конференцију одржану на Њу Колеџу у Единбургу 1910.⁷² Настојећи да промисле пут ка унапређењу хришћанске мисије у свијету, учесници конференције – представници различитих протестантских цркава – препознали су да је „напредак хришћанске мисије битно ослабљен конфликтним теологијама, стварним подјелама међу црквама и недостатком заједничког свједочења“.⁷³ Конференција је код учесника, међу којима је био и Торенсов отац Томас, оснажила порив ка мисионарском дјеловању, али и осјећање неопходности успостављања чврстог и институционализованог дијалога међу Црквама: протестантским, англиканским, римокатоличким и православним. Конкретне иницијативе наишле су на благонаклоност практично код свих Цркава, изузев римокатоличке.⁷⁴ Њима у прилог ишла је и посланица Васељенске патријаршије⁷⁵ из 1920. у којој је, инспирисан настанком Лиге народа исте године (претече Уједињених нација), упућен позив свим хришћанским Црквама на зближавање унаточ доктринарним разликама.⁷⁶ Ове тенденције резултовале су утемељитељним конференцијама покрета

⁷² Thomas Fitzgerald, *The Ecumenical Movement: An Introductory History*, Westport: Praeger Publishers, 2004, 2.

⁷³ *Ibidem*, 82.

⁷⁴ *Ibidem*, 84.

⁷⁵ У периоду од 1918. до 1921. трон васељенског патријарха био је упражњен, те стога посланица нема патријарха као потписника.

⁷⁶ “A New Translation of the 1920 Message of the Ecumenical Patriarchate”, *ER* 12:1 (1959) 79-82.

„Живот и рад“ 1925. и покрета „Вјера и поредак“ (Faith and Order Commission) 1937. По завршетку Другог свјетског рата, здружавање ова два покрета означило је настанак Свјетског савјета цркава. Оснивачка скупштина новонастале организације одржана је 1948. у Амстердаму, на којој су, између осталих, говорила два, за Торенса важна, теолога: Карл Барт и отац Георгије Флоровски.

Б. Дијалог са римокатолицима, англиканцима и протестантима

Врло рано у својој каријери Торенс је почео активно да пише на теме везане за екуменски покрет, али и да узима учешће у њему. Писао је осврте на припремне документе оснивачке скупштине Свјетског савјета цркава,⁷⁷ као и на трећу конференцију Комисије за вјеру и поредак одржану 1952. у Лунду (Холандија).⁷⁸ У периоду од 1952. до 1962. био је стални члан Комисије за вјеру и поредак.

Поред заједничког форума за екуменски дијалог који је отворен настанком Свјетског савјета цркава, појединачне Цркве су одржавале билатералне дијалоге. У таквом дијалогу, који се водио у периоду 1949–1951. између Шкотске и Енглеске цркве, учествовао је (као представник прве) и Торенс. Овај дијалог се продужио и након иницијалних састанака званичних представника током 1950-их година, а Торенс је продужио своје учешће у њему. Други билатерални дијалог у коме је Торенс узео учешће је онај који се одвијао у оквиру заједничке комисије реформаторских цркава и Римокатоличке цркве о евхаристији. Комисија се састала 1974. године у Вудшотену, у Холандији. Највећи допринос екуменском дијалогу Торенс је остварио управо у оквиру билатералних сусрета, оних између Православне и

⁷⁷ “Concerning Amsterdam. I. The Nature and Mission of the Church: A discussion of volumes I and II of the Preparatory Studies”, *SJT* 2 (1949) 241-270.

⁷⁸ “Where Do We Go from Lund?”, *SJT* 6 (1953) 53-64. Од времена настанка Свјетског савјета цркава, „Вјера и поредак“ је из покрета прерасла у сталну комисију Савјета чији број чланова је кроз историју варирао.

реформисаних цркава, за чији настанак и коначан резултат је директно заслужан.

В. Дијалог са православнима

Приликом прве званичне иностране посјете коју је обавио као модератор Шкотске цркве (1977), Торенс није обишао друге реформаторске цркве, већ Александријску и Цариградску патријаршију. Том приликом упутио је позив свим помјесним православним црквама на заједнички дијалог који би имао за циљ постизање консензуса око доктрине о Светој Тројици. Овај дијалог одржао се у оквиру серије сусрета који су се одржали у Женеви и Истанбулу између 1979. и 1983. године. Резултат ових сусрета је заједнички исказ о Светој Тројици који су потписале Реформисане цркве и помјесне Православне цркве, 1992.⁷⁹ Нацрт овог исказа заједно су саставили Торенс и његов некадашњи студент и близак пријатељ о. Георгије Драгаш, док је заједнички коментар овог исказа, усвојен од обје стране, по свједочењу Драгаша, саставио сам Торенс.⁸⁰ Овај исказ је отворио пут и омогућио настанак заједничког исказа о христологији сачињеног приликом састанка исте билатералне комисије на Кипру 1994.⁸¹

Формални дијалог резултат је Торенсових дугогодишњих пријатељских односа са многим православним теолозима. Поред Драгаша,

⁷⁹ "Agreed Statement on the Holy Trinity", T. F. Torrance (yp.), *Theological Dialogue between Orthodox and Reformed Churches*, Volume Two, Edinburgh: Scottish Academic Press, 1993, 219-226 = T. F. Torrance, *Trinitarian Perspectives: Toward Doctrinal Agreement*, Edinburgh: T&T Clark, 1994, 115-122.

⁸⁰ "Significant Features, a Common Reflection on the Agreed Statement", *Theological Dialogue between Orthodox and Reformed Churches*, Volume Two, 229-232 = T. F. Torrance, *Trinitarian Perspectives*, 123-126. Драгаш живо описује процес настанка овог нацрта у интервјуу који је дао Метју Бејкеру – в. Matthew Baker, "Interview with Protoprezbyter Georg Dion. Dragas regarding T. F. Torrance", 40-43.

⁸¹ "Agreed Statement on Christology" у: J. Gross, H. Meyer, W. Rusch (yp.), *Growth in Agreement II: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing, 2000, 188-290.

коме је био ментор при изради докторске тезе,⁸² Торенс је одржавао близак однос са о. Георгијем Флоровским, о чему свједочи преписка коју су, уз дужи прекид, водили од 1950. до 1973.⁸³ Однос са Флоровским је од посебног значаја, будући да је могуће установити да је овај у доброј мјери утицао на Торенсову теологију.

Торенс је високо уважавао Флоровског о чему свједоче писма које му је упућивао, али и бројне референце на руског теолога у његовим дјелима. Флоровскијево мишљење би приморавало Торенса да поново испита сопствено становиште, а често и да га промијени.⁸⁴ Вјероватно најважнији сегмент Флоровскијевог утицаја на Торенса тиче се патристичке теологије. Бејкер сматра да је управо овај утицај заслужан за радикалан обрт у Торенсовом односу према патристичком наслеђу: од првобитне харнаковске денунцијације (првенствено ране) отачке теологије као хеленизованог Јеванђеља до флоровскијевског разумијевања исте као „христијанизованог

⁸² Драгашу и његовој супрузи Торенс је посветио своју најзначајнију збирку патристичких студија *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics*, Edinburgh: T&T Clark, 1995.

⁸³ Уводну микро-студију односа Флоровског и Торенса, коментаре и транскрипцију преписке даје Метју Бејкер – Matthew Baker, “The Correspondance between T. F. Torrance and Georges Florovsky (1950-1973)”, *PTCP*, 4 (2013) 287-323. Два писма Флоровског упућена Торенсу, праћена корисним коментарима, на српском је објавио Серафим Данкерт – „Три писма о. Георгија Флоровског о екуменизму“, *ЦС* 9 (2012) 221-243, 233-240.

⁸⁴ Торенс се присјећао како би, приликом састанака Одбора за Христа и Цркву – који је основан при Комисији за вјеру и поредак ССЦ на његову и Флоровскијеву иницијативу – приликом изучавања мјеста из Светог Писма, Флоровскијеви коментари утицали на њега да преиспита своје дотадашње виђење библијског текста. Као резултат овог преиспитивања, Торенс би често установио како је дато мјесто читао кроз перспективу своје презвитеријанске традиције, те да је Флоровскијево тумачење које се темељи на православној традицији аутентичније. В. Т. Ф. Torrance, “The Relevance of Orthodoxy”, *Ekklesiastikos Pharos* 2-3 (1970) = *PTCP* 4 (2013) 324-332, 325. О томе говори и Драгаш – Matthew Baker, “Interview with Protoprezbyter Georg Dion. Dragas regarding T. F. Torrance”, 34.

хеленства“ у каснијим радовима.⁸⁵ Најјаснија рефлексија овог обрта дата је у промјени становишта које је Торенс заузимао према отачкој доктрини о обожењу човјека: *theosis*-у. Док је у раним 1950-им сматрао ову доктрину „изузетно не-јеврејском и не-библијском“,⁸⁶ средином 1960-их је подстицао реформаторске цркве да поново промисле своје становиште према овој доктрини.⁸⁷ За нашу тему значајан утицај јесте онај који се односи на значај који је за Торенса имало учење о контингенцији творевине. По свему судећи, како показује Бејкер, Флоровски је својим радом први указао Торенсу на значај ове отачке доктрине, која ће касније у Торенсовој визији односа теологије и науке заузимати изузетно важно мјесто.⁸⁸ Из наведених разлога, али и других о којим ће бити ријечи у наставку, чини се оправданом оцјена, у којој се слажу Бејкер и Редклиф, да је Торенсов ангажман на пољу односа

⁸⁵ В. Matthew Baker, “The Correspondence between T. F. Torrance and Georges Florovsky (1950-1973)”, 295. Раније становиште изражено је у Торенсовом докторату, о чему је већ било ријечи. Позније становиште евидентно је нпр. у дјелу *The Trinitarian Faith* гдје каже: „Далеко од тога да је дошло до радикалне хеленизације; догодило се нешто потпуно другачије, јер користећи се грчким формама мишљења, хришћанска теологија их је радикално трансформисала и начинила носиоцима фундаменталних доктрина и идеја страних хеленизму. Заправо, ефекат мисије Цркве се огледао у промјени основних идеја класичног хеленизма. ... Ово је била једна од најзначајнијих особина никејске теологије: не хеленизовање хришћанства, него христијанизовање хеленизма, особина коју Црква нарочито дугује Атанасију.“ (68, мој курзив).

⁸⁶ В. Matthew Baker, “The Correspondence between T. F. Torrance and Georges Florovsky (1950-1973)”, 297.

⁸⁷ Ово становиште је изнио у свом обраћању Савезу реформисаних цркава 1964, штампаном у Т. F. Torrance, *Theology in Reconstruction*, Eerdmans, 1975, 240-258, 243; ср. 214. О Торенсовом схватању концепта обожења в. Мук Habets, *Theosis in the Theology of Thomas F. Torrance*, Farnham: Ashgate, 2009.

⁸⁸ Своје најважније дјело које за тему има учење о контингенцији творевине – *Divine and Contingent Order* – Торенс је посветио тројници „шампиона контингенције“: Флоровском, Стенлију Јакију и Е. Л. Маскалу. Ова посвета постоји само у оригиналном издању ове књиге.

теологије и науке аутентичан продужетак Флоровскијевог програма неопатристичке синтезе.⁸⁹

Међутим, упркос Бејкеровим оцјенама, чини се да није могуће у потпуности доказати да је Флоровски директно заслужан за промјену Торенсовог односа према отачкој теологији, из макар два разлога. Прво, могуће је довести у питање саму идеју да је постојао заокрет. Евидентно је да се Торенс готово одувијек интересовао за отачку теологију. Из те чињенице можемо закључити да је гајио одређену благонаклоност према њој.⁹⁰ Међутим, није могуће успоставити потпуни континуитет у овом интересовању. Он не постоји у публикованим радовима, и из те перспективе идеја о заокрету се чини оправданом. Међутим, како смо видјели да нам свједочи сам Торенс, као и семинар базиран на отачким текстовима који је држао студентима, чини се да континуитет у интересовању и бављењу отачким текстовима постоји. Стога се сам појам радикалног заокрета у његовој теологији може проблематизовати, премда је он у погледу конкретних отачких доктрина евидентан. Друго, постоји значајан дисконтинуитет у преписци између Флоровског и Торенса: од 1953. до 1973. године. Овај период се у великој мјери поклапа са периодом када се догодио (претпостављени) заокрет у мишљењу,⁹¹ али ваља признати и да, с обзиром на публикације, Торенсово екстензивније бављење отачким насљеђем долази након овог периода. У сваком случају, чини се неупитним да је Флоровски,

⁸⁹ Matthew Baker, "The Correspondence between T. F. Torrance and Georges Florovsky (1950-1973)", 295. J. Radcliff, *T. F. Torrance and the Church Fathers*, 146-147. У том погледу индикативна је чињеница да је Флоровски у преписци изразио одушевљење Торенсовим есејом "The Relation of the Incarnation to Space in Nicene Theology" објављеном у *Festschrift*-у који је у Флоровскијеву част уредио Andrew Blane: *The Ecumenical World of Orthodox Civilization: Russia and Orthodoxy*, vol. 3, Essays in Honor of Georges Florovsky, Paris: Mouton, 1974. Овај есеј је касније прештампан у *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics*, 343-373. У истом писму, Флоровски подстиче Торенса да истраживања настави у истом смјеру. В. Matthew Baker, "The Correspondence between T. F. Torrance and Georges Florovsky (1950-1973)", 318.

⁹⁰ Торенс није био један од теолога, каквих је све више, који гаје интересовање за јеретичке ауторе чија становишта не одобравају. Међу личностима и темама којима се екстензивно бавио није могуће пронаћи неку према којој је имао негативан став.

⁹¹ Видјели смо да је у Торенсовом односу према патристичком схватању обожења овај преокрет евидентан, а хронолошки би се могао датирати управо у наведеном периоду.

било непосредно, било посредством својих текстова, утицао у одређеној, вјероватно битној, мјери на Торенса и његов однос према Оцима.⁹² Међутим, теза да је Флоровски директно заслужан за обрт у Торенсовом приступу Оцима се чини отвореном за даље доказивање.

Торенс је имао блиске односе и са митрополитом Јованом Зизјуласом. Захваљујући његовом личном залагању,⁹³ Зизјулас је добио позицију помоћног професора на Универзитету у Единбургу (1970-1973). Међутим, у каснијим радовима, Торенс ће развити имплицитну критику Зизјуласове теологије.⁹⁴ Штавише, по тврдњи Редклифа, Торенс је под утицајем Зизјуласовог читања кападокијских Отаца своју критику усмјерио и на њих саме.⁹⁵ Иако никада није ушао у отворену полемику са Зизјуласом,⁹⁶ Торенс је своју скепсу према митрополитовој теологији изражавао не само имплицитно у својим радовима, већ и експлицитно у својој личној преписци.⁹⁷

⁹² Најјаснији примјер је споменуто очигледно понављање Флоровскијеве тезе о “христијанизацији хеленства”.

⁹³ Ову чињеницу Торенс наводи у писму Васељенском патријарху Димитрију I - J. Radcliff, *T. F. Torrance and the Church Fathers*, 138-139, фн. 147.

⁹⁴ Ова критика присутна је поглавито у његовим кључним тријадолошким радовима: *The Trinitarian Faith* и *The Christian Doctrine of God*.

⁹⁵ J. Radcliff, *Thomas F. Torrance and the Church Fathers*, 194.

⁹⁶ Истраживачи који се баве „полемиком“ између Торенса и Зизјуласа, често забораве да напомену ову чињеницу. В. нпр. Nikolaos Asproulis, “T. F. Torrance and John Zizioulas on the Divine *Monarchia*: The Cappadocian Background and the Neo-Cappadocian Solution”, *PTCP* 4 (2013) 162-189; Najeeb G. Awad, “Between Subordination and Koninia: Toward a New Reading of the Cappadocian Theology”, *MT*, 23:2 (2007) 181-204. Торенсов нећак, с друге стране, јесте ушао у отворену полемику са митрополитом – в. Alan Torrance, *Persons in Communion: Trinitarian Description and Human Participation*, Edinburgh: T&T Clark, 1996, 283-306.

⁹⁷ Торенс је чак писао васељенском патријарху Димитрију I о томе како сматра да Зизјулас наглашено егзистенцијалистички тумачи Свете Оце и не заступа аутентично становиште православне теологије. Флагрантан примјер оваквог тумачења за Торенса представља Зизјуласово приписивање узрочности *личности* а не суштини Оца. В. J. Radcliff, *T. F. Torrance and the Church Fathers*, 138-139, фн. 147. Торенс напомиње да православни делегати који су учествовали у комисији за дијалог са реформисаним црквама нису жељели да Зизјулас учествује у њеном раду, јер се с њим “радикално” нису слагали. В. “Thomas Torrance Responds”, у: E. Colyer (ур.), *The Promise of Trinitarian Theology*, 303-340, 314.

Торенс је његовао дугогодишње пријатељство и братски однос са митрополитом Александријске патријаршије, Методијем Фујасом. Овај однос резултовао је чином који је, колико ми је познато, без преседана у православној Цркви. Приликом Торенсове посјете у функцији модератора Шкотске Цркве (1973) Александријској патријаршији, у оквиру обиљежавања 1600 година од упокојења Светог Атанасија Великог, александријски патријарх Николај VI је Торенсу додијелио чин „почасног протопрезвитера“ и напрсни крст.⁹⁸ Овај чин образложен је Торенсовим залагањем за његовање отачке теологије. Са сигурношћу се може тврдити да је овај чин продукт Фујасовог залагања.

Иако је заузимао различито теолошко становиште у односу према појединачним православним теолозима, са сигурношћу можемо констатовати да их је Торенс високо цијенио. Као што смо већ видјели, отворено је свједочио да је од о. Георгија, али и других, у оквирима екуменског дијалога највише научио управо од њих.⁹⁹ Штавише, Торенс је имао и дубоко лични однос према Православној Цркви и традицији. Алексеј Нестерук наводи како му је Торенс признао да себе сматра православним, и то са великим “П”.¹⁰⁰

Г. Публикације

Као нус-продукт Торенсовог дугогодишњег рада на екуменском дијалогу, његова библиографија обogaћена је бројним насловима, међу којима најзначајније мјесто заузимају: *Royal Priesthood* (1955), *Conflict and Agreement*

⁹⁸ О чему Торенс с одушевљењем извјештава Флоровског – в. Matthew Baker, “The Correspondence between T. F. Torrance and Georges Florovsky (1950-1973)”, 317.

⁹⁹ “The Relevance of Orthodoxy”, 325.

¹⁰⁰ „Томас Торенс је добро познавао грчку патристику и у личном контакту са овим аутором јасно је рекао да, по ономе како он поима хришћанство, он је православлавац са великим ‘П’“ – Alexei Nesteruk, “Universe, Incarnation and Humanity: Thomas Torrance, Modern Cosmology and beyond”, *PTCP* 4 (2013) 213-239, 214.

in the Church, I (1959) и II (1960), *The Relevance of Orthodoxy* (1970), *Theology in Reconciliation: Essays towards Evangelical and Catholic Unity in East and West* (1975) и *Trinitarian Perspectives* (1994).

2.5. Рецепција Торенсове теологије

Торенсова теологија наишла је на широко и прилично благонаклоно прихватање. Поред већ набројаних признања, награда и чланстава у престижним академским друштвима, о томе говоре и оцјене других теолога. Аластер Херон сматра да се ради о најважнијем савременом теологу реформисане традиције.¹⁰¹ Пол Молнар и Алистер Мекграт сматрају да је у питању један од најважнијих британских, па и англофоних теолога двадесетог вијека.¹⁰² Елмер Колијер износи још снажнију тврдњу, наводећи да међу теолозима преовладава консензус да се ради о једном од водећих теолога протеклог вијека.¹⁰³ Међу његовим заслугама најчешће се истиче његово продубљено бављење односом теологије и науке за које Марк Ахтемајер тврди да је „мајсторско и веома оригинално“.¹⁰⁴ Торенсово дубоко познавање природних наука и философије науке га је издвојило међу теолозима, па из тог разлога Кристофер Кајзер прави аналогију између Торенса и Ајнштајна, наводећи да је у очима науци привржених људи Торенс

¹⁰¹ Alasdair Heron, "T. F. Torrance in Relation to Reformed Theology", E. Colyer, *The Promise of Trinitarian Theology*, 31. С овом оцјеном се слаже и Џорџ Хансинџер, додајући томе „након Барта“ - в. George Hunsinger, "T. F. Torrance: An Eulogy", *PTCP* 1 (2009) 11-12, 11.

¹⁰² Paul D. Molnar, *T. F. Torrance: Theologian of the Trinity*, Farnham-Burlington: Ashgate, 2009, 1; A. McGrath, *T. F. Torrance*, xi.

¹⁰³ Elmer M. Colyer, *How to read T. F. Torrance: Understanding his Trinitarian and Scientific Theology*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001, 11; исти, "Preface", у: исти (уп.), *The Promise of Trinitarian Theology*, ix. Ман Кеи Хо држи да је Торенс „вјероватно најпознатији теолог нашег времена“ - Man Kei Ho, *A Critical Study on T. F. Torrance's Theology of Incarnation*, Bern: Peter Lang, 2008, 1.

¹⁰⁴ Mark Achtemeier, "Natural Science and Christian Faith in the Thought of Thomas F. Torrance", у: E. Colyer (уп.), *The Promise of Trinitarian Theology*, 269-302, 269.

„теолог вијека“, баш као што је према суду медија Ајнштајн проглашен за личност вијека.¹⁰⁵

До прије неколико година, као што је примјетио Мик Хабетс, ови искази нису имали своју потврду, ако се изузму докторске дисертације, у публикацијама посвећеним Торенсовој теологији.¹⁰⁶ Међутим, посљедњих година примјетан је експоненцијалан раст у броју студија његове теологије, које се јављају у разним форматима: монографија које су објавиле велике издавачке куће (као што су: Ashgate, Brill, Oxford University Press, Peter Lang, Wipf and Stock, T&T Clark), зборника радова, написаних докторских дисертација и чланака у престижним научним часописима (Scottish Journal of Theology, International Journal of Systematic Theology...)¹⁰⁷ Поврх тога, „Теолошко друштво Томаса Ф. Торенса“ (T. F. Torrance Theological Fellowship) које је основано 2003, почев од 2010. издаје електронски часопис *Participatio: Journal of T. F. Torrance Theological Fellowship*,¹⁰⁸ посвећен изучавању Торенсове теологије. Посљедњи број овог часописа – који је касније штампан као зборник радова – посвећен православној перцепцији Торенсовог дјела и састављен од радова православних аутора, представља још једно свједочанство екуменске релевантности његове теологије.¹⁰⁹ Уз новије радове Алексеја Нестерука који настоји да унутар оквира нео-патристичке

¹⁰⁵ C. Kaiser, “Humanity in an Intelligible Cosmos: Non-Duality in Albert Einstein and Thomas Torrance”, у: Elmer M. Colyer, *The Promise of Trinitarian Theology: Theologians in Dialogue with T. F. Torrance*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001, 239-267, 240. Ваља примјетити, међутим, да одсуство спомена Торенсовог имена у неким референтним дјелима и рјечницима не иде у прилог оваквој ојени. В. нпр. R. Gibellini, *Teologija 20. stoljeća*; Ian A. McFarland et al (ур.), *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010; E. A. Livingstone (ур.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

¹⁰⁶ M. Habets, *Theosis in the Theology of Thomas Torrance*, 2-3. Ову чињеницу Колин Гантон је назвао „готово скандалозном“ - Colin Gunton, ‘Foreword’, у: Jason H-K. Yeung, *Being and Knowing: An Examination of T.F. Torrance’s Christological Science*, Hong Kong: China Alliance Press, 1996, xvii.

¹⁰⁷ В. библиографију овог рада.

¹⁰⁸ IntRes: <http://www.tftorrance.org/journal.php> [9.5.2015].

¹⁰⁹ M. Baker, T. Speidell (ур.), *T. F. Torrance and Eastern Orthodoxy: Theology in Reconciliation*, Eugene, Or: Wipf and Stock, 2015.

синтезе афирмише Торенсов приступ реконструкцији отачког наслеђа унутар дијалога теологије са науком, овај зборник означава нови корак у православној рецепцији шкотског теолога.¹¹⁰ Рад који је пред вама представља скромни напор да се учини још један корак у том правцу.¹¹¹

¹¹⁰ B. Alexei Nesteruk, *Universe as Communion: Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science*, Edinburgh: T&T Clark, 2008. Индикативно је да је ову књигу Нестерук посветио управо Торенсу.

¹¹¹ Уз наведени превод Флоровскијевих писама упућених Торенсу, у српској говорној средини, Торенс је присутан још кроз два превода његовог дјела: Томас Ф. Торенс, „Проблем просторних појмова у никејском богословљу“, прев. Б. Лубардић, *Богословље*, 1-2 (2000) 22-41; Томас Ф. Торенс, *Херменеутика Атанасија Александријског*, прев. С. Дојчиновић, Бања Лука: Арт-Принт, 2014.

3. ТЕОЛОГИЈА И НАУКА

У наставку ћу понудити прелиминарни преглед општих одлика Торенсовог схватања односа теологије и науке који треба да послужи као увод у детаљније испитивање теме рецепције отачке мисли у контексту овог односа. Најприје ћу покушати да лоцирам Торенсово становиште у координатама неких стандардних класификација овог односа. Затим ћу представити основне одлике онога што Торенс сматра научним знањем, да бих потом представио његово схватање историјских и епистемолошких аспеката овог односа.

3. 1. Теологија и наука: четири аспекта односа

Амерички физичар и теолог Јан Барбур сматрао је да постоје четири типа (модела) односа између религије и науке: (1) конфликт, (2) независност, (3) дијалог и (4) интеграција.¹¹² Уз одређене недостатке, његова класификација се показала изразито корисном и веома утицајном.¹¹³ Уз малу измјену, замјену појма „религије“ појмом „теологије“,¹¹⁴ користимо је како бисмо представили Торенсово становиште по овом питању. У ту сврху осврнућемо се и на класификацију типова теологије с обзиром на њихов однос према

¹¹² Ову класификацију Барбур је најприје изнио у Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, San Francisco: Harper One, 1990, 3-30, да би је касније поновио у многим својим публикацијама. Овдје смо се служили једном од новијих: *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers or Partners*, San Francisco: Harper Collins, 2000 (Kindle e-book).

¹¹³ За критику в. нпр. Geoffrey Cantor, Chris Kenny, "Barbour's Four-fold Way: Problems with His Taxonomy of Science-Religion Relationships", *Zygon* 36:4 (2001) 765-781; Alister McGrath, *A Scientific Theology*, Volume One (Nature), Edinburgh: T&T Clark, 2001, 70-71.

¹¹⁴ Да је адекватније говорити о односу теологије и науке него религије и науке – будући да и једна и друга представљају првенствено рационални дискурс – па и у случају Барбурове класификације, примјећује и Gijsbert van den Brink, *Philosophy of Science for Theologians*, Frankfurt: Peter Lang, 2009, 211-213. Торенс је такође сматрао да је говор о дијалогу „науке и религије“ не само погрешан већ и опасан, јер нас нужно одводи у романтичарски натурализам. Стога је сматрао да морамо говорити о дијалогу између „науке и теологије“ – *TS*, xvii.

савремености коју је представио Дејвид Форд,¹¹⁵ ослањајући се на сличну типологију Ханса Фраја.¹¹⁶ Иако је овдје ријеч о односу теологије према савремености, с правом се може закључити да се у њему огледа и однос према науци као интегралном дијелу савремености.

А. Теологија и наука: покушај класификације

Према *првом моделу* односа, у класификацији Јана Барбура, теологија и наука налазе се у неумитном *сукобу*, будући да обје настоје да понуде истините исказе који се односе на исту реалност, а истина о тој реалности може бити само једна.¹¹⁷ Барбур наводи два типа овог становишта која до своје тврдње долазе из различитих позиција: научни натурализам (тј. сцијентизам) и библијски литерализам. Први сматра да не постоји ништа више од физичке реалности која је предмет научног испитивања. Самим тим, наука је именована за једини облик сазнања стварности.¹¹⁸ Други тврди да је Библија непогрешива и да њен опис настанка свијета ваља тумачити дословно. Из тог разлога, библијско виђење постања директно је супротстављено оном научном, а нарочито теорији еволуције.¹¹⁹

¹¹⁵ David Ford, "Introduction", у: D. Ford, R. Muers (ур.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, Blackwell Publishing, 2005, 1-15, 2-3.

¹¹⁶ Hans W. Frei, *Types of Christian Theology*, New Haven: Yale University Press, 1992.

¹¹⁷ I. Barbour, *When Science Meets Religion*, Chapter One, "Conflict".

¹¹⁸ Сцијентизам се из тог разлога, сматра Барбор, може сматрати за онтолошко и епистемолошко становиште. Међу његове представнике Барбур сврстава Карла Сегана, Едварда О. Вилсона, Ричарда Докинса, Данијела Денета и друге – *Ibidem*.

¹¹⁹ Као типичне представнике овог правца мишљења Барбур наводи заговорнике креационизма – *Ibidem*. Овај случај показује једну од слабости Барбурове класификације. Наиме, креационисти не настоје да одбаце науку, већ напротив, да покажу да је једна научна теорија (теорија еволуције) погрешна, а друга (теорија о Божијем непосредном стварању врста) тачна. И једна и друга, међутим, третирају се као *научне* теорије. Стога, Ван ден Бринк сматра да се они с једнаким правом могу сврстати и међу заступнике модела интеграције – в. van den Brink, *op. cit.* 221-224. Слично томе, Елиот Собер сматра да креационизам није нешто друго од науке, већ један, иако застарјели, ипак научни истраживачки програм – в. Eliot Sober, *Filozofija biologije*, Beograd: Plato, 2006, 41-76. То, међутим, не значи да није дошло вријеме да се овај одбаци на сметљиште историје – *Ibidem*, 74.

Заговорници *модела независности* сматрају да наука и теологија постављају различита питања, имају засебне области изучавања и засебне методе, те да због тога ни не могу доћи у сукоб, уколико их се прилежно држе.¹²⁰ Барбур сматра да постоје два подтипа овог модела: онај који се базира на разликовању области изучавања и онај који се базира на разликовању научног и теолошког језика. Представници првог подтипа – међу које Барбур сврстава нео-ортодоксне теологе (првенствено Карла Барта и његове сљедбенике) и неке научнике (попут Стивена Џеј Гулда)¹²¹ – држе да се теологија ослања на божанско откривење, а наука на људско истраживање. Други, пак, сматрају да није могуће повући демаркациону линију између стварности о којој говоре, али да теологија и наука о истој стварности говоре сасвим другачијим језиком. Разлика између њих није разлика у објекту, већ разлика у „језичким играма“ које иако имају исти објект не само да нису сводиве једна на другу, већ нису ни упоредиве.¹²²

Присталице *трећег модела* уважавају чињеницу независности теологије и науке, али чине и корак даље, настојећи да изграде *дијалог* између њих. Овај дијалог може бити заснован на тврдњи о постојању теолошких претпоставки научног истраживања, или на заступању методолошких и концептуалних паралела између теологије и науке. Барбур наводи да су одређене хришћанске доктрине, попут оне о контингенцији и интелигибилности универзума, оствариле историјски допринос настанку науке. С друге стране, на нека од граничних питања с којима се наука сусреће,

¹²⁰ I. Barbour, *When Science Meets Religion*, Chapter One, "Independence".

¹²¹ Стивен Џеј Гулд, један од најзначајнијих палеонтолога и еволуционих биолога 20. вијека, овај концепт односа назвао је Non-Overlapping Magisteria (скр. NOMA) – в. Stephen Jay Gould, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, Ballantine Publishing Group, New York 1999. О овом концепту код нас вођена је кратка али занимљива полемика између Биљане Стојковић која је денунцирала, и Милана Ћирковића који је с прагматичког становишта бранио концепт – в. В. Stojković, „Nepreklapajuće oblasti?“, IntRes: <http://pecanik.net/nepreklapajuće-oblasti/> [8.2.2015]; Milan M. Ćirković, „Nepreklapanje – luksuz ili potreba?“, IntRes: <http://pecanik.net/nepreklapanje-luksuz-ili-potreba/> [8.2.2015]; В. Stojković, „NOMA u nauci, društvu i NAMA“, IntRes: <http://pecanik.net/noma-u-nauci-drustvu-i-nama/> [8.2.2015].

¹²² Као заговорнике овог становишта Барбур види сљедбенике Витгентштајнове теорије језика и заступнике инструменталистичког схватања знања. Barbour, *op. cit.*, Chapter One, "Independence".

попут оних о поријеклу универзума или поменуће чињенице његове интелигибилности, сама наука не може дати одговор, што отвара простор за њен дијалог са теологијом. Други, опет, сматрају да се дијалог може утемељити на другачијим основама – чињеници да се и наука и теологија служе сличном методологијом. Тако схваћене, обје представљају истраживачке програме који се руководе одређеном парадигмом унутар које се интерпретирају чињенице и постулирају теорије.¹²³

Четврти модел односа претпоставља могућност *интеграције* теологије и науке. Барбур сматра да постоје три подтипа овог модела. Први тип заснован је на ономе што се традиционално назива природном теологијом. Полазећи од знања заснованог на науци, настоји се изградити рационални дискурс о Богу.¹²⁴ На тај начин теологија настоји да се интегрише у научно знање. Други тип представља покушај конструисања онога што Барбур назива теологијом природе. Оваква теологија настоји да у себе интегрише научна достигнућа тако што ће на основу њих да преиспита, ревидира и прилагоди сопствена учења. Трећи вид интеграције теологије и науке Барбур види у изградњи унитарног метафизичког система који би био заједнички за обје.¹²⁵

Барбур Торенса сврстава у групу заговорника дијалога који се темељи на двјема чињеницама: (1) да су одређене хришћанске доктрине – попут оне о контингенцији творевине – допринијеле настанку емпиријске науке, и (2) да наука поставља гранична питања – о поријеклу универзума и чињеници његове интелигибилности – на која сама не може дати одговор.¹²⁶ Међутим, он сматра да се Торенс може сврстати у овај модел с обзиром на каснији

¹²³ Заговорници овакве врсте дијалога ослањају се на философију науке Томаса Куна – *Ibidem*, Chapter One, “Dialogue”.

¹²⁴ Као савременог заговорника оваквог приступа Барбур наводи Ричарда Свинбурна – *Ibidem*, Chapter One, “Integration”.

¹²⁵ Барбур сматра да такозвана „философија процеса“ (process philosophy) представља управо један такав покушај.

¹²⁶ I. Barbour, *When Science Meets Religion*, Chapter One, “Dialogue”.

развој његове мисли, док га ранији списи чине прије свега представником нео-ортодоксне мисли на чијем челу се налази Карл Барт. Ова линија мишљења, као што смо видјели, фаворизује модел независности. Тако је Барбур Торенса квалификовао првенствено као заступника модела независности, а тек секундарно модела дијалога. Луома примјећује да би, заправо, обрнуто било приближније истини.¹²⁷ Премда указује на фундаменталну различитост објеката научног и теолошког истраживања, Торенс константно истиче потребу за успостављањем дијалога и размјене мишљења, резултата и увида.¹²⁸

Ослањајући се на типологију коју је представио Ханс Фрај, Дејвид Форд нуди другачију класификацију модела односа теологије са савременошћу, чији је емпиријска наука интегрални дио. Форд сматра да постоји пет основних модела овог односа.¹²⁹ На једном крају спектра налази се *први тип* теологије чији представници сматрају да је задатак теологије искључиво (историјска) саморефлексија која игнорише питања и изазове савремености. На други крај спектра Форд ставља *пети тип* теологије чији заступници сматрају да је њен задатак да се у потпуности прилагоди духу и захтјевима савремености. Он држи да се нико од великих теолога XX вијека не може сврстати међу заступнике ових граничних модела, већ у један од преостала три модела. Торенса – заједно са Бартом, Бонхефером, Де Либаком и Гантоном – Форд сврстава међу заступнике *другог типа* теологије која држи да је

... хришћански идентитет примаран и да сав остатак стварности треба конструирати у односу према њему, али да је, такође, потребно да само хришћанство буде континуирано преосмишљавано и да теологија мора

¹²⁷ Tapio Luoma, *Incarnation and Physics: Natural Science in the Theology of Thomas F. Torrance*, New York: Oxford University Press, 2002, 20.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ David Ford, "Introduction", 2.

озбиљно да учествује у савременом свијету и његовој потрази за разумијевањем.¹³⁰

Трећи тип Форд назива теологијом корелације:

Она доводи традиционалну хришћанску вјеру и разумијевање у дијалог са савременошћу и покушава на различите начине да успостави корелацију између њих. Она не заступа свеобухватну интеграцију хришћанства и савремености ...¹³¹

У овај тип Форд сврстава теологе попут Пола Тилиха и Ханса Кинга. У *четврти тип* спадају теолози попут Бултмана који се служе одређеним савременим философским идиомом унутар ког интерпретирају хришћанство и на тај начин остварују његову интеграцију са савременошћу.

Б. Проблеми са класификацијом

Поред чињенице да су границе између набројаних модела у Барбуровој, или типова теологије у Фордовој класификацији, често замагљене или од почетка нејасно повучене, основни проблем ових класификација, како с правом указује Марк Ахтемајер, састоји се у чињеници да оне претпостављају сегрегацију и подвојеност између теологије и науке.¹³² Подвојеност се претпоставља како би се указало на различите врсте односа између ових дисциплина које имају за циљ да *накнадно премосте јаз* између њих. Претпоставка о постојању фундаменталног јаз а онемогућава да сагледамо праву природу односа теологије и науке у Торенсовој мисли. С друге стране, као што ваљано примјећује Мекграт, чињеница да је Торенсово дјело смјештено у два од четири „прописана“ модела показује да се ради о

¹³⁰ *Ibidem.*

¹³¹ *Ibidem.*

¹³² P. Mark Achtemeier, "Natural Science and Christian Faith in the Thought of Thomas F. Torrance", у: Elmer M. Colyer, *The Promise of Trinitarian Theology: Theologians in Dialogue with T. F. Torrance*, 269-302, 269. Према он указује на Барбурову класификацију, његов приговор је једнако примјенљив и на Фрај-Фордову.

парадигми чијем прокрустовском захвату оно својом ширином измиче.¹³³ Стога би, можда, упутније било обје класификације за почетак у потпуности занемарити. Укратко ћу представити у чему је проблем.

За разлику од Барбура, Луома држи да се Торенс примарно залаже за модел дијалога, а тек секундарно за модел независности. Премда је неспорно да се сам Торенс отворено залаже за константни дијалог и тијесну интеракцију између теологије и науке, сматрам да је могуће показати да се он може сврстати и међу заступнике модела интеграције. У прилог овој тези могуће је указати на макар три момента која ћу детаљније анализирати у даљем току рада.

Прво, Торенс држи да је центар теолошког знања лоциран у Исусу – Богу који се оваплотио унутар створеног поретка. Из тог разлога, из теолошког знања није могуће изузети знање створеног поретка, јер оно представља његов интегрални дио.¹³⁴ Оваплоћење није нарушило, већ напротив, афирмисало створени поредак, тј. природне законитости.¹³⁵ Библијска теологија имплицира одређено виђење свијета из кога се не могу изузети сазнања која се тичу његове структуре. Из тог разлога, теологија не може бити једнако компатибилна са било којом космологијом.¹³⁶ Исто тако, не може игнорисати она космолошка знања која представљају истинску науку, развијену у складу са природом створеног поретка.¹³⁷ Стога би се дало закључити да је познање Бога, за Торенса, неодвојиво од познања створеног свијета, а тиме и теологија од науке.

¹³³ А. McGrath, *A Scientific Theology*, Volume One (Nature), 71, фн. 101. У овом одбацивању могућности да се Торенсова теологија смјести у неки од наведених модела Барбурове класификације Мекрат није усамљен – в. Roland Spjuth, *Creation, Contingency and Divine Presence in the Theologies of Thomas F. Torrance and Eberhard Jungel*, Lund: Lund University Press, 1995, 84, фн. 80.

¹³⁴ *GGT*, 1.

¹³⁵ *DCO*, 23–24.

¹³⁶ *Ibidem*, 63–64.

¹³⁷ Тиме се теологија ослабађа псеудо-теолошких и псеудо-научних концепата – *Ibidem*, 83–84.

Друго, Торенс усваја Полањијеву слику стратификоване природе знања и стратификоване природе универзума у коме сваки ниво реалности у себи интегрише и врши контролу над оним нижим нивоима, а сам не може бити редукован на неке од њих. Рецимо, биолошко постојање претпоставља ниво хемијског постојања, а овај претпоставља ниво физичког постојања. Међутим, организам не може бити сведен на ниво хемијског постојања, баш као што ни биологија не може бити редукована на хемију или физику. Ниво физичког отворен је навише, ка нивоу хемијског који га у себи интегрише, а овај ка нивоу органског, и даље ка нивоу менталног. Ову слику Торенс преноси на свијет као цјелину, рехабилитујући на одређени начин, по сопственом признању, схоластичку идеју о хијерархији бића. Цјелокупан створени универзум са својом стратификованом структуром отворен је за Бога који га трансцендира, али га истовремено у себи интегрише.¹³⁸ Стратификована природа универзума преноси се у Торенсовој мисли повратно са онтолошке на епистемолошку раван, резултујући у својеврсној хијерархији наука. Тако, према Торенсовом виђењу, теологија као наука о Богу у себи интегрише оне науке које се баве нижим нивоима створеног свијета.¹³⁹

Треће, Торенс је извршио, вјероватно несвјесну, имплицитну кодификацију Максвел-Ајнштајнове физике као трајно важеће научне парадигме.¹⁴⁰ Онтолошке и епистемолошке импликације ове физике, интерпретиране од стране Полањија, Торенс узима за основе космолошког и епистемолошког система у који се једнако уклапају и теологија и наука. Дакле, уколико је могуће показати да Торенс једнако заступа три од четири модела Барбурове класификације (незавиност, дијалог и интеграцију) онда покушај да се унутар ње смјести тешко да има икаквог смисла.

¹³⁸ В. поглавље 4.3.Г4. овог рада.

¹³⁹ В. поглавље 4.3.Г2. овог рада.

¹⁴⁰ В. С. Weightman, *op. cit.*, 275; David Munchin, *Is Theology a Science? The Nature of the Scientific Enterprise in the Scientific Theology of Thomas Forsyth Torrance and the Anarchic Epistemology of Paul Feyerabend*, Leiden-Boston: Brill, 2011, 53.

Погледајмо сада како ствари стоје са Фордовом класификацијом. Форд сматра да Торенс припада другом типу теолога који заступају идеју да је хришћански идентитет примаран и да је он критеријум којим се просуђује реалност, али да и он сам мора у њој да учествује. Занемарујући проблем нејасно одређених граница између набројаних типова теологије, држим да би се Торенс једнако адекватно могао сврстати и међу припаднике трећег типа који заступају дијалог и корелацију између теологије и савремености. Наиме, Форд је у праву када Торенса сврстава уз Барта као теолога даје примат идентитету хришћанске теологије и одбија да га подвргне испитивању критеријумима који потичу „споља“ – из интелектуалног миљеа савремености.¹⁴¹ Међутим, као што смо видјели, може се закључити да Торенс сматра да је научно знање у одређеном смислу интегрални дио теолошког знања. Такође, као што ћемо видјети, држећи за основни критеријум научности принцип објективности, Торенс показује да се природа теолошког знања у том погледу не разликује од знања било које друге науке. Из тог разлога, могло би се рећи да Торенс успоставља аутономију хришћанске теологије управо како би показао да је она заснована на истим принципима као и аутономија других наука, те да је сам концепт аутономије оно по чему се теологија не разликује од било које друге науке. Остајући аутономна, теологија учествује у принципу који је заједнички за све науке и успоставља свој однос корелације са њима. С друге стране, Торенс би се можда једнако адекватно могао сврстати и међу заговорнике четвртог типа теологије. Дејвид Манчин ваљано показује да постоји проблем са Фордовом предложеном класификацијом Торенсове теологије, с обзиром на то да постоји становита дисонанца између теолошког метода који Торенс прокламује и онога који имплементира. Ова дисонанца тиче се првенствено трајног везивања за одређену научну парадигму. Из тог разлога, Манчин сматра да није без основа ни Вајтманова оцјена¹⁴² да се Торенс не разликује много од Бултмана с обзиром на покушај апропријације хришћанске вјере у

¹⁴¹ Ако сам добро схватио његово одређење овог типа теологије.

¹⁴² C. Weightman, *op. cit.*, 275.

оквирима савремене философије.¹⁴³ На тој линији налази се и претходно разматрана оцјена да је Торенсовој теологији иманентан покушај интеграције теологије и науке кроз трајно везивање теологије за полањијевску философску епистемологију и ајнштајновску физику. Као и у случају Барбурове класификације, могло би се рећи да ни Фрај-Фордова не може адекватно бити примијењена на оне типове теологије који се једнако могу сврстати у већину њених класа.

У том случају, како онда ваља схватити однос теологије и науке у Торенсовој мисли? Како оне могу истовремено бити независне једна у односу на другу, у стању дијалога, и интегрисане једна унутар друге? Како схватити однос између теологије и науке, а да тај однос не претпоставља постојање јаза између њих? Да бисмо понудили одговоре на ова питања, потребно је да се осврнемо на оно што Торенс постулира као темељни критеријум научности: принцип објективности.

В. Одређење науке

Торенсово схватање науке у великој мјери је формирано независно од начина на који су доминантне струје философије науке у XX вијеку рјешавале оно што се назива проблемом „демаркације“ – начином да се „научно“ разликује од „не-научног“.¹⁴⁴ Док је за позитивисте демаркациона линија била установљена концептом провјерљивости (верификације),¹⁴⁵ а за Попера

¹⁴³ David Munchin, *op. cit.*, 53.

¹⁴⁴ За енциклопедијски приказ проблема демаркације у философији науке в. Sven Ove Hansson, "Science and Pseudo-Science", у: Edward N. Zalta (уп.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), IntRes: <http://plato.stanford.edu/entries/pseudo-science/#Bib> [4.5.2015]. Користан преглед различитих одређења научног знања и могућности теологије да се у сваки од њих уклопи даје у свом раду Ван ден Бринк – van den Brink, *op. cit.*

¹⁴⁵ Alfred Ayer, *Language, Truth, Logic*, London: Gollancz, 1936. За приказ смисла и значаја принципа верификабилности за сљедбнике логичког емпиризма (позитивизма) в. Светлана Зечевић, „Логички емпиризам и принцип провјерљивости“, *Зборник радова Филозофског факултета*, 44:2 (2014) 195-211.

принципом оповргљивости (фалсификабилности),¹⁴⁶ за Торенса је на овој линији стајао принцип „објективности“. Иако ће о Торенсовом одређењу услова научности знања бити више ријечи у наставку, овдје је потребно дати неке прелиминарне напомене.

Принцип објективности, по свему судећи, Торенс преузима од Барта за којег, како је наведено, он представља критеријум чијим испуњавањем теологија може да се сматра науком.¹⁴⁷ Сажето исказан, овај принцип гласи: објект знања диктира форму, метод и садржај знања. Или, Торенсовим ријечима:

У науци сазнајемо дату стварност стриктно у складу са њеном природом, и допуштамо њеној природи да одреди за нас форму и садржај нашег знања о њој.¹⁴⁸

Тиме се, првенствено, одбацује сваки покушај да се успостави универзална научна епистемологије или одређена *scientia generalis*. Једино што може да постоји јесу појединачне науке са својим појединачним методама и материјалним садржајима који су изведени и усклађени са природом њихових објеката.¹⁴⁹ Концепт науке се не користи прескриптивно, већ је изведен из већ оствареног тијела знања.¹⁵⁰ У том смислу, теологија је наука али не стога што испуњава критеријуме научности који су изведени из неке друге науке (рецимо, физике или историје), већ стога што испуњава једини формални захтјев научности: вјерност објекту свог сазнања. На тај начин, теологија је у обавези да буде независна од ма које друге науке, на исти

¹⁴⁶ В. његово дјело *Logika naučnog otkrića*, прев. S. Novaković, Beograd: Nolit, 1973, нарочито 110-124.

¹⁴⁷ В. D. Munchin, *op. cit*, 86. Манчин лоцира уназад поријекло Торенсовог схватања објективности код Кјеркегора, којим се Торенс, као и Барт, екстензивно бавио. В. *ibidem*, 87-88. Гантон, с друге стране, сматра да је у овом погледу Торенс зависан од свог професора А. Е. Тејлора [А. Е. Taylor] – в. Colin Gunton, *Revelation and Reason: Prolegomena to Systematic Theology*, Edinburgh: T&T Clark, 2008, 50.

¹⁴⁸ GR, 92.

¹⁴⁹ Е. Colyer, "A Scientific Theological Method", 206; D. Munchin, *op. cit*, 75.

¹⁵⁰ GR, 10.

начин на који је то и свака друга наука. Међутим, на исти начин, теологија је и истовјетна са сваком другом науком: она јесте наука захваљујући томе што поштује основни принцип научности – принцип објективности. Овај принцип гарантује *истовјетност* свих наука – могућност да се подведу под општи именилац науке – и њихову *аутономност* – развијање сопствених метода, форми и садржаја сазнања. Торенс наводи да је овај принцип настао у оквирима отачке теологије, а да је рехабилитован и оснажен код Калвина и Барта.¹⁵¹

Ако теологија, према принципу објективности, мора да буде независна од других наука, чему потреба за дијалогом са њима? Ова потреба проистиче из чињенице да је „објект“ теолошког истраживања заправо божански субјекат – Исус Христос. Он је Бог који је оваплоћен *унутар* простора и времена. Стога, познање Бога теологија не може задобити изузев унутар тварне реалности која је предмет истраживања природних наука. Из тог разлога, теологија не може а да не узме у обзир њихове резултате.¹⁵² Штавише, будући да се ради о контингентној реалности, чији је творац Бог, њена рационалност је утемељена у божанској рационалности.¹⁵³ Из тог разлога, истинско познање оваплоћеног Бога води ка бољем разумијевању створеног поретка, као што и истинско познање створеног поретка води ка бољем разумијевању догађаја оваплоћења. Уколико су вјерне објектима свог истраживања, теологија и наука имају корист од ступања у дијалог.¹⁵⁴ Штавише, захваљујући чињеници да се рационалности објеката њихових истраживања преплићу, теологија и наука често долазе до истих сазнања: тј. конвергирају у својим резултатима, било у формалном или у материјалном смислу. Оне долазе до епистемолошких или материјалних сазнања која су

¹⁵¹ *TS*, xix.

¹⁵² *GGT*, 1.

¹⁵³ *GGT*, 52.

¹⁵⁴ *TS*, xix..

међусобно комплементарна, ако већ не и подударна.¹⁵⁵ Иако представља темељ њихове аутономије, принцип објективности истовремено чини интеракцију између теологије и науке неопходном.

Ако и омогућује дијалог, зар аутономија теологије и науке не спречава њихову интеграцију? Торенсов уобичајени дискурс нам говори да он преферира да говори о дијалогу, а снажно инсистирање на аутономији иде у прилог тези да би он настојао да избјегне интеграцију у пуном смислу. Међутим, као што смо видјели, одређени елементи његове мисли остављају простор да се она сагледа и из ове перспективе. Као што смо видјели, он сматра да је теолошко знање неодвојиво од знања рационалних структура створеног поретка, будући да је његов темељ – Исус Христос – Бог који се оваплотио унутар тих истих структура. Такође, видјели смо да за њега постоји одређена хијерархија наука, утемељена у стратификованој природи универзума. Будући да теологија за предмет свог истраживања има трансцендентни темељ овог универзума који га на одређени начин, иако не путем нужности, већ благодаћу, интегрише и врши контролу над њим, она у себи интегрише знања других наука. Истинито знање је само оно које је у складу са природом стварности на коју се односи. Поврх свега, резултат овог дубљег прожимања теологије и науке у Торенсовом случају довео је до тога да је имплицитно указивао на то да Ајнштајнова физика може да буде унапријеђена, али не и превазиђена. На тај начин, теологију је трајно везао за, премда још увијек актуелну, једну научну парадигму за коју нам, као и за сваку другу, историја науке говори да можемо очекивати да у једном тренутку постане превазиђена.

Као што смо видјели, Торенсов специфичан модел односа теологије и науке избјегава стандардне класификације. Међутим, и поред наведених недостатака, претпоставићемо да је Торенсу најближи модел дијалога из Барбурове класификације, те ћемо у наставку настојати да покажемо које све аспекте овог дијалога је могуће издвојити.

¹⁵⁵ У том погледу, Ахтемајер ваљано интерпетира Торенса – в. Р. Mark Achtemeier, "Natural Science and Christian Faith", 271.

Г. Дијалог теологије и науке: аспекти њиховог односа

Луома сматра да се Торенсово схватање теологије и науке може сагледати кроз три аспекта:

- (1) *утицаја теологије на науку* (доприноса којим је теологија омогућила настанак науке),
- (2) *заједничког својства* теологије и науке (принципа објективности који наука и теологија дијеле),
- (3) *утицаја науке на теологију* (подсјећања на њен изворни унитарни модел мишљења).¹⁵⁶

Марк Ахтемајер нуди другачију класификацију, разликујући три фронта односа теологије и науке у Торенсовим дјелима:

- (1) *формални* (који се тиче методолошких паралела),
- (2) *материјални* (који се тиче објашњења природе створеног поретка), и
- (3) *историјски* (који се тиче њиховог историјског преплитања).¹⁵⁷

Ахтемајер ваљано примјећује да би

... се његов цјелокупан пројекат на пољу теологије и науке с правом могао схематизовати као презентација координисане историје развоја двију дисциплина која показује како ригорозна вјерност формалним захтјевима ваљаног 'научног' метода у сваком пољу води ка конвергенцији и компатибилности у материјалним објашњењима створеног поретка.¹⁵⁸

Иако ћу се у раду користити Ахтемајеровом систематизацијом, желио бих да скренем пажњу и на могућност да се Торенсово схватање овог односа да систематизовати и на другачији начин. Однос теологије и науке може се

¹⁵⁶ Tapio Luoma, *op. cit.*, 23-24, *passim*.

¹⁵⁷ P. Mark Achtemeier, "Natural Science and Christian Faith in the Thought of Thomas F. Torrance", 270-271, *passim*.

¹⁵⁸ *Ibidem*, 271.

подијелити на двије основне равни: *епистемолошку* и *историјску*. На *епистемолошкој* равни могуће је говорити о (1) подударану теологије и науке, и (2) интеграцији науке унутар теологије. Подударане се тиче заједничког концепта научног знања утемељеног на принципу објективности. Интеграција се остварује у стратификованој структури знања које врхуни у оном теолошком. С друге стране, на *историјској* равни могуће је говорити о (1) утицају теологије на настанак науке и (2) утицају науке на теологију. Овај однос може се систематски приказати у четири тезе:

1.а: Између теологије и науке постоји формално преклапање;

1.б: Теологија у себи интегрише науку;

2.а.: Теологија је историјски утицала на настанак науке;

2.б: Савремена наука утиче (позитивно или негативно) на развој теологије.

Утицај теологије на науку односи се првенствено на трансформацију интелектуалног миљеа у времену отачке теологије која је омогућила теоријске претпоставке за настанак емпиријске науке. Реформација је рехабитировала ове претпоставке и тако довела до њеног развоја. Повратан утицај науке на теологију у свом негативном аспекту тиче се првенствено њутновске физике која је подстицала дуалистичке концепције мишљења, док се у позитивном аспекту односи на ајнштајновску физику која је такве одбацила. Иако моја систематизација можда пружа бољи увид у различите аспекте односа теологије и науке у Торенсовој мисли, с обзиром на обим у коме је сваки од ових аспеката овог односа присутан у Торенсовим радовима, Ахтемајерова класификација се показује погоднијом, те ћемо се њоме и служити у овом раду. Рецимо, интеграцији науке унутар теологије није посвећена ни изблиза једнака пажња колико формалном епистемолошком подударану између теологије и науке. Из тог разлога, разматраћемо рецепцију отачког наслеђа у Торенсовом моделу односа теологије и науке кроз три аспекта: (1) епистемолошког подударану теологије и науке; (2) историјског утицаја теологије на настанак и савремени развој науке; (3) подударану у материјалном знању између теологије и науке.

Торенсов ангажман око патристичког наслеђа тиче се првенствено тезе о историјском утицају теологије на настанак науке. Ова теза може да се сумира на следећи начин: формулацијом одређених хришћанских доктрина и афирмацијом особитих (теолошких) метода истраживања отачка теологија је утицала на измјену интелектуалне климе и обезбиједила теоријске претпоставке које су омогућиле (каснији) настанак емпиријске науке. Посриједи су првенствено следеће доктрине: о контингентној, интелигибилној и слободној природи творевине, једносушности (Исуса са Богом Оцем). Ове доктрине и идеје су допринијеле првенствено одбацивању (хеленског) дуализма који је за Торенса био (и увијек јесте) темељна теоријска препрека за развој емпиријске науке. Када су у питању теолошке методе, Торенс сматра да је првенствено александријска теологија, ослањајући се на научно наслеђе тог града, заслужна за то што је као критеријум научности афирмисан принцип објективности, тј. катафизичког карактера знања.

Поред тога, Торенс такође сматра и да је отачка теологија кроз овај историјски допринос учествовала у обликовању принципа научности који су и данас важећи и представљају епистемолошке оквире у којима се теологија и друге науке подударају. У том погледу, отачка теологија има свој значај и за тезу о епистемолошком подударању теологије и науке (1.а). Такође, он држи и да савремена наука може да оствари позитиван утицај на теологију тако што ће јој омогућити да одбаци дуалистичке форме мишљења и рехабилитује своју изворну унитарну епистемологију каква је постојала у отачкој, првенствено никејској теологији – што се односи на тезу (2.б).

Рецепција отачког наслеђа у контексту односа теологије и науке код Торенса, дакле, одиграва се првенствено унутар развијања ове три тезе: 1.а, 2.а и 2.б. Највећи значај отачкој теологији, свакако, приписан је тезом 2.а. Дајући начелан суд о преплитању теологије и науке у историјској и епистемолошкој равни, могли бисмо рећи да за Торенса важи следеће: отачка теологија је допринијела развоју онтолошких и епистемолошких начела која су потиснула дуализам и тиме омогућила настанак емпиријске науке, али се

сама константно налази пред искушењем повратка у дуалистичке оквире мишљења. Стога је данас тренутак да наука врати услугу теологији и помогне јој да се дистанцира од дуализма. Једном очишћена, теологија ће као и некада, поново бити у прилици да да свој допринос науци, али и да константно учи од ње.

У наставку ћемо покушати да објаснимо начин на који је Торенс извршио апропријацију отачке теологије кроз заступање ове три тезе. Најприје ћемо понудити преглед епистемолошког подударарања између науке и теологије како би сам концепт научног знања који Торенс заступа и фундаменталне одлике теологије као науке били јаснији. Потом ћемо размотрити тезу о историјском утицају отачке мисли на развој науке. У свјетлу чињенице да је ово област у којој патристичка мисао у Торенсовом моделу односа теологије и природне науке игра најзначајнију улогу, највећи дио рада биће посвећен разматрању управо ове тезе. Будући да је код Торенса могуће разликовати два круцијална момента у развоју науке (поред појаве ране хришћанске теологије) - настанак и револуционарни развој савремене науке - паралелно ће бити разматрана улога коју појединачни елементи отачке теологије имају у оба наведена момента развоја науке. Успут ће бити размотрена и теза 1.б, којом се тврди да теологија у себи интегриша научна знања. Након тога, биће укратко размотрено како је теологија допринијела науци у погледу материјалних сазнања, као и начин на који то надаље може чинити.

3. 2. Епистемолошко подударање теологије и науке

Торенсово схватање науке кристализује се наспрам његовог схватања теологије и њеног научног карактера, као и наспрам расправе о интеракцији теологије и науке у току њиховог историјског развоја.¹⁵⁹ Отуда метод нашег излагања не слиједи метод сазнања. Да би се стекао појам о томе шта Торенс сматра ваљаном науком и које су карактеристике које је као такву дефинишу, потребно је ишчитати шта он сматра под научном теологијом. За ову сврху одабрао сам супротан смјер излагања од онога који налазимо у његовим дјелима, држећи да овај начин омогућује јаснији преглед његове мисли.

А. Концепт научног знања

У дефиницији научног знања, коју Т. Ф. Торенс даје већ у уводу свог чувеног дјела *Theological Science* (1969), каже се:

... научно знање [је] оно у коме инхерентну *рационалност* ствари изводимо на свјетло и доводимо до *израза*, пуштајући реалностима које истражујемо да нам се разоткрију под *нашим испитивањем*, док ми, с наше стране, *потчињавамо своје умове њиховим интринсичним везама и поретку*.¹⁶⁰

У овом одређењу назире се основни појмови који одређују Торенсов концепт науке, а свакако и његова интегрална слика, чији кратак преглед ћемо прелиминарно изложити.

¹⁵⁹ У измијењеној верзији ово поглавље је објављено као „Концепт теолошке науке Томаса Ф. Торенса“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у 20. веку*, Књига 16, Београд: Православни богословски факултет, 2014, 115-141.

¹⁶⁰ *TS*, xi (мој курзив). Слична одређења науке налазимо и на другим мјестима у његовим дјелима, примјера ради: „ ... наука може бити описана као активност у којој истражујемо ствари и догађаје, трагајући за поретком регуларности који оне манифестују у својим међувезама, у настојању да мноштво односа у свијету, или макар у неком пољу искуства, сведемо на неку врсту униформности и, уколико је могуће, продремо до јединствене логичке основе у нашем разумијевању истих, којом цијело поље нашег искуства може бити освијетљено“. (*GR*, 11).

Према Торенсу, створеном свијету је инхерентна *рационалност*, тј. *интелигибилност*. Он је рационалан по својој природи. Овако схваћена, рационалност представља структурални поредак свијета коме је својствена могућност апрехензије.¹⁶¹ Човјек, будући дио створеног свијета, такође је носилац рационалности која кореспондира са рационалношћу свијета који га окружује. Међутим, у случају човјека, рационалност подразумијева и нешто више него што тај појам подразумијева сагледан у контексту твари. Када је у питању човјек, рационалност укључује и *словесност*, способност апрехензије и артикулације оне рационалности која је садржана у природи свијета.¹⁶² Отуда, рационалност човјека и твари имплицира два фундаментална става: (1) свијет је могуће сазнати (какав јесте), а (2) човјек је способан (а самим тим, додао би Торенс и дужан) да сазна свијет.¹⁶³ Сазнавши његову инхерентну рационалност, човјек је, како смо видјели, изводи на свјетло и доводи до израза.

Наведену дефиницију научног сазнања сугерише и Торенсова увјереност у објективну датост стварности, у *објективност* нашег сазнања. Ми не сазнајемо само феномен, у кантовском смислу, нити у конструктивистичком маниру учествујемо у производњи стварности која је предмет нашег сазнања. Такође, предмет сазнања није ни наш субјективни доживљај стварности. Оно што сазнајемо јесте сама стварност, онаква каква је она *по себи*. У погледу могућности сазнања, Торенс заступа становиште

¹⁶¹ „ ... научно знање је једино могуће на темељу претпоставке да је природа инхерентно интелигибилна ...“ (*GR*, 16); „ ... чињеница да је универзум интринсично рационалан значи да је способан или отворен за рационално објашњење – [од стране некога] ван себе самог.“ (*RST*, 52).

¹⁶² „Под словесношћу ... подразумијевамо ... нашу способност да своју мисао и дјеловање на одговарајући начин повежемо са објективним интелигибилним стварностима. Разум је наша способност да препознамо и усходимо ка ономе што је изван њега самог.“ (*TS*, 11).

¹⁶³ „ ... Бог је стварањем поставио човјека унутар универзума као његов конститутивни елемент којим универзум као да долази до сазнања самог себе, и тако раскрива своје латентне структуре и интелигибилности у процесу људског истраживања и интеракције са универзумом“ (*TCFK*, 248-249). В. и *RET*, 26-27.

реализма, држећи да смо кадри (и дужни) да сазнамо саму стварност у њеној објективности.¹⁶⁴

Тиме се, међутим, не умањује нити негира улога субјекта у процесу сазнања. Наше сазнање јесте и *субјективно*, јер ми у њему учествујемо као субјекти, тј. као личности. На крају крајева, ми смо ти који сазнајемо – сазнање је наше. У сазнању учествујемо као субјекти тако што објект сазнања подвргавамо сопственом испитивању, али и тако што се вољно *потчињавамо* њему, допуштајући му да нам се он *открива*, умјесто да га *ми сазнајемо*. Када је у питању научно сазнање, објект је тај који, према Торенсу, диктира врсту питања и метод сазнања.

Иако овако представљан појам науке представља заједнички чинилац за све појединачне науке и оквир у коме оне врше своја истраживања, то не значи да постоји нека универзална наука (*scientia generalis*) или универзалан научни метод. Свака појединачна наука, под диктатом објекта сазнања, има сопствени *модус рационалности*, *модус објективности*, *метод сазнања* и његов *циљ*. Универзализација ма које науке, при чему се дата наука сагледава као универзални метод сазнања који се само имплементира у оквире појединачних наука, онемогућава практиковање праве науке. Философија је кроз историју често била у искушењу да себе посматра као универзалну науку, при чему би начин мишљења постајао начин истраживања, што је кроз историју често кочило развој аутентичне науке.¹⁶⁵

У наставку ћемо изложити Торенсово виђење основних карактеристика које конституишу његово схватање науке, а које су се већ могле назријети из горе датог прегледа: *објективност*, *субјективност* и

¹⁶⁴ „Стварност универзума задржава свој ауторитет над свим нашим истраживањима и разумијевањима, и остаје последњи судија истине или лажности наших концепата и исказа о њој. Ово је тип реализма у коме објективност и релативност, ваљано схваћени, нераздвојиво падају у једно.“ (*RET*, 26-27). О Торенсовом реализму више ријечи ће бити у наставку. В. Тарјо Луома, *op. cit.*, 61-74; Elmer Colyer, *How to Read Thomas F. Torrance*, 324; P. Mark Achtemeier, “The Truth of Tradition: Critical Realism in the Thought of Alasdair MacIntyre and T. F. Torrance”, *SJT* 47 (1994) 355-374.

¹⁶⁵ *TS*, 105-116.

емпиријска заснованост научног сазнања.¹⁶⁶ Почећу, међутим, разматрањем једне од суштинских одлика научног сазнања која у наведеном одређењу науке није експлицитно споменута, али је подразумијевана. У питању је *апостериорност* научног истраживања.

A.1. Апостериорност

Истраживање појма науке, као ни сама научна дјелатност, не може (нити би требало), сматра Торенс, започети питањем „Да ли је наука могућа?“, већ питањем „Наука је могућа, али како“? Наука почиње испитивањем *актуелног*, постојећег знања, а не утврђивањем услова и могућности сазнања.¹⁶⁷ Она не потребује оправдање које изискује излазак из актуелности сопственог сазнања. Управо ова актуелност, позитиван садржај сазнања и његова унутрашња рационалност, представљају „апологију“ науке. Стога ће Торенс рећи да је „с научне стране, погрешно започети епистемологијом“.¹⁶⁸ Наука не почиње епистемологијом зато што, сматра Торенс, не постоје објективни, универзални епистемолошки критеријуми којима бисмо просудили да ли је одређена форма истраживања научна. Будући да не може постојати универзалан научни метод, већ само онај који је својствен конкретној науци, наука (а самим тим и наука о науци) за полазишну тачку може имати једино оно сазнање које је већ присутно. То, већ дато, актуелно знање одређује даљи ток истраживања појединачне науке и формира основу за изградњу њене сопствене епистемолошке структуре.¹⁶⁹ Начин на који појединачна наука

¹⁶⁶ У разним систематизацијама Торенс додаје или одузима есенцијалне карактеристике научног знања, тако да њихов број варира. Уз наведене особине, некада се наводе још и „проблемско мишљење“ или „интерогативно испитивање“ као суштинске одлике научног метода (TS, 125-127). Овдје сам одабир карактеристика које ћу анализирати извршио на основу два критеријума: (1) фреквентности у Торенсовим описима научног метода; (2) супстанцијалне важности за његов појам науке.

¹⁶⁷ TS, 1, 3.

¹⁶⁸ TS, 10.

¹⁶⁹ TS, 106-107.

сознаје објект сопственог истраживања одређен је начином на који је тај објект већ сазнат.¹⁷⁰

Торенс не тврди да наука не треба да практикује саморефлексију, нити да треба да одбаци критичку свијест о себи самој. Али, критичка саморефлексија настаје на темељу актуелног научног сазнања, а не на темељу могућности научног подухвата. Она барата већ постојећим материјалом, тј. већ достигнутим сазнањем. Наука настоји да у континуираном напору истраживања свог објекта критички сагледава своје резултате, али не с обзиром на унапријед дате епистемолошке оквире, већ с обзиром на природу већ датог сазнања и (још важније) с обзиром на природу објекта који се сазнаје.¹⁷¹ Другим ријечима, поредак стварности одређује начин његовог сазнања, а не обратно. Стога ће Торенс формулисати императив научног сазнања који ће постати једна од омиљених му тема: научно знање мора бити *κατὰ φύσιν* с обзиром на свој објект.¹⁷² Дакле, објект сазнања је тај који од нас захтијева одрицање од претензије на априорно сазнање. То нас упућује на следећу есенцијалну одлику научног сазнања: *објективност*.

А. 2. Објективност

Чињеница да је наука а *posteriori* активност темељи се, како смо видјели, на ономе што за Торенса представља фундаментални критеријум научности: вјерност објекту истраживања. Објективност, дакле, за Торенса не представља, како се то често разумијева, индиферентност према објекту истраживања, хладну незаинтересованост субјекта, која гарантује ваљаност

¹⁷⁰ *TS*, 1-5.

¹⁷¹ *TS*, 4; 120-123.

¹⁷² „Управо то је оно што *научна теологија*, или догматска наука, укључује: познање Бога строго у складу са његовом природом, *κατὰ φύσιν* и у складу са његовом истином или реалношћу, *κατ'ἀλήθειαν*.“ (*TNS*, 92). Као творца овог императива научног сазнања Торенс види Светог Атанасија Великог – в. Thomas F. Torrance, *TF*, 51.

результата. Објективност није дистанцираност субјекта од објекта, већ дистанцираност субјекта од субјекта – дистанцираност од сопствених *предрасуда*.¹⁷³ Објективност је дакле приврженост субјекта објекту, која се стиче и формира на уштрб привржености сопственим предрасудама:

Објективно мишљење себе отвара према природи и реалности објекта како би преузело облик од структуре објекта, како му не би наметало структуру сопствених прописа.¹⁷⁴

Објективност, ипак, није исто што и *објектификација*. Објектификација, за Торенса, представља процес когнитивног моделовања објекта који себи пред-стављамо као предмет сазнања.¹⁷⁵ Она је процес у коме субјективност има супстанцијални уплив у објект нашег сазнања, до мјере да он постаје просто производ субјекта. Отуд је она управо антитеза објективности.

Међутим, као што у науци не постоји универзална епистемологија, тако не постоји ни универзална објективност.¹⁷⁶ Објективност у општој физици је друкчија од оне у квантној физици. У другом случају, она узима у обзир и учешће посматрача у реалности коју испитује. Оно што, међутим, јесте универзално, је императив објективности. Тако је у Торенсовој мисли могуће разликовати *формалну* и *материјалну* објективност. Формална објективност, која (примарно) означава начелни епистемолошки примат објекта над субјектом, није исто што и материјална објективност, која у појединачним наукама поприма различит карактер, управо захваљујући чињеници да се оне руководе императивом формалне објективности. Као што се из наведеног примјера да закључити, природа објективности у

¹⁷³ *TS*, 34–36. Позивајући се на Полањија [Michael Polanyi] и достигнућа савремене психологије, Торенс говори како одвојеност од објекта сазнања, високо уздизани идеал 19. вијека, није знак никакве рационалности, већ имбецилности (*GR*, 8). Како наводи Манчин, Фајерабенд је попут Торенса такође препознао погрешну идентификацију објективности са објектификацијом, карактеристичну за просвјетитељство. В. D. Munchin, *op. cit.*, 92.

¹⁷⁴ *TS*, 9.

¹⁷⁵ „Објектификација или мисао која ствара објект, с друге стране, антитеза је овоме [објективном мишљењу], јер у њој ми „стварамо и обликујемо“ објекте нашег знања из материје наше свијести“ (*Ibidem*).

¹⁷⁶ *TS*, 112-113; 295-296.

различитим наукама може да варира с обзиром на степен уплива субјекта у процес сазнања. То, међутим, није једина разлика између типова објективности коју Торенс има на уму, као што ћемо видјети при анализи теолошке објективности.

Поред тога што објективност има за циљ да нас подсјети да се наука може практиковати само у вјерности објекту испитивања, она имплицитно упућује и на већ поменуто становиште према коме је реалност *по себи* предмет нашег сазнања. Објективност, за Торенса, једино је могућа уколико прихватимо да је објект по себи, а не његов феномен, прави предмет нашег сазнања.¹⁷⁷ Уколико не бисмо сазнавали стварност по себи, онда не би било могуће ни да будемо објективни. Приврженост објекту је могућа једино уколико се когнитивна веза успоставља са самим објектом, а не са његовим феноменом или каквим конструктом, у којима је тек дјелимично (да ли у мањој или у већој мери, на крају крајева, није ни битно) присутно његово „по себи“. У овом контексту, Торенс позајмљује отачки концепт „једносушности“, како би истакао да је феномен који опажамо једносуштан са објектом сазнања по себи.¹⁷⁸ Торенс, дакле, заступа чврсту форму реализма, држећи да реалност каква је по себи може и треба да буде прави објект нашег сазнања.

Објективност научног истраживања, дакле, за Торенса значи: (1) да је прави објект нашег сазнања реалност по себи; (2) да је наука дужна да буде вјерна објекту свога истраживања, и да, у складу с тим, (3) појединачна наука посједује сопствену (материјалну) објективност адекватну природи свог објекта.

¹⁷⁷ „У аутентичној научној активности имамо посла са структурама стварности над којима немамо никакву контролу, и покушавамо да их опишемо какве јесу, независно од наших умова“ (*GGT*, 113). Иако Торенс не негира да наше сазнање садржи елемент субјективности, као и да је моделовано теоријском структуром, ради се о структури која „утичући на наше знање, бива изведена из интринсичне интелигибилности онога што настојимо да сазнамо, и отворена је за константну ревизију кроз референцу на унутрашње детерминанте ствари, какве излазе на видјело у процесу истраживања“ (*TCFK*, 42). Торенс полемише са Кантом по овом и сличним питањима на бројним мјестима. В. нпр. *TS*, 88-95; *RET*, 39-42.

¹⁷⁸ „... homoousion физике (!), темељни увид да наше знање универзума није ограничено на појавности и оно што из њих можемо да дедукујемо, већ је захватање реалности у њеној онтолошкој дубини ...“ (*GGT*, 162).

Међутим, како смо на почетку видјели, сазнање није само објективно, оно је и субјективно. Штавише, видјели смо да се форме (материјалне) објективности могу разликовати с обзиром на степен учешћа субјективности у њима самима. Стога је важно размотрити шта Торенс заправо подразумијева под субјективношћу сазнања.

А.3. Субјективност

Торенс сматра да субјект на суштински начин учествује у сазнању и да се то не може нити треба пренебрегнути.¹⁷⁹ Поред чињенице да је сазнање неког објекта по дефиницији сазнање *од стране* субјекта – што за Торенса представља самоочигледни трузам¹⁸⁰ – Торенс тврди да субјект није само пасивни рецепијент сазнања, него активни учесник у процесу сазнавања. Он на активан начин моделује садржај сазнања:

Сама природа нашег истраживања, којим стварамо одређене услове унутар којих приморавамо природу да нам се, сходно нашој вољи, открије, утиче на садржај нашег знања и даје му неизбежну неодређеност (*ambiguity*). Он [садржај] носи печат наших питања и анализа.¹⁸¹

Субјекту, дакле, припада иницијални чин „опредмећивања“ објекта – постављања у контекст испитивања¹⁸² – као и формулисање питања, а самим тим неминовно и улога важног чиниоца у креирању садржаја самог сазнања. Поред тога, субјекту припада и критичко преиспитивање свог учешћа у

¹⁷⁹ Пренебрегавање субјективног карактера сазнања и дуалистичко схватање односа субјект-објект у процесу сазнања, Торенс приписује епохи настанка емпиријске науке у 16. и 17. вијеку. Сматра, међутим, да је дуалистичко схватање (као и друге форме дуализма) супротстављености субјекта објекту најзад у потпуности превазиђено савременим сазнањима у физици. В. *TS*, 93.

¹⁸⁰ *TS*, 85.

¹⁸¹ *TS*, 94.

¹⁸² Који ипак ваља разликовати од раније споменуте „објектификације“ која за Торенса подразумијева акт моделовања објекта (искључиво) од садржаја свијести, чиме се, наравно, апсолутно поништава његова оностраност.

свакој од наведених улога. Том приликом субјект истражује у којој мјери су сваки од наведених корака одређени објектом сазнања. Да би сазнање било научно, услови испитивања и питања која постављамо објекту морају бити одређени и непрекидно контролисани од стране самог објекта. Начин на који испитујемо објект и врста питања која постављамо, морају бити у складу са природом самог објекта. Торенсовим ријечима:

Једино кроз непрестано испитивање наших питања и нас самих, испитивача, истинита питања долазе у наша уста, вођена објектом зарад његовог раскривања пред нама.¹⁸³

На тај начин, субјект је чувар објективности свог сазнања. И обратно, објект је гарант истинске субјективности сазнања. Дакле, у научном истраживању субјект: (1) одабира објект и ставља га у контекст испитивања; (2) формулише и поставља питања; (3) учествује у обликовању садржаја сазнања; (4) критички преиспитује своје учешће у претходним корацима.

Захваљујући субјективном елементу у сазнању, искази науке говоре колико о самој природи која се сазнаје, толико и о нама који је сазнајемо. Стога су за Торенса „научни закони изрази облика наше когниције, као и облика саме стварности“.¹⁸⁴ Они су по својој природи ноетичке структуре, које међутим указују на онтичке структуре које су уткане у самој стварности.¹⁸⁵ Будући да је тако, субјективност нашег сазнања може (мада не би смјела) бити игнорисана, али не може бити искључена.

Субјективност одређене науке није идентична са субјективношћу неке друге науке, тако да, као и у случају објективности, можемо разликовати формалну и материјалну субјективност.¹⁸⁶ Све науке подразумијевају субјективност, али је она различита за сваку од њих. Чини се да Торенс разликује два принципа према којима се могу разликовати форме

¹⁸³ *TS*, 120.

¹⁸⁴ *TS*, 94.

¹⁸⁵ *TS*, 94-95.

¹⁸⁶ B. E. Colyer, *How to Read T. F. Torrance*, 344.

субјективности – сходно (1) мјери уплива субјекта у моделовање садржаја сазнања,¹⁸⁷ и сходно (2) персоналном или аперсоналном приступу објекту сазнања. Тако се, с обзиром на први критеријум, разликује субјективност опште и квантне физике. У првој, субјект у мањој мјери утиче на истраживање, а самим тим и на садржај сазнања, док је у другом случају степен његовог учешћа већи. С друге стране, науке у којима је објект сазнања персоналан, тј. истовремено је и субјект – што је случај нпр. са психологијом или теологијом – не могу заузимати аперсоналан приступ који је својствен другим, првенствено природним наукама.¹⁸⁸ Управо такав приступ био би ненаучан, јер не би одговарао природи објекта њиховог истраживања. Као што се може видјети, исти принципи којима Торенс разликује форме објективности, одређују и различите форме субјективности.

Поврх свега, субјективност научног знања има још једну димензију за Торенса. Наиме, он преузима схватање научног знања као суштински *личног* знања које је развио филозоф Михаил Полањи [Michael Polanyi], који је од свих филозофа науке највише утицао на Торенса. Научно знање баштини једну димензију прећутности (*tacit dimension*) која се не може вербализовати, а која је есенцијална за његово постојање. Субјект на један немушт начин усваја вјештину научног испитивања захваљујући којој постаје научник.¹⁸⁹ Она је нужан чинилац научног метода.

Као што је већ јасно из критеријума апостериорности и објективности, знање мора бити емпиријски засновано. Међутим, није довољно да се оно утемељи на искуству, оно мора бити у стању да издржи сваку наредну емпиријску провјеру, мора бити подложно *верификацији*. Стога ћемо се укратко осврнути и на овај критеријум научности.

¹⁸⁷ Исти је случај и са горе наведеном разликом између форми објективности.

¹⁸⁸ *TS*, 303-312.

¹⁸⁹ Своју теорију знања М. Полањи је развио у споменутиим Гифордским предавањима публикованим под насловом *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. О Торенсовом вредновању Полањијеве мисли в. *ТСФК*, 107–173. О учинку Полањијеве мисли на Торенса по овом питању в. Е. М. Colyer, *How to Read T. F. Torrance*, 334–344; Alister McGrath, *T. F. Torrance*, 228-232.

A.4. Верификабилност

Иако, као што се већ могло видјети, Торенс нема намјеру да усвоји ниједан од постојећих модела науке које нуде философи науке (изузев у одређеној мјери Полањијевог), он ипак уважава једну од кључних карактеристика науке која се може срести у свим научним моделима – верификабилност научних резултата. Како за логичке позитивисте, Попера или Куна, тако и за Торенса, знање стечено научним методама мора бити провјерено, а самим тим и по својој природи подложно провјери.¹⁹⁰

Као што је случај и са претходно наведеним карактеристикама, Торенс сматра да не постоји универзалан концепт верификације који може бити примијењен у свакој од појединачних наука. Резултати сваке науке морају бити провјерљиви да би били научни. Како ће бити провјерени одређено је методама карактеристичним за дату науку, а не неким општим критеријумом.¹⁹¹

Верификација за Торенса представља једну од суштинских одлика научног знања, зато што она обезбјеђује његов *кинетички* карактер. Научно знање мора бити у стању непрекидног кретања – константног динамичког преиспитивања пред објектом сазнања. У том смислу је емпиријска верификација знања гарант његове објективности. Знање не може бити објективно, а самим тим ни научно, уколико није не само (једном) утемељено на искуству, већ и константно провјеравано пред објектом искуства. Верификација, дакле, није једнократан чин. Све чињенице, ма колико пута већ биле верификоване, захтијевају константно преиспитивање пред лицем објекта на који реферишу.¹⁹² Стога ће у свом читању историје науке Торенс сматрати да је искушење које непрестано прогони философију – да се

¹⁹⁰ „Ствар је саме суштине наука и њихове претензије на ваљаност да њихови резултати буду отворени за све да их истражују и верификују, јер њихова претензија на истинитост мора бити универзална да би била одржива“ (*TS*, 301-302). В. такође *RST*, 50-51.

¹⁹¹ *TS*, 299.

¹⁹² *GGT*, 152; *RST*, 72, 89-93; *DCO*, 54-56.

постулира као *scientia universalis et generalis* и тако замијени метод истраживања методом мишљења – главни кривац за онемогућавање научног напретка.¹⁹³

Сумирајући, можемо закључити да за Торенса наука представља емпиријски засновану форму истраживања стварности која се темељи на објективности онога што се сазнаје и његовој инхерентној рационалности, уважавајући учешће субјекта у процесу сазнања. Дакле, да би неко сазнање било научно, оно мора бити:

1. *Апостериорно* – има настајати на темељу постојећег сазнања о објекту свог истраживања, лишавајући се претензије да унапријед зацрта начин на који ће он бити сазнат. На тај начин осигуравамо да онтологија онога што се сазнаје одређује епистемологију – начин на који ће оно бити сазнато.

2. *Објективно* – мора уважавати примат објекта у сазнању, што подразумијева потчињеност његовој природи и одрицање од предрасуда субјекта.

3. *Субјективно* – мора имати у виду активно учешће субјекта, које је, међутим, подвргнуто непрестаном критичком преиспитивању пред лицем објекта који се испитује.

4. *Верификабилно* – мора се темељити на истраживању, а не на логичкој дедукцији датих исказа. Истинско знање се стиче само кроз непрекидни контакт са објектом сазнања, а не кроз логичко испитивање постојећег знања.

Б. Теологија као наука

Имајући у виду изложени концепт науке, у наставку ћу настојати да прикажем начин на који се теологија, према Торенсовом схватању, у њега може уклопити. Дакле, на који начин теологија испуњава наведене услове научности? Настојаћу да одговор на ово питање пружим критички

¹⁹³ *TS*, 114-115.

испитујући Торенсов концепт теолошког знања, пратећи на који начин он у себи одражава сваки од наведених критеријума научности.

Б.1. Апостериорност

Теологија, као и друге науке, представља апостериорну интелектуалну активност:

Хришћанска теологија настаје из актуелног познања Бога, датог у и са конкретним дешавањем у простору и времену. То је познање Бога који нас активно сусреће и даје се да буде сазнат у Исусу Христу – у Израилу, историји, на земљи. То је суштински позитивно знање, артикулисаног садржаја, посредовано конкретним искуством. Оно се тиче чињенице, чињенице Божијег самооткривења...¹⁹⁴

Задатак теологије, дакле, није да створи (претходно непостојеће) сазнање или да испита да ли је оно уопште могуће. Такође, она није позвана да а priori утврди на који начин се Бог има сазнавати, а нарочито не какав је то Бог који се има сазнати. Дакле, она не ствара саму себе, не почиње ни од чега, нити а priori постулира своју онтологију и епистемологију, јер би то било научно погрешно.¹⁹⁵ Она полази од већ постојећег, *актуелног знања* о Богу – од онога што већ знамо о њему.¹⁹⁶ Отуда, она своју епистемологију – знање о томе на који начин сазнајемо Бога – и онтологију – разумевање ко је и какав Бог – базира на актуелном знању о Богу. Задатак теологије није да у потпуности раскрсти било са епистемологијом или са метафизиком. Напротив, њен

¹⁹⁴ *TS*, 26.

¹⁹⁵ *TS*, 10.

¹⁹⁶ „Како се Бог може сазнати мора од почетка до краја бити одређено начином на који је већ сазнат.“ (*TS*, 9).

задатак је да омогући постојање аутентичној епистемологији, тј. метафизици, које одговарају објекту теолошког знања.¹⁹⁷

Као што се из цитираног одломка види, полазишна тачка теологије јесте Божије самооткривање које се збива у Исусу Христу.¹⁹⁸ Богочовјек као крајњи објект нашег сазнања истовремено је, за Торенса, и само то сазнање, те наше знање о њему представља заправо учешће у његовом само-сазнању.¹⁹⁹

Чињеница да је полазишна тачка теолошког промишљања знање које је већ дато, не значи да се оно може третирати као фиксирано, довршено и непромјенљиво. Напротив, ово знање мора бити динамично, баш као што је то и објект на који се оно односи.

Б.2. Објективност

Динамичка природа актуелног знања темељи се на динамичкој природи објекта на који се оно односи и представља његову посљедицу. Објект теолошког сазнања је Исус Христос. Како у другим наукама, тако и у теологији, а нарочито у њој, објективност не представља хладну незаинтересованост или одвојеност од објекта. Објективност представља *приврженост* објекту, а одвојеност од сопствених предумишљаја и предрасуда.²⁰⁰ На тај начин, објективност афирмише апостериорност

¹⁹⁷ *TS*, 288–290. Овако формулисан, Торенсов принцип апостериорности позитивно оцјењује Џон Полкинхорн [John Polkinghorne], примјењујући га и у сопственим теолошким истраживањима. Ср. John Polkinghorne, *Theology in the Context of Science*, New Haven-London: Yale University Press, 2009, 18-21.

¹⁹⁸ *TS*, 137-138.

¹⁹⁹ *GR*, 166. О партиципаторној димензији знања код Торенса в. Kris A. Miller, *Participating in the Knowledge of God: An Engagement with the Trinitarian Epistemology of T. F. Torrance*, [University of Durham, PhD diss, 2013, необјављено], нарочито 169-211.

²⁰⁰ *TS*, 34–35.

сознања – сазнање је утолико објективно уколико је базирано на актуелном знању о објекту, а не на априорној конструкцији објекта од стране субјекта.

Поред привржености субјекта објекту, теолошка објективност подразумијева и апсолутни *примат* објекта над субјектом: знање се остварује дјеловањем објекта над субјектом:

Овдје нас Објект узима под своје и усмјерава само наше биће и постојање ка односу са њим, у мјери која није присутна ни у једном другом пољу знања. Ово је примарни елемент у знању Свемогућег Господа Бога – детерминисаност нашег знања о њему нечим изван нас самих, самим Божанством и Господством Божијим.²⁰¹

Теолошко знање, дакле, имплицира „*епистемолошку инверзију* у поретку нашег сазнања, која одговара поретку божанског дјеловања у коме нам [Бог] себе открива“.²⁰² У овом односу, у коме епистемолошку контролу у потпуности преузима објект, важну улогу игра *вјера*, која подразумијева „отварање наше субјективности ка субјективности Божијој, кроз његову објективност“.²⁰³ Дакле, Бог је кључни актер нашег знања о њему. Он га *иницира* – тиме што слободно постаје објект; њиме *управља* – тако што одређује питања и форму испитивања; и *реализује* – творећи у нама сазнање себе самог.

Поред привржености објекту и чињенице да он има примат над субјектом у процесу сазнања – што је особина коју срећемо и у другим наукама, мада можда не на исти начин – теолошка објективност се материјално разликује од објективности других наука по специфичној природи свог објекта. Теолошко знање има посла са објектом који је *персоналне природе*, тј. оно за свој објект има *Субјект*.²⁰⁴ Стога теолошко истраживање представља форму дијалога субјекта са Објектом. Отуда,

²⁰¹ *TS*, 37.

²⁰² *TS*, 131.

²⁰³ *TS*, 132.

²⁰⁴ *TS*, 38-39; 133-135.

теологија, да би била вјерна своме Објекту, мора бити *дијалогског карактера*.²⁰⁵ Као личност, Бог нас чини својим саговорницима, учесницима у дијалогу у коме Он једино може бити сазнат као субјект. Он нас уводи у интимни, лични однос са самим собом. Теолошко истраживање, стога, мора да продре, тачније да допусти Објекту да продре у монолог нашег ума који сам поставља питања и тражи њима адекватне одговоре, и да га присили да се отвори за истински дијалог.²⁰⁶ Иако објект теолошког знања, с једне стране, сам по себи представља датост – будући да се само-објективисао ради нас – будући по природи субјект, с друге стране, он нам је доступан на један посебан начин. Наиме, док објекти природних наука, када их сазнајемо, *морају* бити објекти нашег сазнања, то није случај са објектом теолошког знања. Бог се нама слободно даје, постаје Објектом ради нас, задржавајући слободу да нам се пружи или одступи када жели. Зато Бога не можемо сазнати мимо његове воље да нам се открије.²⁰⁷

Поред тога што је персоналне природе, објект теолошког сазнања, Исус Христос, садржи двоструку објективност: божанску и људску. Из тог разлога се његова темпоралност, чињеница да он себе чини објектом за нас унутар простора и времена, не може пренебрегнути. Због тога искази о њему не смију да буду апстраховани из дијалогске објективности, из личног сусрета са њим и третирани као самодовољни, по себи истинити факти којима надаље можемо манипулисати.²⁰⁸ Свако знање о њему и искази о њему не могу бити „посједовани“, јер су дио дијалога који се не може индуковати и над којим ми немамо никакву власт. Свако теолошко знање је, стога, суштински историјско знање.²⁰⁹

²⁰⁵ *TS*, 37-39; 133-135.

²⁰⁶ *TS*, 133.

²⁰⁷ *TS*, 37-38.

²⁰⁸ *TS*, 161-202.

²⁰⁹ *TS*, 154.

Теолошка објективност, дакле, подразумејева: (1) приврженост субјекта објекту; (2) примат објекта над субјектом у процесу сазнања; (3) персоналну природу објекта; (4) двоструку објективност објекта.²¹⁰

Резимирајући приказ специфичних својстава теолошке објективности, можемо рећи да два фактора условљавају динамичку природу теолошког знања: *темпоралност* и *персоналност* објекта. Бог постаје објектом у оквирима простора и времена и управо у тим оквирима га ми и сазнајемо. Стога је, према Торенсу, немогуће представити темпоралне односе у атемпоралним категоријама, што чинимо сваки пут када настојимо да их интерпретирамо као апстрактне истине. Дакле, наше знање о Богу се, према Торенсу, не може апстраховати у систем „стабилних истина“ – чије импликације можемо логички анализирати. С друге стране, Бог нам се јавља као личност с којом ступамо у дијалог, што представља други разлог због кога је немогуће изаћи из дијалошког оквира личног сусрета и сазнање апстраховати у апстрактне форме којима ће наш ум манипулисати у спекулативном монологу са самим собом. Теолошко знање је суштински везано за догађај нашег дијалога са Богом, који се збива у времену и простору – будући да нам се само ту Бог и открива – тако да ма какво апстраховање којим бисмо покушали да Га транспонујемо из оквира тог дијалога представља фалсификацију самог тог знања.

Овакав динамички карактер знања, према Торенсу, има двије важне последице: (1) истинитост исказа у којима се оно формулише је релативна, односно условљена темпоралном везом са реалношћу на коју се односи; (2) искази измичу могућности логичке анализе, будући да она није у стању да

²¹⁰ Поред тога, Торенс тврди да теолошки објект карактерише његова неограниченост и безреференцијалност. Док су друге науке присиљене да се баве партикуларним фактима, фрагментима стварности који увијек упућују на неке друге факте, теологија се бави непартикуларним и безреференцијалним објектом који не упућује ни на шта друго, будући сам темељ сваке друге (створене, а тиме и контингентне) објективности. Ова одлика гарантује теологији повлашћен статус међу наукама, односно пиједестал „науке над наукама“ (TS, 54-59; 282-283).

обухвати њихову динамичку димензију, те утјеловљује сопствену „божанску логику“.²¹¹

За Торенса, хришћански концепт истине уједињује и јелинско и јудејско схватање истине – истине као мишљења и истине као бића – у личности Исуса Христа.²¹² Наши искази о истини, која је по себи трансцендентна реалност (божанска објективност у Христу), су контингентни, те стога не могу имати трајну валидност. Ови искази могу бити егзистенцијалног и кохеренцијалног типа.²¹³ Егзистенцијални искази су они који директно реферишу на реалност и чија је истинитост у потпуности одређена овом референцом.²¹⁴ Истргнути из контекста ове везе, они немају ни значење ни истинитост сами по себи. Теологија, према Торенсовом мишљењу, барата првенствено овим типом исказа.²¹⁵ С друге стране, кохеренцијални искази су они који реферишу једни на друге, у чему почива и њихова истинитост. У том смислу, њима су инхерентни смисао, значење и истина, који се потврђују кроз референцу на друге исказе. У спрези са егзистенцијалним исказима они творе *матрицу значења* која упућује како на структуру која постоји у самој реалности објекта (захваљујући егзистенцијалним исказима), тако и на структуру свијета наших идеја (захваљујући кохеренцијалним исказима).²¹⁶ Подјела на двије врсте исказа коју предлаже Торенс је за њега, чини се, у великој мјери условна. Док говори о њој, Торенс признаје да су сви искази истовремено и једни и други, с тим што су увијек мало више једни или други. Но, када је теологија у питању он истиче да су у оптицају првенствено егзистенцијални искази.

²¹¹ *TS*, 205-222.

²¹² *TS*, 141-161.

²¹³ *TS*, 164-202.

²¹⁴ *TS*, 166-167.

²¹⁵ *TS*, 174.

²¹⁶ *TS*, 170-172.

Дакле, истинитост теолошких исказа, који су прије свега егзистенцијални искази, почива у њиховој референтности – активном, темпоралном односу са реалношћу. С друге стране, будући да су по својој природи контингентни и темпорални, Торенс сматра да се ови искази не могу свести на једнодимензионалну и атемпоралну раван формалних логичких ставова. Дакле, искази не могу подлијегати логичкој анализи која, како он сматра, сама по себи имплицира да су искази који се анализирају само-референтни (истинити по себи) и атемпорални. Стога, како Торенс сматра, теологија изискује осмишљавање неке нове, „четвородимензионалне логике“, „логике глагола“ која ће „сачувати свеважни однос према Истини у времену и у дјелању“.²¹⁷ Теолошко знање, дакле, утјеловљује једну посебну тео-логику која није сасвим сагласна са формалном логиком и стога изискује развијање посебне логике која ће уважавати материјалне законитости садржане у њој. Законитости формалне логике су у теологији очуване утолико што она поред егзистенцијалних исказа, барата и кохеренцијалним. Док први имају сопствену логику, други подлијежу традиционалној логици, тако да, формирајући раније поменути матрицу значења, теологија ипак уређује своје ставове у један кохерентни систем који искључује контрадикторност. Међутим, оно што Торенс по сваку цијену жели да избјегне јесте замјена темпоралних односа за логичке односе у теологији.²¹⁸ У том случају теологија се за њега претвара у идеологију, а сваки аутентични напредак у научном истраживању тиме је онемогућен. Истина је у том случају нешто над чиме имамо власт и чиме манипулишемо по нахођењу, без икакве потребе да је утемељимо у реалности.

²¹⁷ *TS*, 209. Торенс вели да однос који остварујемо према Богу у сазнању „није статичан, безвремен и нужан, као односи које изражавамо у чистој математици или у симболичкој логици, већ однос који укључује покрет у времену и слободу у одлучивању, сходно вољној одлуци или дјеловању ... Како би то изразила адекватно, теологија потребује нешто попут *четвородимензионалне логике* или *логике глагола* у којој је свеважни однос према Истини у времену и дјелању очуван, будући да се управо то елиминише симболичком или математичком логиком“ (*TS*, 209).

²¹⁸ „Логички однос (у традиционалном смислу) и темпорални однос се не могу замијенити а да се не учини грешка, а управо с таквим фалсификујућим апстракцијама актуалног знања теологија мора константно да се бори ако жели да буде вјерна природи Истине или истински објективна и научна“ (*TS*, 209-210).

Погледајмо у наставку на који начин се у теологије манифестује принцип субјективности знања.

Б.3. Субјективност

У претходном поглављу већ је било ријечи о томе на који начин субјект учествује у остваривању знања о Богу. Овдје ћемо настојати да резимирамо наведене идеје и јасније освијетлимо улогу субјекта у сазнању, као и специфичну форму субјективности коју теологија као самостална наука баштини.

Као што смо видјели, објекту теолошког знања, тј. Богу, припада примарна иницијатива у процесу сазнања. Улога субјекта у том погледу је да пружи одговор на већ постојећи позив Божији, на његову само-објективизацију којом се он отвара и нуди за сазнање. Пристајући на тај позив, субјект ступа у интеракцију са објектом, у којој је неопходно да непрекидно настоји да се дистанцира од самог себе, да, у што је већој мјери могуће, суспендује уплив сопствених пред-умишљаја и пред-знања у сазнање објекта, те да до краја буде привржен објекту, допуштајући му да се открије на њему приличан начин. Ово отварање за дејство објекта, као што је већ напоменуто, субјект остварује вјером која за Торенса представља круцијалан фактор сваког научног сазнања, а нарочито теолошког. Вјера представља темељно повјерење у објект, акт препуштања његовом дејству, како би се он сам разоткрио пред субјектом на начин који је својствен његовој природи.²¹⁹ Бог се открива тек када му приступамо „кроз понизно служење и љубав“ као објекту над којим немамо никакву моћ.²²⁰ Вјера за Торенса представља одустајање од себе зарад „другости“ реалности која се сазнаје. Умјесто да се реалност подвргава нашим епистемолошким оквирима, вјером уступамо иницијативу самој реалности која нам се тако открива у себи својственим

²¹⁹ *TS*, 33; 203-204; *GR*, 116.

²²⁰ *TS*, 300.

епистемолошким оквирима. На тај начин, вјера се показује као гарант апостериорности нашег сазнања.

С друге стране, будући да се знање реализује²²¹ тек тада када субјект одговори на иницијативу објекта, показује се да је субјект нужан фактор у реализацији истинитости сазнања. Као што је речено, теолошко знање преточено у исказе нема истинитост само по себи. Стога оно постаје истинито тек онда када бива смјештено у свој природни хабитат – дијалогски однос са Богом. На тај начин субјект остварује истинитост већ датог знања о Богу.

Поред тога што је активан учесник у процесу сазнања, субјект је у њему присутан и на начин који се одвија мимо његове воље. Наиме, и поред тога што је позван да раскине везе између својих пред-умишљаја и реалности, утолико што има намјеру да познање реалности буде научно засновано, субјект не може а да на извјестан начин и сам не моделује то сазнање. Наиме, сазнање реалности је увијек сазнање неког субјекта, те стога носи печат структуре његовог ума, као што је већ било напоменуто.²²² У теологији је ова „умијешаност“ субјекта још евидентнија, будући да се ради о сазнању личности с којом субјект, као личност, ступа у *интимни лични однос*, штавише, с њом се *сједињује*.²²³ Отуда наше сазнање Бога, већма него ли познање творевине, носи печат наше субјективности. Тај печат не може игнорисати ни једна наука, а нарочито не теологија. Субјективност, међутим, теологији доноси и потешкоће, јер понекад чини да субјект стане између самог себе и Бога, те тако онемогући настанак аутентичног знања. Управо из тог разлога, субјект је позван да непрестано преиспитује своје знање, тј. да га

²²¹ Иако је оно по себи већ „реализовано“ у Исусу Христу, као *знање субјекта* оно се реализује тек када субјект постане активан учесник актуелног знања.

²²² Иако, као што је већ било ријечи, држи да је свијест о упливу субјекта у сазнање присутна у науци, Торенс ипак сматра да је то једна од круцијалних *differentia specifica* теологије у односу на друге науке. Према његовом мишљењу, будући да наука тек постаје свјесна чињенице субјективности својих сазнања, а да је теологија ту чињеницу освијестила и афирмисала вијековима уназад, теологија може да пружи допринос другим наукама у бољем разумијевању објективности и субјективности сазнања (*TS*, 311).

²²³ *TS*, 307.

излаже верификацији. Верификацијом субјект критички вреднује своје учешће у сазнању, али и учешће објекта, а самим тим и истинитост сазнања.

Резимирајући, закључујемо да субјект у процесу теолошког сазнања има сљедеће функције: (1) *одговара* на иницијативу објекта, те ступа у сазнајни однос с њим; (2) бива активно *привржен* објекту, отварајући се у вјери за његово стваралачко дејство којим овај реализује истинско сазнање; (3) *актуализује* постојеће знање о Богу, смјештајући се у простор његовог дешавања – лични дијалог са објектом – и тако чини то знање а *posteriori* истинитим; (4) неизбјежно *моделује* своје сазнање о Богу, због чега оно рефлектује не само инхерентну структуру у Објекту сазнања, већ и структуру сазнајућег субјекта; (5) критички *преиспитује* своје сазнање и подвргава га даљој верификацији, која може да доведе до његове ревизије и друкчијег моделовања.

Осврнимо се и на преостали критеријум научности теолошког знања – верификабилност.

Б.4. Верификабилност

Свака наука потребује верификацију сопственог сазнања, па тако и теологија. Међутим, због специфичности објекта којим се бави, теологија потребује адекватну форму верификације која ће бити у складу са датим објектом. Она не може бити подређена методима верификације који су важећи за неке друге науке. За теологију адекватна форма верификације, према Торенсу, јесте „доказ Духа“ и „оправдање благодаћу“.²²⁴ Задатак оваквог процеса верификације јесте да тестира

... да ли су [наши искази] *чувени* или су проста домишљања, да ли су оригинални аудитиви који кореспондирају са Ријечју Божијом или спекулативни конструкти [поникли] из наше сопствене духовности.²²⁵

²²⁴ *TS*, 198.

²²⁵ *TS*, 192.

Ова верификација се одвија на исти начин на који и наш процес сазнања:

... кроз усаглашавање са библијским откривењем какво је до нас доспјело у Цркви и, унутар њега, кроз усаглашавање са самим Исусом Христом као са Истином Божијом за нас.²²⁶

Торенс не нуди јасну слику природе верификације теолошких исказа, већ само поистовјећује метод верификације са методом истраживања. На тај начин, не пружа никакав нови увид по питању тога на који начин бивамо увјерени у истинитост теолошких исказа – опет је у питању усаглашавање са објектом сазнања. Чини се да верификација, према Торенсу, служи да нас подсећа да сви искази о Богу, па и они већ прихваћени као ваљани, морају бити подвргнути провјери. С једне стране, на то смо обавезни јер они утјеловљују динамички концепт знања о коме је било ријечи. Да би се њихова истинитост верификовала, они морају бити смјештени у одговарајући хабитат у коме се као такви реализују. С друге стране, на верификацију смо обавезани јер теолошко знање обликујемо кроз „моделе раскривања“ (disclosure models) који су отворени, флексибилни и подложни промјени.

Концепт „модела раскривања“ Торенс користи као именилац за теоријске моделе кроз које нам се стварност открива.²²⁷ Он носи наведене одлике сваког људског знања, те уједињују људски ум, с једне, и објективну реалност с друге стране. Ове моделе подвргавамо верификацији како бисмо их ревидирали с обзиром на објект – утврђујући, одбацујући или коригујући њихову адекватност. Када је теологија у питању, по свему судећи, ради се о концептуалним сликама кроз које поимамо божанску стварност. У том

²²⁶ *TS*, 193. У том контексту, Торенс додаје да „стварни текст који нас занима није слово Писма као такво, већ Христова човјечност, укључујући и његов историјски живот и дјело...“ (*Ibidem*).

²²⁷ *GGT*, 125.

смислу, они би требало да одговарају појму догмата.²²⁸ У том контексту, Торенс разликује догмате од догме. Догмати се тичу историјских истраживања Цркве и њених формулација сопствених сазнања божанског откривења. Догма, с друге стране, се тиче „крајњег темеља и креативног извора разумијевања и постојања Цркве у комуникацији и себе-давању Божијег Бића“.²²⁹ Из овог би требало закључити да су догме вјечите истине, садржане у божанској стварности, док су догмати њихове историјске формулације. Догме су сама истина, док су догмати наше знање о њој. Стога ваља закључити да су догмати, будући модели раскривања и „текуће рефлексије“, нужно подложни верификацији и промени.

3.3. Резиме и критичка разматрања

У средишту Торенсовог схватања природе научног знања, видјели смо, налази се принцип објективности. Научно је оно знање које је усклађено са објектом на који се односи. Свака научна дисциплина за себе одређује шта је усклађено са објектом њеног истраживања, полазећи притом од знања о њему које јој је већ дато. Торенсово рјешење проблема демаркације и предложени модел научне епистемологије, међутим, није без својих недостатака. На неке од њих ћемо у наставку указати.

Врло брзо по објављивању Торенсове *Theological Science* Џон Хик [John Hick] је објавио приказ у коме је критиковао Торенсово схватање објективности као фундаменталног принципа научности.²³⁰ Наиме, он сматра да се принципом објективности „доказује превише“. Тиме се, сматра

²²⁸ *GGT*, 126. На овом мјесту Торенс конкретно указује на христолошку формулу Халкидонског сабора као на форму „модела раскривања“. На другом мјесту Торенс позива на аксиоматску догматику која треба да оперише са „флуидним аксиомима“, као са „отвореним догматским структурама“ (*RST*, 93). О проблематици везаној за овај концепт в. Тарјо Луота, *op.cit.*, 38-41; ср. и D. Munchin, *op. cit.*, 80.

²²⁹ *TS*, 344-345.

²³⁰ John Hick, “‘The Nature of Theological Thinking’, Review of T. F. Torrance, *Theological Science*”, *ET* 81 (1969) 57-58.

Хик, отвара могућност да се све, па и приче о вилама, могу декларисати као „научно знање“. Будући да се тврди да природа знања и његова верификабилност морају бити одређени природом спознаваног објекта како би били научни, свако псеудо-знање може да се позове на овај критеријум како би себе оправдало као аутентично научно знање. Ова критика чини се врло оправданом. Предложеним моделом научног знања Торенс успјешно осигурава научни статус теологији. Међутим, тај модел не омогућава да се повуче јасна линија између науке и псеудо-науке. Будући да свака наука за себе одређује сопствену објективност, а ова објективност осигурава њен научни статус, ради се о циркуларном доказу. Шире гледано, цјелокупан Торенсов систем болује од проблема *petitio principii*. Природа објекта диктира начин на који се овај има сазнавати. Да је начин на који га сазнајемо адекватан природи објекта, те тиме и научан, доказујемо позивањем на ту исту природу објекта. Знање о том објекту, опет, нам је већ дато, тако да је наше истраживање апостериорно засновано на актуелном знању о њему. То да је актуелно знање истовремено и ваљано знање доказује се позивањем на објект с којим је у складу. На тај начин, све може да уђе у појам научног знања, па и сваки облик псеудо-знања, а ништа из њега не може да изађе – не постоји адекватно формулисани критеријум истинитости знања.²³¹ Једини критеријум истине – усклађеност са природом сазнаваног објекта – одвећ је апстрактан и подложен волунтаристичком тумачењу.

На линији овог приговора је и Данијел Харди који сматра да Торенс барата са једним потпуно несвакидашњим концептом научног знања. Он држи да је овај концепт, у који Торенс смјешта и теологију, тако несвакидашњи да га је, генерално, тешко и критиковати.²³² Такав систем

²³¹ Нпр. може се тврдити да виле и патуљке сазнајемо на начин доличан њиховој природи, те да тај метод не можемо поредити са методима других наука, уколико желимо бити научни. Такође, можемо да узмемо да нам је знање о њима већ дато, тако да је наша истраживачка активност апостериорна. На крају, принципи субјективности и верификабилности такође могу лако бити испуњени, уколико се позовемо на то да су они прилагођени природи датог објекта. С друге стране, они који сумњају у истинитост постојећег знања су искључени јер не поштују основне принципе научности датог знања – објективност и апостериорност.

²³² Daniel Hardy, "T. F. Torrance", у: D. Ford, R. Muers (ур.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, Blackwell Publishing, 2005, 163-177, 173.

може се, сагласан је и Доналд Клинефелтер, у најбољу руку прихватити или одбацити, али не може бити подвргнут критици.²³³ Стога се поставља питање чему уопште покушај да теологију заснујемо као науку уколико је појам „науке“ до те мјере различит од ма ког уобичајеног схватања науке, да се више не ради о истој ствари. Штавише, показује Клинефелтер, чак и разлике које Торенс експлицитно наводи између природне и теолошке науке су тако велике да мало шта остаје од њихове сличности.²³⁴ Дакле, зашто бисмо се трудили да конструишемо један тако специфичан концепт науке како бисмо у њега уклопили теологију, ако тај концепт нема основну комуникабилност? У том контексту, Торенсу је замјерано да се лако и често служи научним појмовима и философским концептима, али да су они у његовој употреби измјењени до своје непрепознатљивости.²³⁵ У Торенсову одбрану може се рећи да његово настојање да теологији обезбиједи научни статус није апологетски мотивисано. Његова намјера није да оправда теологију пред науком, већ да укаже на општеважеће епистемолошке принципе који су једнако примјенљиви и на теологију и на друге науке. Удовољавање овим принципима треба теологији да омогући достизање истинитог знања, а не угодне друштвене и академске репутације.

Данијел Харди сматра да постоје унутрашњи разлози због којих је Торенсов модел науке несвакидашњи. Концептуална специфичност, језичка опскурност и слаба комуникабилност Торенсових дјела посљедица је његовог схватања природе теолошког знања. Оно није очигледно, нити јавно

²³³ Donald S. Klinefelter, „God and Rationality“, 124.

²³⁴ *Ibidem*. Премда са више симпатија гледа на Торенсов рад, Лангфорд такође примјећује да између теологије и науке код Торенса преостаје пука формална сличност. Thomas A. Langford, „T. F. Torrance’s Theological Science: A Reaction“, *SJT* 25:2 (1972) 155-170, 157.

²³⁵ Доналд Клинефелтер држи да код Торенса философија и наука „умјесто да потпомогну напредак ка новим теолошким хоризонтима, служе као бране које штите софистицирани бартијански фидеизам“ (Donald S. Klinefelter, „God and Rationality: A Critique of the Theology of Thomas F. Torrance“, *JR* 53/1 (1973), 117-135, 128). Слично томе, Џон Полкинхорн држи да Торенс често на нејасан и метафоричан начин преузима слике из науке и преноси их у теологију (J. Polkinghorne, *Faith, Science and Understanding*, New Haven: Yale University Press, 2000, 176).

доступно. Ради се о дубоко личном знању које је тешко саопштиво.²³⁶ Конципиран како јесте, Торенсов систем се може или у потпуности прихватити, или у потпуности одбацити, али се не може критиковати. То је зато што његов систем полази од принципа које не дијели са другима. Тај систем ни на који начин не настоји да се заснује на истом терену са кога би пошла критика – терену објективног „важења“. Из тог разлога, Харди оптужује Торенса за својеврсни ексклузивитет, ако не и елитизам вјеровања. Они који нису адекватно одговорили на призив теолошког објекта, лишени су аутентичног познања.²³⁷ Молнар држи да Торенсово схватање знања заиста јесте ексклузивистичко. Међутим, нико из њега, како с правом констатује, није искључен вољом Бога као објекта на кога се оно односи, већ сопственом вољом. Божије искупитељно дјело се односи на све људе без изузетка, али у њему, као и у богопознању, учествују само они који су прихватили да се потчине условима под којим могу у овом дјелу и (самопо)знању да учествују.²³⁸ Иако уважава па и истиче лични карактер знања, Торенс по сваку цијену настоји да нагласи његов објективни карактер. Истинско знање мора бити утемељено на објекту, но будући да оно некое припада (да је знање неког субјекта), оно је неизбјежно лично. То што је теолошко знање лично, Торенс жели да покаже, не чини га ненаучним, будући да је и свако научно знање, како нам показује савремена философија науке (првенствено Полањијева) неумитно лично.

У вези са већ назначеним питањем начина на који нам је теолошко знање већ дато, Тапио Луома сматра да Торенс тешко да може да брани апостериорност теолошког знања као основ за изградњу научне теологије. Наиме, основа овог знања за Торенса јесте, сматра Луома, непосредно

²³⁶ D. Hardy, *op. cit.*, 173. Многи су примијетили да су Торенсови списи тешки за читање. Ове потешкоће имали су, како свједочи Питер Фостер, чак и Михаил Полањи и Сир Бернард Ловел, познати енглески физичар – Peter Foster, “Theological Science in Retrospect”, *ThS* 16 (2009) 61-73, 61. Фостер сматра да је разлог томе то што је Торенсова аргументација неусклађена са популарним мишљењем (*Ibidem*, 62). Међутим, свакако да би било могуће навести и друге разлоге. Херметичан и каткад опскуран стил писања је свакако један од њих.

²³⁷ D. Hardy, *op. cit.*, 174-175.

²³⁸ P. Molnar, *op. cit.*, 336.

искуство. Међутим, примјена концепта искуства на религију је по себи проблематична. Поред тога, различитих религијских искустава постоји тако много да је немогуће установити једну конзистентну теолошку науку на њиховом темељу.²³⁹ Када кажемо да теологија мора да се базира на већ датом искуству, не можемо а да се не запитамо: на ком тачно од цјелокупног мноштва датих искустава? На искуству једног будисте, муслимана, хришћана, хиндуисте? Луомин приговор је сасвим оправдан, уз извјесну ограду. Торенсова намјера, чини се, није да теологију заснује на религијском искуству схваћеном уопштено. То би наликовало Шлајермахеровом покушају да осигура научност теологије кроз позивање на универзалност субјективног религијског искуства. Међутим, управо из овог разлога је Торенс оштро критиковао Шлајермахера,²⁴⁰ јер би то било управо супротно од онога што он жели да учини – да изврши обрт од субјекта ка објекту и утемељи знање на самом објекту, а не на сумњивом (субјективном) искуству објекта. Полазишна тачка теологије за Торенса није религијско искуство као такво, већ *конкретно искуство* познања које је утемељено на откривењу Оца у Христу и Духу Светом, на кога упућује Писмо кога тумачи Црквена заједница.²⁴¹ Дакле, ријеч је о конкретном искуству хришћанског откривења које је нам је даровано у Писму и у Цркви. Уз ову ограду, Луомин приговор је ипак ваљан. Наиме, чак и ако узмемо да је полазишна тачка хришћанско познање Бога, Торенс не указује која од бројних хришћанских деноминацијских цркава јесте она чије искуство ваља узети за полазишну тачку. Штавише, као што примјећује Хо, свако религијско вјеровање – баш као и свака псеудо-наука – може се руководити Торенсовим принципом објективности и апостериорности, како би утврдило сопствени научни статус. Стога, претпостављајући да ваљани објект теологије није божанство неке друге религије, већ хришћански Бог освједочен Писмом, Торенс заправо

²³⁹ T. Luoma, *op. cit.*, 121-124, 159.

²⁴⁰ *TS*, 31.

²⁴¹ Сотириолошки и епистемолошки значај црквене заједнице Торенс образлаже у *TF*, 252-301.

заузима *априорно* становиште. Ваљаност знања од кога полазимо а *posteriori* – чињеница да је у питању знање о хришћанском Богу – утврђено је а *priori*.²⁴² То га чини неконзистентним у заступању принципа апостериорности.

Поред тога што не успијева да понуди ваљане разлоге за разлучивање науке од псеудо-науке или хришћанске теологије од других, принцип објективности не нуди критеријум истине који може бити примјењиван унутар хришћанске теологије. На ову чињеницу указао је већ Хајнрих Шолц, одговарајући на Бартов покушај да на овом темељу осигура научност теолошког знања. Он је тврдио да не може да пронађе критеријум којим би се просуђивало да ли су концепти у складу са природом датог објекта или не.²⁴³ Шолцов приговор и претходно размотрени проблем апостериорности постајају јаснији ако још једном обратимо пажњу на питање "датости" објекта који, према Торенсу, чини темељ теолошког знања – Исуса Христа. Торенс настоји да чврсто утемељи теологију на самом Христу, нудећи двозначно виђење начина на који нам је Он доступан.²⁴⁴

Торенсов став по питању начина на који сазнајемо Христа је у великој мјери двозначан. Његов дискурс снажно сугерише да се ради о непосредном, директном и личном сазнању Христа, које наликује личном религијском искуству. С друге стране, на појединим мјестима видимо да се ипак ради о Христу какав нам је откривен и опосредован Писмом.²⁴⁵ Будући, међутим, да је Писмо текст, те да као такво изискује тумачење, неопходно је успоставити

²⁴² М. К. Но, *op. cit.*, 25-27.

²⁴³ Н. Scholz, *op. cit.*, 52.

²⁴⁴ Истина, Торенс говори нпр. о томе да Христа сазнајемо у три нивоа: (1) истраживање и тумачење историјских докумената вјере; (2) унутар којих се сусрећемо са дуалношћу субјекта и објекта, будући да се ради о производима људских субјеката који су свједоци истине; (3) ниво сусрета са самим Богом у Исусу Христу (*TS*, 327). Међутим, овим се не говори ништа о томе како унутар тих нивоа, остварујемо ваљано знање.

²⁴⁵ Божије само-откривење је за Торенса „посредовано до нас у простору и времену, кроз Свето Писмо“ (*RET*, 13). Стога, Торенс говори о Писму као о „извору и норми свих наших теолошких исказа“ – искази су тачни онда када су „у послушној саобразности са Ријечју Божијом која нам се обраћа у Христу кроз Писма“ (*TS*, 192). Међутим, тиме се не тврди да је Писмо сам објект нашег сазнања. Напротив, оно је само свједочанство о њему. Тако, и оно само се подвргава суду реалности о којој свједочи – *RET*, 16-19.

критеријуме тумачења.²⁴⁶ Иако тврди да нас сами факти, у овом случају Христос, снабдијевају са себи подобном херменеутиком,²⁴⁷ Торенс ће се ипак позвати на улогу Цркве као гаранта истинитости тумачења и његов коректив.²⁴⁸ Отуд је и сама теологија за Торенса заправо функција Цркве.²⁴⁹ Црквена заједница је за теологију, сматра Торенс, оно што је научна заједница за науку. Тумачење Писма се одиграва у окриљу Цркве, у којој дјелује Свети Дух, чиме се гарантује његова истинитост и објективност.²⁵⁰ С друге стране, Писмо треба повратно да утиче на теолошко разумијевање које настаје као резултат оваквог тумачења. Оно треба да буде ревидирано пред божанском објективношћу.²⁵¹ Међутим, оваква поставка оставља нерјешивим питање: како да знамо да ли треба да вјерујемо Цркви или тумачењу, у ситуацији када су они супротстављени? Као што је очигледно, оваква поставка оперише са циркуларним доказом: *x* је истинито зато што нам то гарантује *y*, а *y* је истинито зато што нам то гарантује *x*. Вјероватно из тог разлога, иако говори о дјеловању свијести Цркве на тумачење, Торенс не говори тако често о повратном дјеловању тумачења на учење и свијест Цркве.²⁵² На примјеру питања примата Писма, односно, Цркве у тумачењу огледа се проблем у Торенсовом схватању објективности и апостериорности знања. Док Луома сматра да у овом случају Торенс даје предност уму Цркве, Колијер је

²⁴⁶ Торенс ће и сам признати како постоје разлике међу нама које се не могу отклонити позивањем на Писмо – *TS*, xiv.

²⁴⁷ Тако, Торенс вели да се са Христом суочавамо као са „комплексном чињеницом која укључује сопствено тумачење као део своје фактичности“ – *TS*, 326.

²⁴⁸ Зато се за Торенса верификација истинитости теолошких исказа одвија кроз „прилагођавање библијском откривењу какво је до нас доспјело кроз Цркву“ (*TS*, 193). О Цркви као медијуму Истине в. *TS*, 211.

²⁴⁹ *TS*, 212.

²⁵⁰ *RST*, 107, 122.

²⁵¹ T. F. Torrance, “Hermeneutics according to F. D. E. Schleiermacher”, *SJT*, 21 (1968) 257-267, 266.

²⁵² Што примјећује Тарио Луома, *op. cit.*, 132. На другом мјесту, пак, Торенс ће хвалити Реформацију управо због тога што је са трона коначног критеријума истине скинула „саборни ум Цркве“ и умјесто њега ставила самог Христа који нам се открива у Библији – *TS* 79-84.

мишљења да примат над Црквом задржава Писмо.²⁵³ У највећем складу са Торенсовом теологијом било би заправо треће рјешење: примат критеријума истинитости задржава сама истина – Христос. Но, како је могуће позивати се на самог Христа, ако нам је Он доступан посредством Писма, чијим тумачењем руководи ум Цркве? За Торенса, овај реализам који подразумијева (непосредну) датост Христа могућ је захваљујући његовом епистемолошком моделу, који му омогућава овај необичан мањак херменеутичког сензибилитета, а који сам назвао “посредним онепосредњавањем”.²⁵⁴

Ријеч је о процесу у коме се реалност посредством медија доводи у непосредно присуство. Она не остаје заклоњена иза свог медијума, недоступна изузев кроз ланац посредника. Напротив, умјесто да је чини недоступном, медијум је управо оприсутњује, чини непосредно доступном. Реалност, нарочито она којом се теологија бави, увијек је опосредована нечим. Христос је, видјели смо, опосредован Писмом које се тумачи у Црквеној заједници. Међутим, ови медији за Торенса не учествују у конституисању реалности, већ је само посредују. Стога, иако опосредовано овим медијумима, знање је опет непосредно, јер се директно дотиче саме реалности. Да би нам била јаснија Торенсова интенција можемо се послужити једном аналогијом. Човјек не може директно да гледа голим оком у Сунце (сем у тренуцима његовог помрачења). Ако жели да види Сунце, он мора да се служи триковима попут *camera obscura*. Међутим, уз помоћ посебних наочара или телескопа са специфичним филтерима, могуће је гледати директно у Сунце. У том случају, алатке (попут телескопа или наочара) нам омогућавају да гледамо само Сунце, док без њих непосредно посматрање нам остаје недоступно. На сличан начин Торенс види Писмо: оно нам на извјестан начин посредује Бога, али управо захваљујући њему можемо непосредно да га

²⁵³ *TS*, 75-85. E. Colyer, “A Scientific Theological Method”, 227.

²⁵⁴ У свом приказу Торенсове књиге чијим се насловом сугерише да се бави проблемима патристичке херменеутике Џон Бер упозорава онога који у њој трага за уобичајеним херменеутичким проблемима да их неће пронаћи – John Behr, “Thomas F. Torrance, *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics*, Edinburgh: T&T Clark, 1995, 439pp.”, *SVQ* 42:1 (1998) 104-108, 104-105, 107.

посматрамо. На исти начин на који телескоп не посредује већ омогућује непосредно виђење Сунца, на исти начин то, када је у питању „боговиђење“, чини Писмо.²⁵⁵ Торенс се служи управо сличном аналогијом:

... Свето Писмо су *наочари* кроз које нам је омогућено да познајемо истинског Бога на начин да наши умови потпадају под присилно дејство његове самоочигледне Стварности.²⁵⁶

Овакво становиште утемељено је у његовом схватању језика: он је „транспарентни медијум“ који указује на реалност, а не сама реалност.²⁵⁷ Међутим, олако схватање транспарентности језика, а отуда и текста, спречава Торенса да се озбиљније ухвати у коштац са темељним херменеутичким питањем: да ли медијуми, као што су језик и текст, само омогућавају да стварност буде виђена или истовремено и обликују начин на који је виђена? Да ли наочари којима гледамо утичу на то и шта ћемо и како видјети или су само оруђе које омогућује да се види сама стварност? Недостатак ове херменеутичке свијести манифестоваће се и у његовом приступу отачким текстовима, о чему ће више ријечи бити у наставку.

На основу неколико наведених критика постаје јасно да је један од темељних проблема Торенсовог концепта научног знања, као што је већ и напоменуто, његова циркуларност. Објективност знања утврђујемо позивањем на већ постојеће знање, а његову истинитост темељимо на чињеници да је прикладно свом објекту. Слично томе, у тумачењу библијских исказа позивамо се на ум Цркве, али он је утемељен и контролисан од стране истих тих исказа. Излаз из ћорсокака ове циркуларности Торенс проналази тако што признаје да је оно одлика теолошког поступка у *цјелини*. Но, као таква она је неизбежна одлика сваког система научног знања:

Оно чиме се у теолошком разматрању и формулисању бавимо јесте *ваљана* циркуларна процедура инхерентна било ком кохерентном систему мишљења

²⁵⁵ Ово примјећује и ван ден Бринк (*op. cit.*, 240) и упућује на Роџера Трига [Roger Trigg], који истиче овај аспект критичког реализма.

²⁵⁶ *RET*, 64-65.

²⁵⁷ *Ibidem*.

који оперише са коначним аксиомима или вјеровањима која не могу бити оправдана или изведена из било ког другог основа изузев онога који сама конституишу. Тако, у кохерентним концептуалним системима, који су нам у различитим пољима научног знања данас познати, посвећени смо одређеним крајњим аксиомима или вјеровањима за које не можемо понудити никакав независни доказ, али без којих дати научни систем, скупа са знањем које рађа, не би уопште био могућ.²⁵⁸

За Торенса, дакле, свака наука па и теологија претпоставља своје темељне аксиоме и није у стању да их докаже. Међутим, ова тврдња учинила га је рањивим за потешкоће с којима се сусреће сваки фундаменталистички модел знања. Оптужбу за заступање фундаментализма Торенсу је упутио Роналд Тиман.

Он сматра да је Торенсов покушај да путем принципа објективности осигура научни статус теологије „генијалан“, јер се тиме њен кардинални недостатак (послушност Богу) претвара у врлину која јој гарантује научност.²⁵⁹ Торенсову тезу да је откривење по себи истинито, независно од нашег препознавања његове истинитости, Тиман сматра чудном и супротстављеном модерном епистемолошком окрету ка субјекту који је започет од Декарта и довршен код Канта. Међутим, он истиче да Торенс не заступа „пред-критичко“ становиште које игнорише Кантов коперникански обрт, већ његово надилажење. Поред тога што је његово становиште вриједно пажње, Тиман ипак држи да Торенс није конзистентан у свом одређењу научног знања на темељу тога што однос реципрочности између субјекта и објекта, који препознаје код других наука, сасвим елиминише у теологији. У теологији се дешава епистемолошка инверзија, тако да апсолутни примат у сазнању има објект који се „намеће“ и компулзивно дјелује на субјект.²⁶⁰ Ову неконзистентност, сматра Тиман, Торенс покушава

²⁵⁸ CDO, 28. Теологија почиње и завршава се, као што примјећује Молнар, вјером - P. Molnar, *op. cit.*, 336.

²⁵⁹ Ronald Thiemann, *Revelation and Theology: The Gospel as Narrated Promise*, Notre Dame: Notre Dame Press, 1985, 33.

²⁶⁰ *Ibidem*, 34-38.

да ријеши прибјегавањем концепту интуиције – знање о објекту стичемо интуитивним пребивањем у ономе што истражујемо и на тај начин постижемо „непосредно поимање“ саме стварности. Човјек тако “постаје пасивни реципијент самоочигледне истине” чије несумњиво и неизмјенљиво знање му се „каузално намеће“.²⁶¹ Како истиче Тиман:

Када год допринесем било шта тумачењу Божијег бића, ради се о грешном и кривом доприносу. Истинито тумачење иде науштрб негирања доброте створене стварности.²⁶²

Тиман сматра да је Торенсов фундаментализам неодржив стога што у случају да покушамо да знање о Богу доведемо у контекст који је одређен концептима субјекта, онда је изневјерен принцип објективности (а Бог лишен свог божанског карактера). Са друге стране, у случају да будемо вјерни принципу објективности и омогућимо Богу да сам креира оквир, услове и садржај знања, „онда не можемо рећи како га то *ми* познајемо“.²⁶³ Стога, закључује Тиман, Торенсов покушај да заснује научну теологију је још један случај "откривењског фундаментализма" којим се настоји оправдати јединствени облик теолошког знања у оквирима уобичајене епистемологије. Као и други слични покушаји, ни Торенсов у томе није успио из простог разлога што је по сриједи по себи немогућ философски пројекат. Уколико се вјера у реалност откривења жели установити на рационалним основама, онда те основе не смију бити фундаменталистичке.²⁶⁴

Чини се да, као ни друге критике упућене његовом раду, Торенс није читао Тиманове примједбе. Међутим, с њима се сусрео и на њих кратко

²⁶¹ *Ibidem*, 40. Тиман указује и на Торенсово разликовање егзистенцијалних и кохеренцијалних исказа, типично за фундаменталистичко становиште. *Ibidem*, 39.

²⁶² *Ibidem*, 42.

²⁶³ *Ibidem*, 42-43.

²⁶⁴ *Ibidem*, 7, 43-46. Овдје нећемо улазити у анализу Тимановог покушаја да понуди кохеренцијално схватање откривења. За разлику од његове критике Торенса, оно није предмет интересовања овог рада.

осврнуо одговарајући на рад Елмера Колијера који се (између осталог) бави Тимановом критиком.²⁶⁵ Прилично оштро је констатовао да

... ништа не би могло бити даље од истине или бизарније од реторике Роналда Тимана којом тврди да користим појам 'интуиције' како бих 'означио несумњивост и неизмјенљивост каузално наметнутог знања', и када ме оптужује за нешто што назива 'фундационализмом'!!²⁶⁶

Торенс сматра да га је Тиман оптужио да заступа тврдњу да су концепти "логичко-каузално" изведени из стварности и одбацује могућност да му се, ништа мање него Максвелу или Ајнштајну, припише такво становиште.²⁶⁷ Колијер такође истиче да Тиман није ваљано схватио Торенса (јер га је читао селективно и у оквирима дебате између поборника и противника фундационализма), те упућује на мјеста у Торенсовом опусу која свједоче да основна вјеровања за Торенса нису каузално наметнута, већ да су такође и плод слободног избора.²⁶⁸ Молнар такође одбацује Тиманову интерпретацију Торенса, нудећи умјесто критичке рефлексije понављање неких од уобичајених Торенсових теза.²⁶⁹

Том Мекол, с друге стране, сматра да је Тиманова оцјена ваљана: Торенс заиста заступа фундационалистичко схватање религијског знања.²⁷⁰

²⁶⁵ У Торенсовим дјелима се ријетко проналазе рефлексije или одговори на критике његовог рада којих, додуше, за вријеме његовог живота, као што смо констатовали, није било много. Драгоцјен изузетак представља његов одговор на сваки од текстова у зборнику посвећеном његовој теологији: "Thomas Torrance Responds", у: Е. Colyer (ур.), *The Promise of Trinitarian Theology*, 303-340.

²⁶⁶ Т. F. Torrance, "Thomas Torrance Responds", 331. Курзив и знаци узвика су оригинални.

²⁶⁷ *Ibidem*.

²⁶⁸ Краћи осврт на Тиманову критику Колијер даје у "A Scientific Theological Method", 229, а дужи у "How to read T. F. Torrance", 343-344, фн. 97. Колијер наводи Торенса који каже: „Уколико би вјеровања била каузално наметнута нашим умовима ... то би елиминисало слободу да се вјерује или не вјерује“ (*Belief in Science and Christian Life*, 14). Додуше, на другом мјесту Колијер је окарактерисао Торенса као 'меког фундационалисту' - в. id., *The Nature of Doctrine in T. F. Torrance's Theology*, Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2001, 50.

²⁶⁹ P. Molnar, *op. cit.*, 326-328.

²⁷⁰ Tom McCall, "Ronald Thiemann, Thomas Torrance and Epistemological Doctrines of Revelation", *IJST*, 6:2 (2004) 148-168, 164. С Тимановом оцјеном се у кратком осврту још раније сложио Колин Гантон – С. Gunton, *Revelation and Reason: Prolegomena to Systematic Theology*, 35.

Међутим, он сматра да Тиман сувише уско поставља границе фундаментализма, те да из тог разлога и одбацује теолошке облике овог становишта. Мекол наводи да је Тиман искључио могућност да се вјера у Бога, као „производ“ дјеловања Духа Светог, окарактерише као „ваљано основно вјеровање“. Потоње је одредио као оно које је самоочигледно, непромјенљиво и универзално. Будући да вјеровање у откривење не испуњава ове услове, Тиман је, наводи Мекол, одбацио могућност да се оно усвоји као ваљано основно вјеровање а теологија као ваљано знање према фундаменталистичким критеријумима.²⁷¹ Међутим, Мекол сматра да је Тиман неоправдано сузио одређење фундаментализма и ваљаног основног вјеровања, те да је непотребно одбацио Торенсову теологију. Он сматра да је Торенсово рјешење, које карактерише као „умјерени фундаментализам“, ипак боље од Тимановог кохеренцијализма, те да је у складу са новијим кретањима у реформисаној епистемологији која фундаментализам и даље карактеришу као најбољу од постојећих теорија знања.²⁷²

Тиманова оцјена да Торенс заступа фундаменталистичко становиште чини се ваљаном. Цитирани пасус представља готово самоочигледну илустрацију. Међутим, као што показује Мекол, Тиман исувише уско одређује фундаментализам, те због тога денунцира Торенсово настојање да заснује теологију као науку. Оно што је по свему судећи онемогућило Торенсу да уважи Тиманову критику (поред чињенице да је њоме његова теологија денунцирана) јесте карактеризација да знање (путем интуиције) бива *каузално* наметнуто субјекту од стране објекта. Видјели смо како Колијер показује да Торенс одбацује ову идеју јер сматра да она имплицира недостатак (епистемичке) слободе субјекта. Такође, као што ћемо видјети, каузалитет као такав, а нарочито у епистемологији, за Торенса представља

²⁷¹ *Ibidem*, 153. R. Thiemann, *op. cit.*, 45.

²⁷² McCall, *op. cit.*, 154-155. Као примјер ваљаног фундаментализма Мекол упућује на Алвина Плантингу. В. Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

један од најнегативније окарактерисаних појмова.²⁷³ Он за њега подразумева нужност, а њој у знању (као ни у природи) Торенс не оставља простор. Поред тога, Мекол (па и други) пропуштају да примијете да је Тиманово одређење да основно вјеровање мора бити „неизмјенљиво“ за Торенса такође неприхватљиво. Насупрот томе, за Торенса су темељни аксиоми, „крајња вјеровања“, и сами флуидне природе и подложни константном преиспитивању.²⁷⁴ Међутим, то што на овај начин избјегава оштрицу Тиманове критике не значи да се не сусреће са сљедећом. Чињеница да су и сама основна вјеровања подложна преиспитивању отвара проблем бесконачног регреса чије је, као темељни концепт фундаментализма, требало да представљају рјешење.

Иако је, дакле, Тиманова оцјена да је Торенсово становиште фундаменталистички оправдано, није сасвим оправдан модел фундаментализма који приписује Торенсу. То га, међутим, не чини имуним на стандардне проблеме фундаментализма. Поврх тога, становиште да су основни аксиоми, тј. крајња вјеровања, и сами флуидни наводе на закључак да се не ради само о умјереном, већ и неконзистентном фундаментализму.²⁷⁵

Ендрју Лаут не замјера Торенсу то што за демаркациони принцип узима објективност, несвакидашње одређење науке, па ни фундаменталистички систем знања, већ чињеницу да за паралелама између теологије и науке трага међу природним, а не хуманистичким наукама. Истина, Лаут признаје да Торенс показује да експериментални метод који важи у природним наукама не може бити примијењен на божански субјект

²⁷³ Из тог разлога, као што смо видјели, управо овај појам Торенс ставља у курсив цитирајући Тимана. Једнак третман код Торенса завређује и појам логике с којим овај први, као што смо видјели, и повезује. В. фн.

²⁷⁴ В. *RST*, 93.

²⁷⁵ Ман Кеи Хо слично примјећује да је Торенсово фундаменталистичко становиште неконзистентно. Он не указује на Торенсово заступање флуидних аксиома, већ на његову тврдњу да иако конзистентан, систем изграђен на основним тј. крајњим вјеровањима, ипак може бити лажан (*STR*, 15-16) – в. М. К. Но, *op. cit.*, 29.

који је објект теолошке науке. Бог не може бити предмет који ће пасивно трпити испитивање, већ је он активни субјект пред којим сами бивамо испитани. Иако се слаже са овом оцјеном, Лаут критикује Торенса због тога што је пропустио да уважи чињеницу да немогућност примјене експерименталног метода није одлика само теологије, већ *свих хуманистичких наука*.²⁷⁶ Стога, када упућује поглед ка другим наукама, теологија првенствено треба да се осврне на себи сродне хуманистичке, а не природне науке:

Чини ми се прилично очигледним да теологија, као академска дисциплина, своје најближе сусједи има међу хуманистичким (humanities) прије неголи природним наукама (sciences): теолози свој академски рад спроводе у библиотекама, не у лабораторијама; они читају књиге, не врше експерименте.²⁷⁷

Штавише, оно за чим теологија треба да трага у другим (хуманистичким) наукама, сматра Лаут, нису *методолошке паралеле* – што је примарни предмет Торенсовог занимања за природне науке – већ „другачији начин познања који се не ослања на метод и технике“.²⁷⁸

Као што није пристајао на подјелу на двије културе Ч. Сноуа, Торенс вјероватно не би пристао ни на (општеважећу) подјелу на хуманистичке и природне науке коју Лаут усваја. Отуда би избор између научног модела који ове двије групе наука представљају за њега представљао лажни избор. Бејкер с правом примјећује да Торенс не пристаје на подјелу на двије културе, јер она имплицира подјелу наука на оне које се баве објективном стварношћу и оне које се занимају за људске конструкте.²⁷⁹ Сврставајући се уз потоње, теологија би изгубила своје објективно реалистичко утемељење. Једина

²⁷⁶ Andrew Louth, *op. cit.*, 53-54.

²⁷⁷ *Ibidem*, 47.

²⁷⁸ *Ibidem*, 55. Ваља примијетити да је у Лаутовој књизи осјетан снажан утицај Гадамеровог дјела *Истина и метода* у коме је критикован методолошки монизам природних наука.

²⁷⁹ Matthew Baker, "The Place of St. Irenaeus of Lyons in Historical and Dogmatic Theology According to Thomas F. Torrance", *PTCP*, 2 (2010) 5-43, 38, фн. 189.

подјела која за Торенса може постојати јесте она између истините науке, која је вјерна објекту свог истраживања, и оне која то није. У том погледу, и хуманистичке и природне науке дијеле исте формалне критеријуме научности, премда се разликују, као што смо видјели, у погледу њихове материјалне реализације. Торенс, дакле, као што ваљано примјећује Гил, просто даје шире одређење науке од Лаута, те је кадар да у њега уврсти како теологију, тако и физику или историју.²⁸⁰ Чини се, међутим, да Лаутова критика ваљано указује на чињеницу, коју запажа и Данијел Харди, да модел научног знања Торенс изграђује по узору на *природне* науке, првенствено на физику.²⁸¹ То је разлог због ког Торенс у свом раду манифестује мањак историјског сензибилитета из кога и происходи његова споменута дефицијенција херменеутичке свијести. Он показује склоност, како с правом примјећује Харди, да се фокусира на *исходе* сложених историјско-теолошких процеса, те да их третира као реално концептуално знање о Богу.²⁸² Тако се занемарује историјска условљеност ових концепата историјским (опште узевши: теолошким, културним, друштвеним и политичким) контекстом и амбивалентни карактер процеса њиховог уобличавања. Ова перспектива, одређена мањком историјске свијести, утицаће и на Торенсово разумијевање одређених историјских процеса, о чему ће више ријечи бити у наставку.

²⁸⁰ Timothy C. Gill, *The Doctrine of Revelation in the Theology of Thomas F. Torrance*, University of Leeds, 2007 [PhD diss, необјављено], 246.

²⁸¹ D. Hardy, *op. cit*, 172.

²⁸² *Ibidem*, 173.

4. ПАТРИСТИЧКА ТЕОЛОГИЈА И НАСТАНАК НАУКЕ

Торенсова теза да је патристичка теологија допринијела настанку савремене науке повлачи више питања: да ли је и у ком смислу могуће говорити о „савременој науци“, када је и зашто она настала, у ком смислу ваља схватити идеју „утицаја“ теологије на њен настанак?

Говор о „савременој науци“, коју Торенс често назива „емпиријском“ или „емпиријско-теоријском“ науком,²⁸³ изграђен је на претпоставци да она представља одређени историјски *novum*. Историјско појављивање овог *novum*-а везује се за вријеме тзв. научне револуције о чијој дефиницији и периодизацији историчари науке воде деценијама дугу полемику.²⁸⁴ Док једни истичу континуитет у еволуцији науке почев од античких времена, други радије говоре о дисконтинуитету, сматрајући да се ради о истинској револуцији. Постоји, међутим, општи консензус да се у времену од Коперника до Њутна, тј. од половине 16. до краја 17. вијека, десила битна промјена у ономе што сматрамо научним разумијевањем свијета. Историјска уникатност научног развитка у овом периоду захтијева објашњење: зашто се догодио баш у ово вријеме, зашто баш у Европи и шта је тачно довело до њега?

Објашњавајући узроке који су до ње довели, тзв. „интерналисти“ акцентују факторе који су везани за когнитивне садржаје – проток и развој идеја, теорија и концепата – док „екстерналисти“ истичу у први план промјене у друштвеној стварности, економским и социјалним приликама. Као типичан представник прве скупине, Александар Којре је сматрао да је промјена у интелектуалној перспективи половином 16. вијека довела до успостављања нових епистемолошких и метафизичких претпоставки које су резултовале кључним промјенама у начину разумијевања стварности и тако

²⁸³ *TNS*, 121.

²⁸⁴ Сажет преглед различитих становишта по питању проблема везаних за концепт „научне револуције“ даје John A. Schuster, “The Scientific Revolution”, у: R. C. Olby, G. N. Cantor, J. R. R. Christie, M. J. S. Hodge (ур.), *Companion to the History of Modern Science*, London: Routledge, 1990, 217–242; док много исцрпнији преглед исте проблематике даје H. Floris Cohen, *The Scientific Revolution: A Historiographical Inquiry*, Chicago: University Press of Chicago, 1994.

довеле до настанка савремене науке.²⁸⁵ С друге стране, наступајући из марксистичке перспективе, Борис Хесен је држао да су, заправо, практички захтјеви капиталистичке економије, настале на темељу индустријске револуције у 17. вијеку, ти који су довели до развоја Њутнове физике која је уједно чинила и први ступањ развоја савремене науке.²⁸⁶

Трагајући за узроцима научне револуције, неки истраживачи су посегнули за једним од стубова европске културе: хришћанством. Роберт Мертон је тако заступао тезу да је развој науке у Енглеској у 17. вијеку директна посљедица ширења пуританизма. Према Мертоновом тумачењу, пуританци су сматрали разум божанским даром који човјека разликује од животиње, а знање за продукт разума којим се узноси слава Творцу: било тиме што оно расвјетљава начин на који је он уредио творевину, било тиме што унапређује услове живота и одгони патњу.²⁸⁷ Нешто друкчији аргумент у прилог тези о заслуги хришћанства за научну револуцију даје Стенли Јаки. Он тврди да је наука настала у хришћанској Европи захваљујући чињеници да је јудео-хришћанско учење о рационалном Творцу и интелигибилној творевини дубоко продрло у ткиво европске средњовјековне цивилизације. Друге религије и културе – кинеска, хиндуистичка, египатска, грчка, исламска итд. – нису располагале сличним идејама, а уз то су оперисале идејом о времену као о бесконачном цикличном понављању. Из тог разлога, људско постојање, као и сама историја, чинило се безначајним. Због тога, тамо гдје нису постојале идеје о значају људског постојања, непоновљивости историјског постојања, рационалном Творцу и интелигибилној природи, нису постојале, сматра Јаки, ни основне претпоставке за формирање

²⁸⁵ Alexandre Koyré, *Études Galiléennes*, Paris: Herman, 1966.

²⁸⁶ B. Boris Hessen, "The Social and Economic Roots of Newton's *Principia*", у: G. Freudenthal, P. McLaughlin (уп.), *The Social and Economic Roots of the Scientific Revolution: Texts by Boris Hessen and Henryk Grossman*, Boston: Springer 2009, 41-101.

²⁸⁷ Robert K. Merton, "Science, Technology and Society in Seventeenth Century England", *Osiris*, 4 (1938) 360-632, нарочито 414-495. Ова теза поткријепљена је чињеницом да су већина првобитних чланова Краљевског друштва (осн. 1660) били пуританци.

интересовања за научно истраживање универзума.²⁸⁸ Самјуел Самбурски, с друге стране, сматрао је да је, попут одређених навика мишљења античких Грка, и хришћански доживљај свијета заправо спречавао развој науке, јер је њиме однос са Творцем претпостављен интересовању за творевину.²⁸⁹ Међутим, Самбурски сматра да је хришћанство ипак полако утицало на промјену односа човјека према космосу. Учење о човјеку као господару творевине постепено је довело до отуђења од творевине које је резултовало ренесансном „агресијом“ према природи. Истраживање природе настало у ово вријеме, темељило се у жељи да се ова покори.²⁹⁰

Торенс спада у скупину оних историчара који сматрају да је могуће говорити о научној револуцији, те да су њени узроци интерналистичког типа – тј. да за њима ваља трагати прије у оквирима интелектуалних него ли социо-економских кретања. У својим ранијим радовима, Торенс је заступао тезу да је реформација заслужна за настанак науке.²⁹¹ Њена заслуга састоји се у деконструисању схоластичке слике Бога и природе, тј. учења о *Deus sive natura*. Ову слику, према Торенсовом тумачењу, карактерише схватање природе као (1) статичне, (2) прожете финалним узроцима и (3) у извјесном смислу са-вјечне Богу. У оваквој визији природа је, као објект Божијег вјечног знања и провиђења, са-вјечна Богу. Прожета је финалним узроцима који представљају одраз божанских мисли. Будући да је Бог непромјенљив и вјечан, таква је и сама природа у којој су усађени финални узроци који руководе поретком природе. Из тог разлога, не само да је могуће на лицу

²⁸⁸ Stanley L. Jaki, *Science and Creation: From Eternal Cycles to an Oscillating Universe*, Edinburgh: Scottish Academic Press, 1974. Џон Полкинхорн упућује на једног ранијег заступника ове тезе, М. Фостера – М. В. Foster, "The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science", *Mind* 43 (1934) 446–468; в. John Polkinghorne, *One World: The Interaction of Science and Theology*, Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2007, 3.

²⁸⁹ Samuel Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, trans. by M. Dagut, London: Routledge and Kegan Paul, 1963. Као пресудни догађај који је омогућио настанак савремене науке Самбурски види развој математике схваћене као кључ за откључавање тајне природних закона – в. *Ibidem*, 243.

²⁹⁰ *Ibidem*, 242-243.

²⁹¹ "The Influence of Reformed Theology on the Development of Scientific Method", у: id, *Theology in Reconstruction*, 62-75.

природе ишчитати „божанске мисли“ (чиме је отворен простор за природну теологију), већ је, сматра Торенс, знање природе било могуће извести из знања о Богу.²⁹² Оваква слика природе није остављала простор за концепт контингенције који је, према Торенсу, темељна претпоставка за постојање емпиријске науке. Такође, изучавање природе није постојало као самосврсисходна интелектуална дјелатност, већ је било у функцији богопознања: било да је до њега доводило, или да је из њега извођено. Раздвајање природе и благодати које је предузето у реформацији, довело је до тога да је универзум схваћен као објект божанске благодати. Ово одвајање (које ипак није дихотомија, како наглашава Торенс)²⁹³ имало је двоструки ефекат: њиме је свијет „рашчаран“ и одвојен од Бога и опет, схваћен као објект божанског благодатног старања, постао објект сам по себи, независно од богопознања, достојан истраживања.²⁹⁴ Надаље, истакнут је у први план човјеков призив да буде господар твари, те је тако научно истраживање постало начин да се овај призив реализује.²⁹⁵ Најважнији допринос реформације Торенс види у томе што је она у теологији афирмисала *принцип објективности*: предрасуде и традиција су стављене на преиспитивање пред објектом теолошког знања.²⁹⁶ Типичан представник оваквог становишта је Франсис Бекон који је упутио знаменити позив на одбацивање „идола ума“ и поставио темеље емпиријског истраживања.²⁹⁷ Међутим, теолози реформације су заслужни и за уважавање чињенице да је немогуће елиминисати улогу субјекта у сазнању, што је оснажило свијест да истраживање потребује константно преиспитивање и само-критику

²⁹² *Ibidem*, 63.

²⁹³ *Ibidem*, 65.

²⁹⁴ *Ibidem*, 64-66. Овај аргмент наликује оном који износи С. Самбурски.

²⁹⁵ *Ibidem*, 66.

²⁹⁶ *Ibidem*, 67.

²⁹⁷ *Ibidem*, 68-69. За детаљнији опис доприноса реформације афирмацији принципа објективности у науци в. поглавље 4.4.Б.1. овог рада.

субјекта.²⁹⁸ Поврх свега, промјеном у схватању историје и времена, реформација је подстакла настанак историјског, тј. „кинетичког“ мишљења, које је, додуше, чекало на своју потпуну реализацију унутар природних наука све до Ајнштајна.²⁹⁹

Не негирајући заслугу реформације, Торенс је у каснијим радовима усвојио становиште да је „рано“ хришћанство, које је своју доктринарну формулацију задобило у библијској теологији Отаца првих шест вијекова, „положило темеље“ који су омогућили настанак савремене науке.³⁰⁰ Овакво становиште, које је у погледу датирања узрока научне револуције слично Јакијевим, међутим, имплицира временску дискрепанцу између научне револуције и њених узрока. У Јакијевој и Торенсовој визији, научна револуција не коинцидира временски са сопственим узроцима. Јаки сматра да се то може објаснити чињеницом да поменуте хришћанске идеје нису у потпуности прожеле цивилизацију све до позног средњег вијека. Торенс, као што ћемо видјети, сматра да је константно искушење дуалистичког мишљења, присутно у класичној грчкој философији, а нарочито развијено код Аристотела, онемогућавало напредак науке. Стога, хришћанска теологија, подлијежући и сама овом искушењу, није остваривала континуирани напредак. Иако су темељи за настанак емпиријске науке положени онда када је и вјера у оваплоћење досегла своју интелектуалну

²⁹⁸ *Ibidem*, 70.

²⁹⁹ *Ibidem*, 73.

³⁰⁰ *TNS*, 121. Илустративна је његова констатација: „Не бих желио да умањим утицај реформације или ренесансе на настанак савремене науке, јер је, без сумње, у том погледу био знатан, међутим, вјерујем да коријени овог утицаја сежу много даље у историју хришћанске мисли“ (*CFM*, viii). Луома сматра да је ова промјена у акцентовању узрока настанка науке резултат Торенсовог екуменског ангажмана и да је екуменски мотивисана. На њу ваља гледати, сматра он, као на покушај да се успостави однос између науке и тоталитета хришћанске теологије, занемарујући њену професионалну фрагментисаност. В. Т. Луома, *op. cit.*, 31. Међутим, чини се једнако плаузибилним тврдити да се у овом периоду Торенс сусрео са Јакијевом тезом о доприносу хришћанске теологије настанку науке. Јакијев снажан утицај на Торенса примјећује и Ахтемајер (“Natural Science and Christian Faith in the Thought of Thomas F. Torrance”, 299, фн. 17). Танев такође истиче да му је Драгаш указао на Торенсово дивљење Јакију - в. Stoyan Tanev, “The Concept of Energy in T. F. Torrance and in Orthodox Theology”, *PTCP* 4 (2013) 190-212, 206, фн. 206. Торенс му је посветио једну од својих књига, као што смо већ напоменули.

зрелост – дакле, у првих шест вијекова хришћанства – до њега није дошло стога што су дуалистичке навике мишљења увијек изнова налазиле начин да се поврате. Како наводи Торенс:

Готово цијели миленијум су се аристотеловска и августиновска метафизика комбиновале како би у контролни оквир западне теологије и философије уградиле дуалистичке модусе мишљења који су, скупа са аксиоматским поистовјећењем рационалног са нужним, безвременског са универзалним, заклањале разумијевање природе и спречавале појаву (*emergence*) емпиријске науке.³⁰¹

Но, Торенсов приступ показује и одређене разлике у односу на Јакијев. Првенствено, као што ваљано примјећује Луома, Торенс се разликује по томе што набројане хришћанске идеје које су омогућиле развој науке не везује, попут Јакија, за доктрину о стварању, већ њихово извориште види у доктрини о оваплоћењу.³⁰² Разлика је и у томе, додао бих, што Јакијевој листи Торенс додаје и друге хришћанске идеје (које такође простичу из учења о оваплоћењу), првенствено о једносушности Сина са Оцем и катафизичкој природи знања.

За Торенса је карактеристично и то што потпуно ослобођење науке од дуалистичког мишљења, тј. реализацију пуноће научне револуције, види у дјеловању Џ. Максвела и А. Ајнштајна. Тачније, Торенсов дискурс познаје разлику између „настанка“ савремене науке и њене „револуције“, тј. између „савремене“ (*modern*) и „нове“ (*new*) науке.³⁰³ Док се настанак везује за знамените научнике у периоду од Галилеја до Њутна, револуцију Торенс везује за Максвела и Ајнштајна.³⁰⁴ Личности везане за настанак савремене науке за Торенса и даље су подложне дуалистичким формама мишљења, док

³⁰¹ *ТСФК*, 2. Торенс признаје да је разлика између модерне и науке античких Грка можда пренаглашена. Потоња није била лишена експерименталног метода и конкретних открића, док је и прва такође задржала елементе дуалистичког мишљења - в. *ТСФК*, 64-65.

³⁰² Т. Luoma, *op. cit.*, 30.

³⁰³ *ТСФК*, 80.

³⁰⁴ *ТСФК*, 64-65. Торенс не негира нити умањује значај развоја квантне механике и личности попут Нилса Бора, па ипак може се тврдити да они за њега представљају само корак даље у развоју свих потенцијала револуције коју је већ реализовао Ајнштајн. Овај корак, међутим, по његовом мишљењу, није без својих недостатака. В. *GGT*, 112-119.

су оне везане за револуцију реализовале у потпуности потенцијале унитарног модела мишљења. Теза о утицају теологије на науку стога подразумева две фазе: (1) *настанак савремене науке*, када је слика свијета захваљујући хришћанским идејама постала у довољној мјери измијењена да омогући настанак емпиријског истраживања, премда и даље под влашћу дуалистичких навика мишљења; (2) *савремене научне револуције*, када је унитарни модел мишљења инхерентан хришћанској слици свијета реализовао све своје потенцијале и довео до одбацавања сваке форме дуализма.³⁰⁵

Прије него што приступимо разматрању хришћанских идеја и доктрина које су допринијеле настанку емпиријске науке и њеној новијој револуцији, потребно је осврнути се и на саму идеју „доприноса“ или „утицаја“. Торенсова теза о утицају тиче се првенствено конструисања слике свијета – у коју је укључена и одговарајућа идеја Бога, универзума и човјека, као и из њих производећа епистемологија.³⁰⁶ Слика свијета коју је изнедрила хришћанска теологија имала је одређене формалне (епистемолошке) и материјалне (онтолошке) импликације које су утицале на формирање свјетоназора унутар ког је емпиријска наука постала могућа, а неколико вијекова касније задобила и чињенично постојање. Торенсова идеја утицаја теологије на науку, или процеса изградње нове слике свијета, може се сагледати у три аспекта: (1) формирања *теоријских претпоставки* за настанак науке; (2) измјене *епистемолошких претпоставки* научног истраживања; (3) *когнитивног подстицаја*. Прво, теологија је изнедрила претпоставку да је космос по себи рационалан, али не кроз учешће у трансцендентној, интелигибилној стварности. Рационалност космоса је темпорална, као и сам космос, те стога њу није могуће извести, нити познати,

³⁰⁵ Торенс разликује три главне етапе развоја науке: (1) Птоломојеву космологију, (2) Коперник-Њутнову синтезу и (3) Ајнштајнову „нову науку“. В. TRc, 267-293; TRs, 62-78; RST, 1-31, 80.

³⁰⁶ Торенс пише: „Принуђени смо да се рвемо са космолошким питањима и усвојимо фундаментални однос према универзуму као цјелини: *Weltbild* – а не *Weltanschauung*, који представља натуралистичко становиште. Природна наука сада не може функционисати без посвећености фундаменталном односу према свијету, који утиче на свеколику теорију и све теоријом бремените (theory-laden) експерименте.“ GGT, 45.

из било чега што сматрамо вјечним: божанског ума или трансцендентног свијета идеја. Надаље, овај космос је престао бити „божански“ и постао тваран, манипулисање њиме постало је дозвољено. Он је вриједан проучавања утолико што је добар, а као такав је потврђен божанским стварањем и нарочито оваплоћењем. Друго, будући по себи рационалан, универзум се може разумјети једино уколико се истражује у складу са његовом природом. Никакво априорно знање о њему није могуће. Треће, имајући познање Бога који је трансцендентни темељ створене рационалности, теологија располаже знањима (концептима и модусима мишљења) која нису нити могу бити доступна природним наукама. Међутим, та знања могу оплодити научно мишљење и омогућити његово креативно напредовање.

Будући да је за Торенса првенствени допринос теологије био у одбацивању дуалистичких форми мишљења,³⁰⁷ прије него што приступимо разматрању појединачних хришћанских доктрина и начина на који су оне, по Торенсовом мишљењу, допринијеле развоју науке, пажњу ћемо посветити његовом схватању дуализма. Разумијевање његовог схватања дуализма одлучујећег је значаја за разумијевање цјелине његовог теолошког дјела.³⁰⁸

³⁰⁷ *TNS*, 121.

³⁰⁸ E. Colyer, *How to read T. F. Torrance: Understanding his Trinitarian and Scientific Theology*, 58.

4.1. Дуализам

Торенс сматра да рано хришћанство није напросто преузимало постојеће обрасце мишљења како би унутар њих саопштавало Јеванђеље, већ је предузело пројекат трансформације постојећег оквира мишљења како би обезбиједило адекватно тло за сијање сјемена јеванђељске поруке.³⁰⁹ Трансформација се односила, првенствено, на одбацивање дуализма који је био инхерентан хеленској култури мишљења. У том погледу, Торенс се и сам служи својеврсном дуалистичком тезом према којој је јеврејска мисао била суштински унитаристичка, док је хеленска била дуалистичка.³¹⁰ Стога, да би уопште могло бити транспоновано у оквиру хеленске мисли, хришћанство, коме је био инхерентан јеврејски начин мишљења, морало је, сматра он, претходно да елиминише дуализам из хеленског оквира мишљења. Процесом „де-дуализације“ хеленске мисли иза кога је стајала примарна интенција обезбјеђивања плодног тла за ширење Јеванђеља, хришћански Оци су истовремено инјектирали одређене идеје у саме темеље европског мишљења које ће касније омогућити настанак емпиријске науке.³¹¹

Торенс не даје прецизно одређење дуализма. У једној од ријетких дефиниција, наводи да дуализам представља „подјелу реалности на двије некомпатибилне сфере бића“.³¹² Из овог одређења, и Торенсове употребе појма, може се закључити да дуализам подразумијева како когнитивну

³⁰⁹ *TCFK*, vii.

³¹⁰ Иако истиче да је никејска теологија била „према основном усмјерењу и карактеру“ несумњиво јеврејска, Торенс уочава да је и јудејско поимање Божије радикалне трансцендентности онемогућавало познање Бога по себи, чиме је показивало одлике сличне хеленском дуализму – *TF*, 65-66.

³¹¹ *TCFK*, vii. Од првобитног симпатизера Харнакове тезе о хеленизацији хришћанства, Торенс је у зрелом стадијуму теолошког развоја заступао, као што смо већ навели, Флоровскијеву тезу о християнизацији хеленства.

³¹² Thomas F. Torrance, “Notes on Terms and Concepts”, у: Thomas F. Torrance (ур.), *Belief in Science and in Christian Life: The Relevance of Michael Polanyi’s Thought for Christian Faith and Life*, The Handsel Press, Edinburgh 1980, 133-147, 136. Коријене Торенсовог готово опсесивног указивања на опасности дуализма Дејвид Фергусон види у теологији његовог колеге из Единбурга, Џона Мекмареја – David Ferguson, “Torrance as a Scottish Theologian”, *PTCP* 2 (2010) 77-87, 85.

подјелу иначе неподдијељене реалности у двије сфере, тако и успостављање одређеног односа између те двије сфере: односа некомпатибилности. Стога, појам дуализма он примјењује не само у случајевима када се врши подјела неподјеливе стварности, већ и онда када се између подијељених реалности успоставља однос некомпатибилности.³¹³ Постоје два основна типа дуализма према Торенсу: онтолошки и епистемолошки. Први одговара дуалитету између: чулног и умног, духовног и материјалног, логоса и природе, тијела и душе, апсолутног и релативног простора и времена, Бога и творевине, Исуса и Христа, Божијег бића и његовог дјеловања. Други се тиче дуалитета између: субјекта и објекта, феномена и ноумена, теоријског и емпиријског, форме и материје, нужних истина разума и акциденталних истина историје, природне и откривене теологије, историје и повијести. Као што ћемо видјети, онтолошки дуализам условљава настанак дуализма у епистемологији.

Торенс сматра да је у античкој Грчкој мисли установљен дуалитет који се може сматрати темељним за сваку другу врсту дуализма: између $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ и $\alpha\iota\theta\eta\tau\omicron\varsigma$ и $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ $\nu\acute{o}\eta\tau\omicron\varsigma$.³¹⁴ Исходиште овог дуализма Торенс види у Платоновој философији.³¹⁵ У овој дихотомији, умни свијет рационалних форми, вјечних идеја, једини је истински постојећи и једини интелигибилан, док је чулни свијет, предмет опажања, по себи непостојећи и неинтелигибилан. Постојање и интелигибилност чулни свијет задобија једино кроз учешће у оном умном. У комбинацији са дуалитетом ума и тијела, према коме ум представља „искру божанства“, ова онтолошка дихотомија задобила је своје конкретне епистемолошке импликације.³¹⁶ Једини адекватан

³¹³ Такав случај је, рецимо, у дуализму између Бога и творевине. Иако сам инсистира на одвајању ове двије реалности, Торенс оштро критикује дуализам којим се Бог и свијет супротстављају на такав начин да суштинска комуникација и прожимање Бога са свијетом (у оваплоћењу) постаје *de facto* немогућа.

³¹⁴ Овом дуализму Торенс се непрекидно враћа у својим дјелима. В. нпр. *TF*, 35-36, 47, *passim*.

³¹⁵ Овај дуализам, сматра Торенс, учвршћен је код Аристотела, а нарочито развијен код Филона Александријског. (*DM*, 27, 47). Други облик овог дуализма јесте дуализам између *logos*-а и *ousia*-е. *RST*, 12. У препознавању дуализма између ових појмова, Торенс се позива на Хајдегера – *мјесто код Торенса и Хајдегера*.

³¹⁶ Дуалитет тијела и душе Торенс сматра хеленским концептом који је изразито не-библијски и туђ јеврејском начину мишљења – *DM*, 16.

предмет ума, тако, постала је област божанског – вјечни свијет умних идеја који трансцендира емпиријску стварност:

Захваљујући унутарњој сродности његовог ума са Богом, човјекова је природа да контемплира вјечне идеје или божанске форме истине, хармоније, доброте и љепоте које су иманентне свијету, изазивајући тако задовољство рационалне душе.³¹⁷

Материјални свијет схваћен је само као симбол који указује на нематеријалне рационалне форме које се у њему отјеловљују. Овим је научно знање ограничено искључиво на област вјечних, непромјенљивих и нужних форми, а из њега је изостављена област материјалног и темпоралног, тј. контингентног. Контингентно је у таквој поставци означавало мањак постојања и рационалности. Чак и уколико се форме схвате као иманентне материјалном свијету, као у случају Аристотела или стоичке доктрине о сјеменим логосима, опет се, сматра Торенс, овај свијет имао истраживати само зато да би из њега биле апстраховане вјечне форме које су по себи логички нужне и вјечно истините. Тиме је домен контингентног, тј. искуственог свијета, био искључен из истраживања.³¹⁸

Антички дуализам између чулног и умног свијета, тј. материје и форме, дакле, има двије основне епистемолошке импликације: (1) објект истинитог сазнања је првенствено умни свијет, док је овај чулни сазнатљив и вриједан изучавања само у мјери у којој у првом учествује; (2) сазнање је могуће стећи чистом теоријском контемплацијом умног, без истраживања и упућивања на сферу чулног, тј. искуственог. Овај дуализам је директно заслужан, сматра Торенс, за то што античка мисао није развила предуслове неопходне за настанак емпиријског истраживања. Свијет није сматран за по себи интелигибилан, и начин стицања знања о свијету није се ослањао на емпирију, већ на теоријско закључивање. Штавише, хеленски прећутни и каткад експлицирани презир према материји учинио је да се материјални

³¹⁷ *CFM*, 29.

³¹⁸ Види поглавље 4.3.А. овог рада.

свијет посматра као лишен добра. Изучавање таквог свијета, сматра Торенс, није било у складу са етичким и естетским аспирацијама античких Грка.³¹⁹

Дуализам између ноетичког и чулног овјековјечен је, сматра Торенс, у Птолемејевој космологији и на тај начин постао саставним дијелом европске науке за наредне вијекове.³²⁰ Овај дуализам је снажно утицао и на токове ранохришћанске теологије. Њиме је Бог практично прогнан из свијета, јер је онемогућен било какав контакт између Бога и створеног универзума.³²¹ Начињен је радикалан јаз између Бога и творевине.

Неки су, попут Филона Александријског, усвојили овај $\chi\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$, али истовремено настојали и да га премосте.³²² Из тог разлога, Филон је постулирао област трансцендентних идеја која је посредовала између Бога и свијета.³²³ Међутим, у другим случајевима овај дуализам је резултовао одбацивањем могућности суштинског додира између Бога и свијета, што се рефлектовало на разумијевање догађаја Христовог оваплоћења. Отуд је дуализам Бога и свијета резултовао различитим христолошким застрањењима изван граница Цркве – гноститицизмом – или унутар ње – аријанизмом, ебионитизмом, докетизмом и несторијанизмом.³²⁴ Продубљујући онтолошки јаз између Бога и творевине, дуализам је остављао могућност само за два типа рјешења питања оваплоћења: (1) Исус није Бог већ човјек; (2) Исус јесте Бог, али не сасвим и човјек.

³¹⁹ За шире објашњење и потребне референце, види поглавље 4.3.А. овог рада.

³²⁰ *DM*, 47. Овај дуализам је постао канонизован Птолемејевом космологијом (*GGT*, 221) и Августиновом теологијом. Будући да је Птолемејева космологија изграђена на Аристотеловим филозофским основама, а да је Августин био кључни актер уграђивања ове дихотомије у интелектуалну традицију Запада, овај тип дуализма Торенс често назива „аристотеловско-агустиновским“ (*цитат*). Као таквог разликује га од другог историјског дуалистичког амалгама – „кантовско-њутновског“ или каткад, такође „августиновско-њутновског“.

³²¹ *Ibidem*.

³²² *DM*, 23-25.

³²³ *Ibidem*, 48.

³²⁴ *TF*, 46, 111-117.

Гностицизам је баштинио дуализам између свијета натчулне, божанске трансцендентне реалности и свијета материјалног, чулног и пролазног постојања. Будући да је јаз између њих био велики, било је потребно премостити га посредством полубожанских бића.³²⁵ Међутим, јаз је ипак био довољно велики да би омогућио икакав суштински прелаз између једног у други свијет – што је оваплоћење представљало. Стога је оно могло бити протумачено само *митолошки*. Не одбацујући библијске „митове“ о Божијем дјеловању у историји – оваплоћењу, васкрсењу, вазнесењу – гностици су им кроз тумачење придавали „гностички“ смисао.³²⁶ Оваплоћење је тако схваћено као по својој суштини привидно.³²⁷

Аријански дуализам је такође претпостављао радикални јаз између божанског и створеног, остављајући простор за њихов тек тангенцијални сусрет у Исусу. Међутим, Исус је морао припадати једној или другој страни – божанској или људској. Супротно гностицима, аријанци су закључили да он припада свијету створеног, премда као првостворени, којим је све друго створено.³²⁸ Он је схваћен као симбол божанског сусрета са створеном реалношћу, али не и као реално оваплоћени Бог у коме се пресијецају божанско и људско. Штавише, полазећи од претпоставке да чулни свијет на одређени начин увијек одражава онај умни, закључено је да је и сам Исус тек једна од слика умног свијета, која по себи није вјечна ни јединствена.³²⁹ Стога, никакав простор за тријадологију није ни могао да постоји.³³⁰ Посљедица овакве христорологије јесте да су искази о божанском дјеловању у

³²⁵ *GGT*, 37-38.

³²⁶ *GGT*, 38.

³²⁷ *DM*, 29. Опширније разматрање гностицизма, с посебним освртом на импликације гностичке теологије по тумачење Писма, Торенс нуди у *DM*, 25-34.

³²⁸ *GGT*, 38.

³²⁹ *TRs*, 35; *DM*, 379.

³³⁰ *GGT*, 39.

свијету могли да поприме само метафоричко или митолошко значење.³³¹ Искази о Богу заправо постају искази о нама самима. Они губе трансцендентну референцу и интерпретирају се симболички или алегоријски. Овај облик мишљења је, како наводи Торенс, Атанасије Велики назвао мишљењем *kat epinoian*. То је начин мишљења који није рационалан (*kata dianoian*) – тј. објективан – већ представља субјективни умишљај. Искази о Богу су арбитрарни и представљају ствар конвенције која заправо говори о сопственим умишљајима, а не о божанској стварности.³³²

Дуализам између чулног и умног свијета Торенс примјеђује и код неких црквених Отаца и учитеља. Он сматра да је посредством александријске егзегетске традиције, овај дуализам преко Филона усвојен и код Климента Александријског и Оригена. За Климента, овај дуализам је генерисао значајну дискепанцу између саме стварности и појмова којима је описујемо. Иако Торенс држи да разлика свакако постоји, он сматра да је она код Климента претворена у дихотомију која је подразумијевала значајан јаз између појмова и стварности пошто је Климент појмове лишио реалног епистемичког садржаја.³³³

Дуализам чулног и умног свијета посредством Филона усвојио је, сматра Торенс, и Ориген.³³⁴ За њега је истина поистовјеђена са вјечним и невидљивим свијетом небеса, док је онај видљиви тјелесни свијет истинит само у мјери свог учешћа у првом.³³⁵ Овакво гледиште обликовало је, према Торенсу, његов метод тумачења Писма. Отуда његова наклоност алегоријском тумачењу и разликовању „тјелесног“ (опажајног и привременог) од „духовног“ (интелектуалног и непромјенљивог) Јеванђеља,

³³¹ *DM*, 379.

³³² *DM*, 380.

³³³ *DM*, 150-153.

³³⁴ Роберт Вилкен сматра да Торенс слиједи Харнака у супротстављању Оригена Атанасију – Robert L. Wilken, “Review of *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics* by T. F. Torrance”, *TS* 57:4 (1996) 743-744, 744.

³³⁵ *TF*, 35. Торенс своје мишљење заснива на Оригеновим *Коментари на Јеванђеље по Јовану* 1.25-28; *Коментар на Песму над песмама* 2; *Против Келса* 7.31, 376.

које је повезао са разликовањем између Христовог историјског оваплоћења и његовог другог доласка. Крајње импликације овог дуализма, по Торенсовом мишљењу, довеле су до тога да је за Оригена, као и за Климента,³³⁶ историјски Христос постао „временом условљена форма унутар које је вјечна истина посредована палим створењима; међутим, када је вјечна истина једном постала знана, историјски медијум ће постати релативизиован“.³³⁷

Торенсово схватање дуализма код Августина је прилично комплексно. С једне стране, Августин подразумејева радикалан јаз између Бога и свијета, али с друге стране, и радикалну блискост Бога и свијета. И једно, и друго Торенс сматра погрешним. Наиме, он држи да је код Августина *χωρισμός* између *mundus intelligibilis* и *mundus sensibilis*, ког је усвојио посредством новоплатонизма и оригенизма,³³⁸ резултовао дубоким, премда, прикривеним дуализмом између Бога и свијета.³³⁹ На тај начин је практично онемогућено Божије дјеловање у свијету, те према Августину, сматра Торенс, Бог дјелује покрећући већ постојећу активност у свијету.³⁴⁰ Отуда је постојала потреба за нечим попут концепта благодати како би се премостио јаз и омогућио ефективан однос између Бога и човјека. Међутим, овај концепт је подразумејевао блискост благодати са природом, чиме је измијењен смисао идеје природе у концепту „природне теологије“. Као независна дисциплина, она је продукт, сматра Торенс, средњовјековне схоластике којом је ова настојала да премости јаз између Бога и свијета, користећи се аристотеловском философијом и науком. Ова синтеза је омогућила успостављање корелације између теолошких и научних концепата што је резултовало схватањем рационалне природе универзума, а што се показало

³³⁶ *DM*, 159.

³³⁷ *DM*, 36–37. Торенсово портретисање Оригена и Климента, а нарочито Климента, није искључиво негативно. С друге стране, он истиче у његовој теологији оне моменте који су поставили темеље за развој катафизичког мишљења код каснијих Отаца – в. *Ibidem*, 37-41.

³³⁸ *TRs*, 175.

³³⁹ *DM*, 107.

³⁴⁰ *TS*, 59.

пресудним за настанак савремене науке. Међутим, то је за посљедицу имало такође и усвајање Аристотеоловог схватања Бога, човјека, природе, кретања и каузалитета.³⁴¹ Средњовјековна природна теологија почивала је на античком дуализму присутном у Аристотеловој филозофији, Птоломејевој космологији и Августиновој теологији. Контингентни догађаји су редуковани на нужности које су припадале умном свијету. Такође, усвојена је слика свијета који је прожет аристотеловским финалним узроцима који су на концу указивали на Бога. Посљедица овог ишчитавања лица Бога из књиге природе јесте, на крају, поистовјећење Бога са природом и сакрализација свијета.³⁴² Универзум је схваћен као „свештени макрокосмос у коме су физичко и видљиво сматрани за корелате (counterpart) у времену вјечних и небеских образаца“.³⁴³ Иако оштро критикује овакав развој природне теологије као самосталне дисциплине и њених теоријских претпоставки, као што ћемо видјети, Торенс не одбацује све елементе ове природне теологије. Оно што сматра вриједним похвале у овој средњовјековној теологији јесу учење о рационалној природи творевине утемељеној у Божијој рационалности и увиђање семантичке референце којом универзум као цјелина упућује на Бога.³⁴⁴ Ови елементи природне теологије су оснажили њена тврђења и учинили слабости мање видљивим.³⁴⁵ Природна теологија је такође посљедица и друге врсте дуализма којег Торенс приписује ономе што назива Аристотеловим „феноменализмом“. Наиме, у питању је дуализам између знака и реалности на коју овај упућује. Као и у сваком другом случају дуализма, овај јаз се настоји премостити уз помоћ идеје о „означитељу“, који посредује између стварности и знака. Овај дуализам Торенс директно повезује са епистемолошком парадигмом према којој концепте апстрахујемо

³⁴¹ *GGT*, 22.

³⁴² *GGT*, 82-83.

³⁴³ *TRs*, 65.

³⁴⁴ *GGT*, 83.

³⁴⁵ *GGT*, 83.

из искуства.³⁴⁶ Оно што Торенсу нарочито смета у овој парадигми јесте идеја о постојању логичке нужности између концепата и искуства. Она је темељ онога што он сматра за фундаменталну погрешку концепта природне теологије, традиционално схваћене. Њоме се настоји успоставити нужно логичко закључивање од свијета ка Богу. Међутим, такво закључивање није могуће, јер однос Бога и свијета по себи није нужан. Од аргумената којима се природна теологија служила Торенс највише вреднује космолошки, који почива на идеји о контингенцији творевине. Међутим, проблем је и у томе што је контингенција третирана путем формалне анализе као нужни доказ Божијег постојања. Он сматра да чувени Анселмов онтолошки аргумент није претпостављао овакву епистемолошку парадигму, те да му је учињена неправда тиме што је транспонован у оквире формалне логике.³⁴⁷

Новоплатоничарски дуализам пронашао је своје мјесто, сматра Торенс, и у византијској теологији. Тако је Јован Дамаскин ослањајући се на традицију која потиче од Дионисија Ареопагита, установио значајан јаз између нашег концептуалног апарата и несазнајног Бога.³⁴⁸ Дионисије је ову дихотомију истицао до мјере да је сматрао да је и концепт Оца, као такав, релативан и тешко примјенљив на Бога.³⁴⁹ Такође, Дамаскин је установио нешто попут природне теологије, пружајући доказе за Божије постојање, који ће постати темељ за развој природне теологије као самосталне дисциплине у западној схоластици.³⁵⁰ Додуше, код њега она није била независна, а нарочито не супротстављена откривењу, као што ће то бити код Томе

³⁴⁶ *GGT*, 80.

³⁴⁷ *GGT*, 80-81. Торенс сматра да је Анселмов „онтолошки аргумент“ заправо продукт ваљано схваћене објективности у теологији. Он истиче то што је сам Анселмо тврдио како му се аргумент сам по себи „наметнуо“ од стране Врховног бића, из чега Торенс закључује: „Ово не треба схватити, међутим, као снагу неког логичког аргумента или дедуктивног или индуктивног слиједа идеја, већ као силу саме Стварности, у којој су интелигибилност и биће нераздвојиво једно“ (*GGT*, 99).

³⁴⁸ *GGT*, 78.

³⁴⁹ *GGT*, 78.

³⁵⁰ Иако не наводи конкретна мјеста Торенс по свему судећи овдје циља на *Источник знања: Тачно изложење православне вере*, I, 3.

Аквинског који се у том погледу ослањао на аристотеловско-августиновско супротстављање природног и натприродног знања.³⁵¹

Из свега до сада реченог јасно је да дуализам који је дубоко прожимао хеленску културу, а чије теоријско исходиште сеже уназад до Платона, према Торенсу, представља фундаменталну препреку остваривању научног и теолошког знања из више разлога. Прво, њиме се негира рационалност, вреднота а на крају крајева и постојање материјалног универзума. Рационалност, вреднота и постојање приписује се вјечном, нематеријалном свијету непролазних форми. Самим тим, знање се разумијева као теоријско сагледавање вјечних рационалних форми које се обликују независно од искуства материјалног. Материјално, чак и уколико игра некакву улогу у сазнању, искључиву функцију посједује као медијум који посредује наше сазнање ових рационалних форми. Такав дуализам онемогућава било какво истраживање чулног свијета као по себи рационалног, а то значи и темељну претпоставку на којој почива емпиријска наука. Друго, дуализам у теологији онемогућава реалну интеракцију Бога и свијета, а самим тим и ваљану теологију оваплоћења. Христос се разумијева било као само човјек, било као само Бог. Тиме се и наше знање о Богу које на овом откривењу почива разрјешава у митологији или у симболичком говору. Треће, дуализам између Бога и свијета изнуђује рјешења којим се ове двије реалности накнадно премошћавају, што је по теологију једнако неповољно. Једно од таквих рјешења јесте и августиновско-схоластичка концепција благодати којом се божанско блиско везује за природно, тако да природа сама по себи, независно од оваплоћења, постаје кредибилан извор богопознања. Познање Бога путем природе развија се као тема самосталне теолошке дисциплине – природне теологије. На тај начин се одваја Божије биће и дјеловање – Божије биће постаје сазнатљиво независно од његовог дјеловања, тј. откривења. Јаз између Бога и свијета се премошћава идејом о нужној вези, што омогућава логичко закључивање од свијета ка Богу. Једном рјечју, дуализам онемогућава настанак аутентичног научног и теолошког знања.

³⁵¹ *GGT*, 78–79. Код Дамаскина је присутна и идеја о вјечним Божијим замислима која, према Торенсу, није комплементарна изворно хришћанској идеји о контингенцији – *GGT*, 79.

4. 2. Једносушност

Пресудни догађај у супротстављању хришћанске теологије хеленском дуализму Торенс види у сабору у Никеји 325. године. Овим је означен зачетак трансформације слике свијета, што ће на крају омогућити настанак емпиријске науке. За Торенса, термин око кога гравитира цјелокупна никејска, као и потоња отачка, теологија која се на овој темељи јесте $\acute{\omicron}\mu\omicron\acute{\omicron}\sigma\iota\varsigma$. У наставку ћу представити Торенсово виђење никејске теологије, значење и импликације које је термин $\acute{\omicron}\mu\omicron\acute{\omicron}\sigma\iota\varsigma$ имао по разумијевање Бога, нашег знања о њему, а, посљедично, и по наше поимање створеног свијета и знања о њему.

А. Настанак појма $\acute{\omicron}\mu\omicron\acute{\omicron}\sigma\iota\varsigma$

Осјетивши опасност од аријанске интерпретације Јеванђеља којом је било угрожено правовјерно схватање природе личности Исуса Христа, црквени Оци су се, наводи Торенс, сабрали у Никеји. Развој догађаја на Никејском сабору Торенс посматра у романтичарском маниру, сматрајући да су кроз заједничке теолошко-егзегетске напоре, који су били надахнути и

руковођени Духом Светим, Оци дошли до формулације термина $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$.³⁵² Цијелу ситуацију спорова Торенс описује као одбрану апостолске, јеванђеоске вјере од погрешних учења.³⁵³ Термин $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ је за њих представљао

... егзегетски и појашњавајући израз, обликован унутар вјерујућег богослужења Цркве, скован под дејством Божијег самооткривења у Исусу

³⁵² *TF*, 125-128. Торенс не улази у питања којима се иначе баве истраживачи овог периода – ко је, зашто и како предложио уношење овог термина. Неки сматрају да је за увођење термина у Вјерују заслужан првенствено Осија Кордобински и дијелом Александар Александријски. Према овом гледишту, Осија је захваљујући свом западном теолошком наслеђу, утемељеном у Тертулијановој формули „*una subsantia, tres personae*“, довео до израза учење о $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ (нпр. Adolf von Harnack, *History of Dogma*, Vol. IV, Neil Buchan, transl, Boston: Little, Brown and Company, 1898, 50-59). Међутим, Ричард Хансон, Кристофер Сид и Луис Ајрес одбацују ово становиште. Хансон тврди да се не може знати ко је стајао иза увођења термина (R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh: T&T Clark, 1997, 202). У врло занимљивом премда слабо запаженом тексту, Пјер Франко Беатрис заступа становиште да је Јевсевијев извјештај о Никејском сабору, садржан у његовој *Посланици кесаријској цркви* кредибилан, те да је за увођење заслужан, као што Јевсевије и наводи, сам цар Константин. Беатрис заступа врло занимљиву тезу да је сам термин као и пратећу интерпретацију Константин преузео из херметичке теолошке традиције – в. Pier Franco Beatrice, “The Word ‘Homoousios’ from Hellenism to Christianity”, *CH* 71:2 (2002) 243-272. Ејрес, с друге стране, сматра да Константин не може бити сматран заслужним ни за увођење термина, ни за пружање „званичне интерпретације“, како то сматрају Беатрис и Ричард Вађиони (Richard Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford: Oxford University Press, 2000, 58). Он држи да је Константин заслужан само за отклањање сумње да се термином имплицира материјална дјеливост божанства, чега су се неки од присутних прибојавали. Јевсевијево приписивање заслуга Константину за увођење термина и пружање званичне интерпретације не може се узети за кредибилно, будући да га Атанасије не спомиње. У случају да је тако било, сматра Ејрес, Атанасије тешко да би пропустио да спочита својим противницима да се противе цару. V. Lewis Ayres, “Athanasius’ Initial Defense of the Word Homoousios: Rereading the DeDecretis”, *JCS* 12:3 (2004) 337-359, 354.

³⁵³ *TF*, 126-127; „Homoousion“, *EvT* 43 (1983) 16-25, 17. Овакво схватање полемика је одбацио Р. Хансон, сматрајући да је умјесто о „одбрани“ или „формулисању“ (већ установљене) доктрине адекватније говорити о „трагању“ за њом (отуд и наслов његовог капиталног дјела – R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God, xviii-xx*). Оваквом становишту се супротставља Џон Бер, премда не на сасвим јасан, па ни убједљив начин. Колико је могуће закључити, он сматра да је постојао стварни доктринарни континуитет од Апостола до Атанасија Великог – в. John Behr, *The Nicene Faith*, Part 1, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2004, 15-16.

Христу, како би помогао Цркви да захвати смисао (διάνοια) и истину (ἀλήθεια) библијских слика, исказа и концепата.³⁵⁴

Према Торенсовом схватању, овај термин није имао функцију јасне дефиниције, већ егзегетског помагала којим се има интерпретирати Писмо.³⁵⁵ Његова примарна функција је била да санкционише искривљено тумачење Писма. Усвајањем на Nikeји и захваљујући дјеловању Атанасија Великог, ὁμοούσιος постаје херменеутички принцип којим се има руководити тумачење Светог Писма.³⁵⁶ Касније ће се испоставити да је овај термин имао и непроцјењиве метафизичке и епистемолошке импликације. Међутим, Торенс нас упозорава да не треба да закључимо да су никејски Оци имали на уму метафизичка или епистемолошка питања. Њихова основна брига је била адекватно тумачење Јеванђеља. Промјене у метафизичким и епистемичким оквирима које су се десиле су секундарна посљедица а не примарни повод за увођење термина ὁμοούσιος.³⁵⁷ Ових посљедица Оци ни сами нису били свјесни када су га уврстили у Вјерују. Оне су, у свој својој пуноћи, постале предмет накнадне рефлексије.³⁵⁸ Увођење овог термина у никејско Вјерују и његово касније усађивање у ум Цркве, у свим његовима импликацијама, представља тренутак који је неповратно измијенио сам ум Цркве и историју

³⁵⁴ *TF*, 128. Врло карактеристично за његово схватање теологије, Торенс говори о томе како се никејским Оцима термин практично сам наметнуо (*TF*, 128; *CDG*, ix, 22; *TRs*, 40). Он такође наводи да су никејски Оци одбацили „грубе материјалистичке“ идеје о Сину које су Аријанци приписивали Сину (*TF*, 128). У том контексту, занимљиво је подсетити да је један од кључних разлог због кога су Аријанци одбацивали термин управо тај што је он за њих имплицирао материјалну дјељивост божанства – в. Lewis Ayres, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2004, 94.

³⁵⁵ Торенс је свјестан да је Иринеј познавао термин ὁμοούσιος и да је овај термин за њега имао гностички призив, због чега је избјегавао да га користи. Стога, да би био примјењен на однос Сина и Оца, термин који је узроковао каснију реконструкцију начина (теолошког) мишљења, морао је и сам бити реконструисан – в. Thomas F. Torrance, “The Deposit of Faith”, *SJT*, 36:1 (1983) 1-28, 10-11.

³⁵⁶ *TF*, 130; „Homoousion“, 17; “The Deposit of Faith”, 11.

³⁵⁷ *TF*, 132. Штавише, Торенс закључује да је Nikeјским сабором без преседана утврђен примат Светог Писма у уму Цркве – “The Deposit of Faith”, 14.

³⁵⁸ *TF*, 143.

хришћанске теологије. Тиме је учвршћен континуитет апостолског предања и осигурана интегрална визија Јеванђеља.³⁵⁹

За ово историјско усађивање појма $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ у историјски ум Цркве, заслуге припадају, према Торенсовом виђењу, Атанасију Великом.³⁶⁰ За Атанасија је овај термин представљао „контролни центар мишљења“ – *темељно вјеровање* које је повезивало његову теолошку мисао дајући јој кохерентност.³⁶¹ Премда је првобитно примијењен како би описао однос Оца и Сина, Атанасије није оклијевао да га примијени и на Духа Светога, да би означио јединство његовог бића са Божанством Оца.³⁶² У томе су Атанасија слиједили Дидим Александријски, Евагрије, Григорије Богослов и Епифаније Кипарски.³⁶³ Будући да је постао термин примјенљив на све три личности

³⁵⁹ Торенс једним примјером појашњава у ком смислу је развој хришћанске теологије постао иреверзибилан. Када једном склопимо слагалицу, па је поново раставимо, не можемо а да немамо на уму слику коју она као склопљена цјелина чини. На исти начин увођење $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ је трајно и неповратно утицало на „ум Цркве“ (TF, 144; „Homoousion“, 16; CDG, x). Због свог историјског значаја, Торенс сматра да је никејско Вјерују преузало „оригинални карактер Залоба Вјере (Deposit of Faith) као отјеловљене истине или отјеловљене доктрине која је на концу идентична са цијелом јеванђеоском суштином Исуса Христа и његовог Јеванђеља“ (“The Deposit of Faith”, 12). У том контексту Торенс наводи и Епифанија Кипарског за кога је појам постао „свеза вјере“ ($\sigma\upsilon\nu\delta\epsilon\sigma\mu\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$) којом се, како наводи Торенс, Црква руководи у тумачењу Писма и разумијевању истине - в. TF, 125. Торенс упућује на Епифанија Кипарског, *Укотвљен* ($\text{Α}ϋ\kappa\omicron\upsilon\tau\omega\tau\acute{\omicron}\varsigma$) 6.4, *Против јереси* ($\text{Π}\alpha\nu\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\nu$), 69, 70, као и на Амвросија Миланског, *О вери*, 3.15.

³⁶⁰ TF, 127.

³⁶¹ TP, 10. Још: „За Атанасија, дакле, *homoousion* је представљао све-важну референтну тачку за његово разумијевање Божијег самооткривења, од Оца кроз Сина у Духу, и вјечне Једности Божије у Светој Тројици“ (TP, 13). Ср. и DM, 203, 230.

³⁶² TF, 199, 204, 216; DM, 196. Овим термином Атанасије је, наводи Торенс, описао и однос Духа према Сину, као и према Богу Оцу.

³⁶³ TF, 202–203; TP, 24–25; DM, 382. Торенс овдје наводи Атанасијева *Писма Серапиону*, 1. 2, 20; 3. 1–5; 4. 4, 17; и *Писмо о саборима у Аримину и Селевкију* 41. Међутим, познато је да Атанасије користи термин $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ у говору о Духу Светоме само два пута и то не сасвим директно. У оба случаја, чини се да се $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ тиче првенствено односа Духа и Сина, или Сина и Оца, а тек по аналогији, могло би се закључити, и Духа и Оца. Јасно је да ово свакако не значи да Атанасије није сматрао да је Дух Свети Бог. Међутим, тешко да се може тврдити, као што то Торенс чини, да је као и на Сина, термин *homoousios* Атанасије без устезања примјењивао и на Духа. О Торенсовој примјени појма једносушности на Духа Светога в. Victor A. Shepherd, “Thomas F. Torrance and the *homoousion* of the Holy Spirit”, *PTCP* 3 (2012) 108–124.

Свете Тројице, постало је природно да ὁμοούσιος буде примијењен и на Свету Тројицу у цјелини.³⁶⁴

Но, каква год била историја употребе термина ὁμοούσιος, у Торенсовој мисли, овај термин има неколико важних теолошких импликација. Њиме се (1) потврђује божанска природа Исуса Христа; (2) именује сједињеност божанског бића и његових активности; (3) потврђује реалност откривења, а богопознање објективно утемељује; (4) означава јединство (и истовјетност) Божијег бића, и (5) оваплоћени Син Божији одређује као једини извор познања Бога. У наставку ћемо укратко представити сваку од наведених импликација .

Б. Исус је властит Божијем бићу

Првенствено, појам ὁμοούσιος је, сматра Торенс, требало да изрази једну основну истину: Исус Христос није створење већ Бог. Њиме се Христос с једне стране изузима из реда створених бића, а с друге стране сврстава у само биће Бога. Никејски Оци су увели овај термин, објашњава Торенс, када су увидјели да би се израз „од Очевог бића“ (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς) могао примијенити и на људе који су „дјеца Божија“ и његове иконе.³⁶⁵ Да би одбацили идеју да Христос може бити поистовјећен са створењима, Оци су искористили појам једносушности. На овај начин, одбацили су идеју да би Син могао бити *од неког другог бића* или да је Син Божији *то само по учешћу* у Богу, и установили да је он Бог *у истом смислу* у коме је то Отац.³⁶⁶ Никејски Оци су одбацили сличан термин – ὁμοιοούσιος – сматрајући да његово ваљано разумијевање

³⁶⁴ *TF*, 203, 221-222, 223. Као илустрацију, Торенс наводи низ мјеста код Дидима, Василија, Амфилохија, Епифанија, Теодорита и Кирила Јерусалимског. Док наводи да је за увођење те праксе заслужан Кирило Јерусалимски, као доказ те тврдње Торенс не упућује на Кирила, већ наводи низ мјеста код Епифанија, Григорија Богослова и Василија – в. *TF*, 222, фн. 148. Он такође сматра да је особито разумијевање Свете Тројице већ било имплицитно присутно код Атанасија у његовом схватању ὁμοούσιος – *TP*, 16-17.

³⁶⁵ *TF*, 122.

³⁶⁶ *TF*, 122.

нужно имплицира и ὁμοούσιος.³⁶⁷ Ὁμοούσιος, наине, имплицира да је Син, рођен од Оца, „властит и истовјетан са самим бићем Бога Оца, једне природе (ὁμοφύης) са Оцем“.³⁶⁸ Поред *истовјетности бића*, ὁμοούσιος према Торенсу има и смисао разликовања која опстају унутар њихове „једности“.³⁶⁹ Постојање вјечне разлике у Божанству је имплицирано, јер, како каже Василије Велики кога Торенс наводи: „Ништа не може бити ὁμοούσιος са самим собом, већ је једна ствар ὁμοούσιος са другом“.³⁷⁰

У дуалистичком оквиру подјеле на створено и нестворено између којих је непосредни контакт немогућ, Христа су аријанци сврстали на страну створених бића.³⁷¹ Негативна улога ὁμοούσιος састоји се у санкционисању ове (аријанске) идеје да је Христос (само) створење. За аријанце, улога Христа као створења била је да посредује између Бога и творевине која не би могла да истрпи његов непосредни додир.³⁷² Одбацујући идеју о Христу као *створеном* посреднику између нествореног (Бога) и створеног (људи), појмом ὁμοούσιος одбачен је и сам дуализам између створеног и нествореног. Тачније, одбачена је идеја да се створено и нестворено налазе у таквом односу да не могу бити у непосредном додиру. Подсјетимо се, за Торенса дуализам не означава само

³⁶⁷ TF, 123. Торенс овдје прави грешку приписујући Оцима сабраним у Никеји одбацивање термина ὁμοούσιος. Термин се први пут јавља 350-их, а као званична формулација у исповиједању вјере Другог сабора у Сирмијуму (357) - в. R. P. C. Hanson, *The Search for Christian of God*, 349; Timothy Barnes, "A Note on the Term *Homoiousios*", *ZAC*, 10:2 (2007) 276-285.

³⁶⁸ TF, 123. У наставку, Торенс каже: „Постало је [након Никеје] јасно да ὁμοούσιος употребљен на овај начин као технички теолошки термин значи 'једног и истог бића и природе', као и: „Син и Отац су тако суштински и потпуно један и исти Бог да је – према фрази коју Атанасије понавља – Син све оно што и Отац јесте, изузев 'Отац'“ (124). Као потврду овог становишта наводи *Писмо о саборима у Аримину и Селевкији* 49–54 и *Писмо афричким епископима*, 8. Као што ћемо видјети, овакво разумијевање истовјетности бића Сина и Оца наликује на схватање οὐσία као појма који указује на нумерички истовјетну реалност.

³⁶⁹ TF, 124-125.

³⁷⁰ TF, 125. Торенс упућује на *Писмо* 52.3. Василија Великог.

³⁷¹ „Homoousion“, 23; *DM*, 188-189.

³⁷² TF, 137. И други истраживачи се слажу да је ὁμοούσιος имао, ако не и првенствено или чак искључиво, функцију одбацивања аријанске јереси, тј. да је био „негативни“ прије неголи појам са позитивним садржајем – в. L. Ayres, *Nicaea and tis Legacy*, 90-91.

подјелу стварности на два дијела, већ и успостављање односа некомплементарности између та два дијела. Тврдњом да је Христос оваплоћени Бог не укида се „дуализам“ (односно раздвајање) нествореног и створеног. Оно што се укида јесте идеја да нестворено не може доћи у непосредан додир са створеним, да је с њим суштински некомплементарно. Ὁμοούσιος је тако указао на реалност уплива нествореног Бога у створени свијет, остварен у његовом Сину. Овај термин такође означава и реалност и цијеловитост Исусове људске природе, на чему почива наше спасење.³⁷³ Тиме је, сматра Торенс, очувана и свеза стварања и искупљења, који су утемељени у оваплоћењу.³⁷⁴

В. Божије биће и активност

Постоји, према Торенсовом мишљењу, још једна важна импликација теологије једносушности, како ју је развио Атанасије. Ради се о сједињености божанског бића и активности.³⁷⁵ Појам ὁμοούσιος утврдио је не само нераздјелјивост Сина и Оца, већ и нераздјелјивост *дјела* Сина и дјела Божијих. Ако Исус није Бог, онда његова дјела нису божанска, те самим тим не могу ни да донесу спасење човјеку. Но, будући да јесте Бог, и његова дјела су, као

³⁷³ *TF*, 137. Торенс наводи Атанасијеву *Празнична писма*, 4.4. 5.6; 10.9; *Писмо Аделфију* 2.

³⁷⁴ *TF*, 137. За Торенса је веза искупљења, оваплоћења и стварања била изузетно важна. О томе в. Robert Walker, "Incarnation and Atonement: Their Relation and Inter-Relation in the Theology of T. F. Torrance", *PTCP* 3 (2012) 1-63.

³⁷⁵ По Торенсовом признању, по овом питању су Бартова предавања из Базела 1937/1938. која су штампана као поглавља "The Being of God in Act", "The Being of God as the One who Loves" и "The Being of God in Freedom" у исти, *The Church Dogmatics*, II.1. 257-321, оставила "неизбрисив печат" на његов ум - в. *CDG*, 4, фн. 8. То, међутим, не значи да Торенс *свјесно* импутира Атанасију елементе бартијанске теологије. Напротив, он сматра да је Барт своје разумијевање односа Божијег бића и активности преузео од Атанасија - в. *TP*, 84. Но, то опет не значи да ово импутирање није изведено мимо воље да се то учини.

божанска, спасоносна.³⁷⁶ Штавише, Божија дјела су, наводи Торенс, заправо сам он. Торенс се овдје позива на Атанасијеве појмове *ἐνοῦσιος λόγος* и *ἐνοῦσια ἐνέργεια*. Наиме, Бог није алогосан, нити неактиван. Активност и Логос припадају његовом самом бићу. Томе нас учи *ὁμοούσιος* који нам показује да Исус као Логос и као Божије дјело није створен, већ припада самом бићу Божијем.³⁷⁷ Торенс ову идентификацију тумачи и као поистовјећење дародавца и дара – Исус је Бог који дарује спасење, и истовремено је сам дар спасења.³⁷⁸ Јединство дара и дародавца, наводи Торенс, отачка теологија је изразила путем концепта „обожења“ (*θεόσις*).³⁷⁹ Наше обожење се одвија кроз усиновљење у Христу, којим примамо благодат Духа и називамо се „боговима“.³⁸⁰ Сама идеја обожења не би била могућа када она не би представљала могућност учешћа у самом Божијем бићу, захваљујући његовом дару усиновљењу. Овим је одбачена идеја да је Христос створен, као и замисао о створеној благодати.³⁸¹ Без *ὁμοούσιος* Христова смрт на крсту не би имала искупитељно дејство.³⁸²

Сједињење бића и активности Торенс протеже на цјелокупно тројично Биће Божије: Божије Биће је у његовом присуству и дјелатности, и обратно –

³⁷⁶ *TF*, 138. *Три слова против аријанаца*, 1.6, 38-39, 42-43. Торенс ваљано примјећује да је одбрана *ὁμοούσιος* била утемељена првенствено у сотириолошким мотивима – уколико Христос није Бог, онда ни човјек не може бити спасен – *TF*, 152; „*Homousion*“, 18-19; Т. Ф. Torrance, „*Karl Barth and Latin Heresy*“, *SJT*, 39:4 (1986) 461-482, 473-474.

³⁷⁷ *TF*, 131; *DM*, 190.

³⁷⁸ *TF*, 138; *TP*, 9. Како Торенс наводи: „Христос је оно што чини, и чини оно што он јесте“ (*DJC*, 150, 165).

³⁷⁹ Премда није користио тај термин, Торенс сматра да је Атанасије имао исту ствар на уму када је у много цитираном исказу утврдио да се „Он [Логос] очовјечио да бисмо се ми обоготворили [*θεοποιήθημεν*]“ (*О оваплоћењу Логоса*, 54). (*TF*, 139; *DM*, 198). Већ смо констатовали да је у својим ранијим дјелима Торенс овај појам сматрао изразито не-библијским.

³⁸⁰ *TF*, 139.

³⁸¹ *TF*, 140.

³⁸² *TF*, 142.

присуство и дјелатност су у његовом бићу.³⁸³ Захваљујући томе, Бог је могао постати нешто што није био. Пошто је енергија инхерентна његовом бићу, он је могао да се оваплоти, не престајући да буде оно што је био.³⁸⁴ Када ἐνέργεια не би била инхерентна Божијем бићу, онда би оно било налик Аристотеловом непокретном покретачу. Међутим, оваплоћење таквог Бога било би, по себи, немогуће.³⁸⁵

Јединство бића и активности ће послужити Торенсу као полазишна основа за одбацивање разлике између суштине и енергија, као и оне између створене и нестворене благодати коју ће приписати познијим етапама византијске, односно латинске теологије.³⁸⁶ Он сматра да учење према коме Бога познајемо само преко његових енергија, док нам његово биће остаје недоступно, не припада изворној никејској теологији, какву срећемо код Атанасија и Григорија Богослова. Ово учење приписује Василију Великом, али сматра да је оно тек с каснијим развојем, од Максима Исповједника, преко Дамаскина до Григорија Паламе, довело до радикалног дуализма између Божијег бића и његових енергија. Према Торенсовом схватању, овим

³⁸³ *DM*, 182–183; 199–200; *TF*, 73–75. Позивајући се на *О оваплоћењу Логоса*, 8, *Писмо о саборима у Аримину и Селевкији*, 25, *Три слова против аријанаца*, 2.2.38 (ἐνούσιος λόγος).

³⁸⁴ *DM*, 188.

³⁸⁵ *TF*, 72–75.

³⁸⁶ *DM*, 188, 215; Као што ваљано примјећује Танев, Торенс у овом тексту готово с егзалтацијом упућује на Флоровског, иако по овом питању заступа фундаментално другачије становиште од њега. В. S. Танев, *op. cit.*, 201–203.

разликовањем се негира оно што је једна од најважнијих импликација ὁμοούσιος: *реализам* богопознања.³⁸⁷

Г. Реализам богопознања

Реализам богопознања представља трећу важну теолошку импликацију термина ὁμοούσιος. Торенс, чак, сматра да је примарна интенција због које су никејски Оци у Символ вјере уврстили овај појам била управо очување реалности богопознања. Наиме, уколико је Син једносуштан Оцу, а бивајући сам божанско искупитељно дјело које је неодвојиво од његовог бића, онда у њему познајемо Бога *какав по себи јесте*. Стога, будући да афирмише сједињење божанског бића (по себи) и активности (у свијету), концепт једносушности нам гарантује реалност нашег знања о Богу. Пресудни значај појма ὁμοούσιος, дакле, Торенс види у сљедећем:

Ὁμοούσιος τῷ πατρὶ је било револуционарно и пресудно: тиме је изражена чињеница да оно што је Бог 'према нама' и 'међу нама' у и кроз Ријеч која је постала тијело, он стварно јесте **у себи самом**; да је у **унутарњим односима** свог трансцендентног бића исти Отац, Син и Свети Дух какав је и у својој

³⁸⁷ *TP*, 38, фн. 69; *TF*, 336; *DM*, 188, 199-200. Торенс сматра да пуне импликације овог одвајања енергија од бића нису биле развијене код Василија. Тако, иако је тврдио да Бога познајемо преко енергија (*Писма* 243.1-3; 235.2; *Против Евномија* 1.14, 23; 2.32), Торенс у његову одбрану наводи ријечи из *Писма* 235.2 (да знамо о Богу оно што је сазнатљиво, а да је оно што познајемо изнад наше спознаје) из којих се не наводи по чему га бране од наведеног приговора. Такође, као и код Григорија Богослова, наводи исто мјесто као потврду и једног и другог становишта која препознаје код Василија. Будући да Божију енергију поистовјећује са личношћу Светога Духа, у раздвајању енергија од бића Божијег, Торенс препознаје имплицитно негирање ὁμοούσιος Духа Светога. Уколико Дух који оприсутњује трансцендентног Бога у Цркви не представља *самог Бога*, већ његове енергије, онда се тиме имплицитно доводи у питање његова једносушност са Богом Оцем – в. *TP*, 39–40 (ср. и *DM*, 200). Пуне импликације разликовања суштине и енергија евидентне су, сматра Торенс, у апофатичкој теологији Дионисија Ареопажита која негира реалност богопознања. За њега, наводи Торенс, Бог се налази иза откривеног концепта Очинства, као надсушстаствена и неразлучна суштина која измиче познању и именовану (*О божанским именима* 1.5; 2,1; *О мистичком богословљу*, 1).

откривењској и спасоносној дјелатности у времену и простору према човјечанству.³⁸⁸

Без једносушности Сина са Оцем, не бисмо могли да тврдимо да нам се Бог открива, нити да постоји било какво јединство између онога како Јеванђеље представља Божије откривења и самог Бога по себи. Без истовјетности Бога по себи и његовог откривења у Христу за нас, не би било могуће никакво богопознање.³⁸⁹ Црква би располагала само са неком врстом саморазумијевања које би пројектовала на Бога и лажно га представљала као „откривење“.³⁹⁰ У том случају не бисмо ни могли говорити о *теологији* Цркве, већ искључиво о *митологији*.³⁹¹ Такво становиште су Оци одбацили као аријански дуализам и уметнули $\delta\mu\omicron\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$ у Вјерују, тврди Торенс, како би исповиједили да нам је Бог у Христу открио *себе*, тј. да је истовјетан самооткривењу у Христу. Бог се не *представља* као Отац, Син и Свети Дух, бивајући по себи нешто друго. Он заиста јесте Отац, Син и Свети Дух, сам по себи.³⁹² Стога, уколико не бисмо узели реалност откривења за озбиљно, онда Јеванђеље не би било то што јесте.³⁹³ Сам Бог је садржај или објект откривења, али је истовремено и субјект. Он нам даје откривење, а његов садржај је он сам.³⁹⁴ Реалност откривења утемељена је у чињеници да се $\delta\mu\omicron\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$ примјењује на однос *оваплоћеног* (а не само предвјечног) Сина

³⁸⁸ *TF*, 130 (подвлачење – Т.Ф.Т), позивајући се на *Три слова против аријанаца* 2.11; 3.1; *Писма Серапиону*, 1.14-17, 20, 30; 2.2; 3.1; 4.6. Ср. и „*Nomoousion*“, 22; *TF*, 135; *CDG*, 6-8, 30; *GGT*, 161.

³⁸⁹ *TF*, 133; *GGT*, 40-41. Бог би, вели Торенс наводећи Атанасија, постао алогосан, свјетло које не сија, пресахли извор – в. *Три слова против аријанаца*, 1.19; 2.2, 14; *О Никејском сабору*, 15.

³⁹⁰ „Ако у откривењу немамо посла са Богом по себи у његовом бићу, онда се не бавимо *theologia* ($\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$), теологијом, већ *mythologia* ($\mu\upsilon\theta\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$), митологијом.“ (*TF*, 134).

³⁹¹ *TF*, 73.

³⁹² *CDG*, 7. Торенс признаје да је у погледу његовог схватања реализма откривења - истовјетности Бога „за нас“ и „по себи“ – на њега велики утицај оставио његов единбуршки професор Хју Рос Мекинтош. В. Н. Р. Mackintosh, *Doctrine of the Person*, нарочито 512-515.

³⁹³ *TF*, 135.

³⁹⁴ *CDG*, 22.

Божијег и Оца.³⁹⁵ Без *ὁμοούσιος*, закључује Торенс, „не постоји никаква реална и објективна веза између нашег људског познања и говора о Богу, и самог Бога у његовој унутарњој стварности и природи.“³⁹⁶

Захваљујући *ὁμοούσιος* можемо да доспијемо, сматра Торенс, од икономијске до иманентне Тројице – до сазнања да је она *по себи* (а не тек „за нас“) једна, нераздјелива и различита у личностима.³⁹⁷ Торенс сматра да је схватање према коме патристички појам *οἰκονομία* означава одређену „резерву“ Божијег бића по себи у односу на његово откривење у својим дјелима (у Христу) новијег датума и да не припада аутентичној отачкој мисли:

Касније је термин „икономијски“ почео да се користи у другом смислу, као кад се о Божијем дјеловању говори као о „само икономијском“ – *οἰκονομία* онда има смисао *резерве* са Божије стране, јер се узима да он није заиста по себи баш онакав каквим се јавља у икономијском дјелу о коме је ријеч; и *резерве* са стране човјековог разумијевања Божијег дјела, јер не треба да га разумије на стриктно реалистички начин, каквим се чини.³⁹⁸

За Атанасија Великог, наводи Торенс, *οἰκονομία* је означавала управо реалност откривења. Израз *κατ' οἰκονομίαν* Атанасије је користио као синоним за *ἀληθές* и *κατὰ φύσιν*.³⁹⁹ Икономија дакле није појам којим се означава другачијост, различитост Божијег дјеловања у историји у односу на његово постојање по себи (тј. којим се одваја његово биће од активности). Она не означава онтолошку разлику између „Бога за нас“ и „Бога по себи“, нити посљедичну епистемолошку разлику између знања о Богу какав је по себи и знања о њему каквим нам се јавља. *Οἰκονομία* означава Божије спасоносно дјеловање у Христу, у коме је он управо онакав каквим нам се

³⁹⁵ *TF*, 135; *GGT*, 40-41.

³⁹⁶ *TRs*, 39.

³⁹⁷ „*Homoousion*“, 24; *GGT*, 161; *RST*, 185.

³⁹⁸ *DM*, 383; *TRs*, 37-38. Торенс сматра да је за распрострањење оваквог схватања икономије заслужан Џон Хенри Њуман – в. *TP*, 85, фн. 18.

³⁹⁹ *DM*, 383.

јавља, те је и наше знање о њему *реално*.⁴⁰⁰ Стога, иако се за Атанасија Великог икономија и теологија морају *разликовати* оне се не смију, како наводи Торенс, *одвајати*. Раздвајање икономије и теологије чини есенцију управо оног дуализма коме се никејска теологија и супротставила.⁴⁰¹

Торенс врло снажно истиче свој реализам, користећи се изразима који могу звучати прилично страно читаоцу навикнутом на апофатичке тенденције отачке традиције. Тврдња да нам је могуће да сазнамо Божије биће какво по себи јесте у његовим унутарњим односима⁴⁰² изазива подозрења код таквих читалаца. Штавише, сам Торенс отворено изражава скепсу према апофатичкој теологији Дионисија Ареопагита и њеној рецепцији код Јована Дамаскина.⁴⁰³ То је разлог због кога му је упућен приговор да тако изражен релизам одудара од тврдњи о несазнатљивости Божије суштине какве срећемо код Атанасија Великог, а на којег се Торенс позива.⁴⁰⁴ Међутим, Торенсово схватање сазнатљивости Божијег бића одређено је његовим схватањем појма (божанског) бића - οὐσία - тј. његовом интерпретацијом Атанасијевог схватања овог појма. Стога, прије него што понудимо одговор на приговоре о недостатку апофатичности, ваља обратити

⁴⁰⁰ *DM*, 383; ср. и *CDG*, 28.

⁴⁰¹ *CDG*, 7. Торенс у овом погледу упућује на Флоровскијеву интерпретацију Атанасијевог схватања „икономије“ које је изнио у раду “St. Athanasius' Concept of Creation”, *SP*, VI (1962) 36-57 = “Појам стварања код Светог Атанасија Великог”, *ТП 4* (1973) 243-260. Осврћући се на познати „Ранеров принцип“ – према коме је икономијска Тројица истовјетна иманентној и обрнуто – Торенс је констатовао да се Ранерова интенција налази на линији Атанасија Великог и Карла Барта, те да представља случај конвергенције у екуменској теологији. Из тог разлога, иако указује на потребу разликовања икономијске и иманентне Тројице, Торенс нема проблем ни да, попут Ранера, истиче њихову истовјетност - в. нпр. *TP*, 86. Иако је афирмисао Ранеров принцип, Торенс је указао и на оно што је сматрао нејасним у начину на који га је Ранер образложио. Од пресудне важности за ову расправу Торенс види концепт једносусности - в. *TP*, 77-109.

⁴⁰² *TF*, 130; *TP*, 8-9; “Barth and Latin Heresy”, 465-466. Позивајући се на *Три слова против аријанаца*, 1.14-19; 25-34; 2.57; 3.1-6; 4.1-10; *Писмо о саборима у Аримину и Селевкији*, 41-45.

⁴⁰³ *TP*, 85-86.

⁴⁰⁴ В. Vladimir Cvetković, “T. F. Torrance as an Interpreter of St Athanasius”, *PTCP* 4 (2013) 59-93, 81-82.

пажњу на начин на који Торенс интерпретира Атанасијеву употребу овог појма и његов каснији развој.

Д. Биће Бога

Трансформација појма $\text{o}\text{u}\text{s}\text{i}\alpha$ за Торенса чини четврту важну импликацију појма $\text{o}\text{m}\text{o}\text{o}\text{u}\text{s}\text{i}\text{o}\text{s}$. Док је првобитно означавао пуко „оно што јесте“, за Атанасија је овај појам, сматра Торенс, примијењен на Бога, означавао „једно вјечно Биће Божије у нераздјеливој стварности и пуноћи његових интринсичних личних односа као Свете Тројице“.⁴⁰⁵ $\text{O}\text{u}\text{s}\text{i}\alpha$, сматра Торенс, за Атанасија нема генерички смисао – тј. не означава неку општу, заједничку природу коју дијеле све три личности.⁴⁰⁶ Она означава једно Божије (персонално) *биће*, једно Божије „Ја“ које постоји у три личности.⁴⁰⁷ Овакво схватање Божијег бића већ је било садржано, сматра Торенс, у Атанасијевом схватању појма $\text{o}\text{m}\text{o}\text{o}\text{u}\text{s}\text{i}\text{o}\text{s}$.⁴⁰⁸ Термин је за њега од почетка био бременил тријадолошким импликацијама. Њиме се не означава да Син са Оцем дијели исту *општу природу* (суштину), већ да има *истовјетност бића*.⁴⁰⁹

Атанасије је, наводи Торенс, користио и појам $\text{u}\text{p}\text{o}\text{s}\text{t}\text{a}\text{s}\text{i}\text{s}$, премда га је углавном избјегавао. Када га је, пак, користио он је за њега имао различито

⁴⁰⁵ Торенс истиче да је „Ја јесам“ Исуса Христа истовјетно са „Ја јесам“ Бога Оца, односно да је Божије „Ја“ истовјетно његовом бићу, тј. Светој Тројици – *TF*, 215; *TP*, 16, 18-19. Ово становиште приписује Атанасију Великом.

⁴⁰⁶ Попут Аристотелове друге суштине.

⁴⁰⁷ *TP*, 16, 19.

⁴⁰⁸ *TP*, 16; *TF*, 10.

⁴⁰⁹ *TF*, 123; *DM*, 190. В. фн. 17. Из тог разлога, рекло би се, Торенс $\text{o}\text{m}\text{o}\text{o}\text{u}\text{s}\text{i}\text{o}\text{s}$ готово увијек преводи као “of one being”, а не као “consubstantiality” или “of one substance/essence”, као што је то уобичајено у енглеском језику (в. нпр. *TF*, 118, 121, 122). Он не преза да употребљава и “consubstantiality” (нпр. *TF*, 131; *TP*, 9), премда и на тим мјестима говори о (суштинској) *истовјетности, јединству и једнакости* Оца, Сина и Светог Духа. Међутим, “of one being” је свакако фреквентније у његовим списима.

значење, с обзиром на оно што је тај појам требало да значи.⁴¹⁰ Док је у већини случајева представљао еквивалент појму οὐσία, у другим контекстима, као у формулацији „μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις“ означавао је:

... оно што знамо као само-идентификујуће, личносно биће или реалност ... објективне само-пројаве (self-manifestations) Бога као Оца, Сина и Светога Духа, које је могуће идентификовати ...⁴¹¹

Генерално, закључује Торенс, Атанасије је избегавао „партититивни језик“ и радије је говорио о једној Божанској Монади, цјеловитом бићу Божијем, које је недјеливо, и цјелосно у Оцу, Сину и Светом Духу.⁴¹² Стога је, с једне стране, радије говорио о једној οὐσία и прихватао никејско поистовјећење οὐσία и ὑπόστασις, насупрот аријанском схватању τρεῖς ὑποστάσεις.⁴¹³ Са друге стране, прихватао је и оне који су говорили о τρεῖς ὑποστάσεις, уколико тиме нису негирали јединство οὐσία.⁴¹⁴ Унаточ овим разликама, Торенс прихвата начелну диференцијацију ових појмова код Атанасија, сматрајући да οὐσία означава биће не само као оно што јесте, већ оно што јесте „с обзиром на своју интерну реалност“. С друге стране, ὑπόστασις у том случају означава биће не у свом независном постојању, већ у „својој објективној другости“.⁴¹⁵ У овом погледу, Торенс се позива на Престижа који држи да οὐσία означава

⁴¹⁰ *DM*, 208-209.

⁴¹¹ *DM* 208–209. Као потврду Атанасијевог усвајања формулације „једно биће, три личности“, Торенс наводи *Изложење вере 2; Беседа на Мт 11, 27: О томе да је Отац мени све предао*, б; *Томос Антиохијцима*, б.

⁴¹² *DM*, 209.

⁴¹³ Није сасвим јасно да ли је Никејски сабор, како Торенс тврди, поистовјетио ὑπόστασις и οὐσία. Наиме, у анатематизму који прати Исповједање вјере, каже се да се осуђују они који тврде да Син „ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσσκοντας εἶναι“ – в. Hanson, *Op.cit.*, 163, 876). Стид сматра да овом одлуком Сабор није сасвим санкционисао израз „τρεῖς ὑποστάσεις“ – јер је овај убрзо усвојен на Антиохијском сабору 342 (в. *Писмо о саборима у Армину и Селевкији*, 23). Није одбачена идеја да је Син „друга ипостас“, премда свакако не би било дозвољено рећи да је „друга οὐσία“ већ да је (изведен) из (ἐξ) неке друге ипостаси (или суштине), која није Очева – в. Christopher Stead, *Divine Substance*, Oxford: Oxford University Press, 1977, 233-242.

⁴¹⁴ *DM*, 210.

⁴¹⁵ *TF*, 130.

биће „у унутарњој референци“ (a reality *in se*), а ὑπόστασις биће у „спољној референци“ (reality *ad alios*). Стога је било природно да је с временом термин ὑπόστασις постао везан за име (ὄνομα), лице (πρόσωπον), односно да указује на лично Божије биће.⁴¹⁶ Атанасијевом употребом, оба термина, а првенствено потоњи, задобила су персонални карактер какав раније нису имала.⁴¹⁷ У таквој конотацији је, сматра Торенс, Сабор у Александрији, сазван на Атанасијев позив 362, прихватио формулу „μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις“. Према Торенсу, овај Сабор је разријешо семантичку конфузију стандардизујући значење термина οὐσία и ὑποστάσεις, и прихватио као правовјерну поменућу формулацију.⁴¹⁸

Овакво схватање Божијег бића, евидентно је, сматра Торенс и у Атанасијевом схватању божанске μοναρχία. За њега, монархија је приписана Оцу, међутим кроз поистовјећење бића Оца и Сина, монархија се заправо односи на *једно биће Божије* – једно Божанство. Атанасије је, наводи Торенс, одбио да припише монархију *личности* Оца, већ је приписао *тројичном бићу* Бога.⁴¹⁹

⁴¹⁶ TRc, 245. Cp. G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London: SPCK, 1952, 195.

⁴¹⁷ TF, 10, 131; TP, 15, 28; DM, 207. Торенс ову конотацију (у логичком смислу) појмова приписује Атанасију, сматрајући да ју је од њега преузео и Григорије Богослов – в. TP, 28. Своју тврдњу поткрепљује позивањем на G. L. Prestige, *Fathers and Heretics. Six Studies in Dogmatic Faith with Prologue and Epilogue*, London: S.P.C.K, 1948, 88; *God in Patristic Thought*, 168, 188; као и на *Писмо о саборима у Аримину и Селевкији*, 34.

⁴¹⁸ Торенс је по овом питању помало неконзистентан. Видјели смо да тврди да је Атанасије усвојио праксу Сабора у Никеји који је поистовјетио ова два термина, док сад видимо да је сазвао сабор на коме је утврђена разлика између њих. С друге стране, тешко да се може тврдити да је Сабор у Александрији практично нормирао значење појмова ὑπόστασις и οὐσία и утврдио разлику између њих. Сличан, погрешан утисак одаје, како примјећује Хансон (R. P. C. Hanson, *op. cit.*, 639, фн. 2) и Кели – в. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Edinburgh: T&T Clark, 1972, 241. На Сабору је само констатовано да они који су говорили о три ипостаси под тим не подразумјевају три бића (οὐσίαι), три одвојена Бога, већ једнога; а да они који су говорили о једној ипостаси заправо под тим подразумјевају једну οὐσία, те да не прихватају Савелијеву јерес, већ исповједају реално постојање три личности (в. R. P. C. Hanson, *op. cit.*, 641; Атанасије Велики, *Томос Антиохијцима*, б). Штавише, Сабор је одредио да се у будућности употребљавају само они термини који су одређени никејским исповједањем вјере – а у које, видјели смо, очигледно не спада ὑπόστασις у значењу личности.

⁴¹⁹ TP, 17-18.

Из тог разлога је за Торенса неприхватљив каснији развој појмова οὐσία и ὑπόστασις који је, како сматра, иницирао Василије Велики. Наиме, према његовом схватању, Василије је поистовјетио οὐσία са Аристотеоловом δευτέρα οὐσία, а ὑπόστασις са πρώτη οὐσία.⁴²⁰ Појединачне личности су поистовјећене са „начином постојања“ (τρόπος ὑπάρξεως), а разлика између њих је установљена позивањем на појединачна својства (ιδιώματα).⁴²¹ Од њега је овакво схватање οὐσία преузео и његов брат Григорије Ниски, премда не и Григорије Богослов (изузев у први мах), да би оно потом постало интегрални дио византијске теолошке традиције (уз поједине изузетке).⁴²² Овим је суштински измијењена конотација појма οὐσία, каква је присутна код Атанасија.⁴²³ Акцент је измјештен са *истовјетности* Божијег бића на *једнакост* божанских личности, па је тако и конкретност, умјесто (троједином) Богу, приписана појединачним личностима.⁴²⁴ Суочивши се са оптужбом за тритеизам, Василије и Григорије Ниски су монархију, како тумачи Торенс, приписали *личности* Оца, што је отворило простор за деривационо схватање Божанства, па и субординационизам.⁴²⁵ Идеја о постојању „ланца зависности“ (ἄσπερ ἐξ ἀλύσεως) између Божанских

⁴²⁰ TF, 316. Упућујући на: Григорије Ниски/Василије Велики, *Писмо* 38.1; Василије Велики, *Писма*, 125.1, 214.3, 236.6; *О Духу Светом* 7; *Против Евномија*, 2.28. Торенс сматра да Василије није био покретан истим сотириолошким мотивима, попут Атанасија, нити да се његова мисао кретала на једнако дубоком онтолошком нивоу. Такође, Василију замјера што, иако је вјеровао у божанство Духа, ὁμοούσιος није примијенио и на њега – TF, 314.

⁴²¹ *Ibidem*. Очигледно је да Торенс није био склон да прихвати Бартово одређење божанских личности као "Seinsweise" – в. Karl Barth, *Church Dogmatics*, I/1, 359).

⁴²² TP, 29.

⁴²³ Атанасијево схватање појма ousia и ваљано схватање монархије и тријадологије уопште, Торенс приписује Григорију Богослову, Дионисију Александријском, Епифанију Кипарском и Кирилу Александријском – в. TF, 313-340.

⁴²⁴ TF, 317.

⁴²⁵ TP, 19; TF, 317.

личности је ушла у тријадологију.⁴²⁶ Јединство Божијег бића у том случају није утемељено у јединственој монархији Тројице, већ у личности Оца.⁴²⁷

Из тог разлога Торенс одбацује идеју да је *личност* Оца „узрок“ или „извор“ постојања Сина и Духа. Тиме се, сматра он, *божанство* и *биће* Сина и Духа, иако вјечно, посматра као изведено од личности Оца. Саме личности се више не посматрају као *односи унутар једног бића*, већ као „начини постојања“.⁴²⁸ Иако је Григорије Богослов испрва слиједио ову линију мишљења (премда и тада се придржавајући Атанасијевог наглашавања Божијег јединства),⁴²⁹ убрзо је, сматра Торенс, увидио опасност од приписивања монархије (у узрочности) личности Оца.⁴³⁰ За њега је, као и за Атанасија, *ὁμοούσιος* био кључ за разумијевање Свете Тројице.⁴³¹ Торенс сматра да је Григорије Богослов увидио да овакво схватање божанске *οὐσίας* и *μοναρχίας*, доводи до рехабилитације оригенистичког субординационизма. За њега је потчињавање ма које од личности Тројице другој било равно одбацивању самог учења о Тројици.⁴³² Стога је сам прибјегао схватању монархије и божанског бића који су ближи Атанасију.

Атанасије, међутим, сматра Торенс, не говори о Божанству на овај начин. За њега је Син „од Оца“ (*ἐκ τοῦ πατρὸς*), али „од“ (*ἐκ*) не припада Оцу као *узроку* и изводителу Божанства Сина (и Духа), већ њиховим *узајамним*

⁴²⁶ *TF*, 318.

⁴²⁷ *CDG*, 183.

⁴²⁸ *TP*, 29.

⁴²⁹ Торенс упућује на *Беседе*, 1.38; 2.38; 29.3, 15, 19; 30.19; 31.8-14; 32.30, 33; 34.8, 10; 40.41; 42.15.

⁴³⁰ Другачије Григоријево становиште Торенс лоцира у *Беседе*, 21.13, 34; 29.15; 31.14; 34.8; 40.41, 43; 42.15; 43.30. Индикативно је да Торенс наводи иста мјеста као потврду и наводног првобитног Григоријевог пристајања на Василијеву терминологију и потоњег враћања на Атанасијеву. Притом, Торенсова хронологија Григоријевог „обраћења“ је врло проблематична. Док „прву фазу“ лоцира у неким каснијим бесједама, ону „другу“ препознаје у неким ранијим.

⁴³¹ *TF*, 320. Торенс овдје упућује на *Беседа*, 34.13.

⁴³² *TF*, 320, упућујући на *Беседе*, 40.43; 43.30; 29.15.

односима. Син је (син) од Оца, баш као што је и Отац (отац) од Сина.⁴³³ Према, томе „Тројица као цјелина има се мислити као један божански Принцип или ἀρχή“.⁴³⁴ Принцип монархије није ограничен на једну личност, већ се протеже на цјелокупно тројично Божије биће.⁴³⁵ Овако схваћена монархија, сматра Торенс одбацује и поистовјећење личности са τρόπος ὑπάρξεως, које приписује Василију и Амфилохију Иконијском.⁴³⁶ Стога је у односу на ово, много адекватније, вели Торенс, схватање личности које нуди Григорије Богослов, као *односа* или *свезе* (σχέσεις) који вјечно постоји у Богу, и који је изнад сваке временитости, началства и узрочности.⁴³⁷ У том смислу, Отац није име, наводи Торенс упућујући на Григорија, за Божије биће, већ за однос који постоји између њега и Сина.⁴³⁸ Према Торенсовом тумачењу:

Отац, Син и Свети Дух морају се мислити као **односи** (relations) или σχέσεις који вјечно и суштински (substantialy) постоје (subsisting) у Богу, а који су искључиво изван сваког времена (ἄχρονος), сваког начела (ἀνάρχως) и сваког узрока (ἀνατιώς).⁴³⁹

Упућујући прећутни прекор Зизјуласу, Торенс сматра да схватање личности као „начина постојања“ лежи у темељу егзистенцијалистичких интерпретација тројичне доктрине, према којима егзистенција (личност)

⁴³³ *DM*, 215. „[...] од (of) припада пуној узајамности Оца и Сина унутар једног непромјенљивог Бића једног Бога, чиме се не имплицира никаква супериорност или инфериорност бића“ (*Ibidem*).

⁴³⁴ *TF*, 321. фн. 94; ср. и *TP*, 33.

⁴³⁵ *TF*, 321-322. Овакво схватање Торенс приписује и Дионисију Александријском – в. *TF*, 323.

⁴³⁶ Међутим, у случају Дионисија Александријског, Торенс сматра да је употреба овог појма за означавање личносног постојања у Тројици, било адекватно – *TF*, 324.

⁴³⁷ *TP*, 27. Позивајући се на Григоријеве *Беседе* 23.8, 11; 29.2, 16; 30.11, 19; 31.9, 14, 16; 42.15; и Атанасијево *Писмо о саборима у Армину и Селевкији*, 16. Од свих мјеста, једино 29.16 и 31.9 („различитост очитовања или међусобни однос утемељује различитост тројственог називања“) се директно односе на ову тему: личност као име за однос.

⁴³⁸ *TP*, 27. В. *Беседа*, 29.16.

⁴³⁹ *TF*, 320–321.

претходи есенцији (суштини).⁴⁴⁰ Међутим, ваљано, атанасијевско схватање божанске монархије, тј. тројчног бића, не оставља простор за овакве интрепретације, јер οὐσία више нема генерички смисао (означавајући оно опште), већ означава једно биће које је у својим унутањим односима тројчно. Такође, овакво схватање усије и монархије не оставља простор ни за *filioque*, будући да ниједна од личности Свете Тројице није већа нити мања од друге. Дух не проиходи из личности Оца или Сина, већ из „заједнице бића“ која је заједничка свим трима личностима.⁴⁴¹ Тако сви проблеми и недоумице који прате проблем *filioque* не само да бивају ријешени, већ постају депласирани уколико се усвоји овакво становиште.⁴⁴²

Након што смо размотрили Торенсову интерпретацију Атанасијевог (а то за њега значи и „правовјерног“) схватања Божијег бића, вратимо се питању теолошког реализма. Узевши у обзир овакво разумијевање „Божијег бића“ у коме оно означава нумеричку идентичност која се у инхерентним односима сагледава у три личности, видимо да се Торенсовом тврдњом о познавању Божијег бића не заступа сазнатљивост Божије „суштине“. Напротив, Торенс не пропушта да спомене да је Божија суштина непознатљива – мислећи под тим, попут Атанасија, оно „шта је Бог по себи“.⁴⁴³ За њега је Бог непознатљив (*incomprehensible*), али не и несазнајан (*inapprehensible*). Њега не можемо знањем обухватити, али га можемо знати.⁴⁴⁴ Међутим, Торенс констатује да је позније византијско разликовање Божије суштине и енергија, какво приписује Јовану Дамаскину, учинило корак уназад и прихватило Аристотелово поистовјећење οὐσία и онога τὸ τί („шта јесте“). Стога је негирано познање Божије οὐσία, како би се очувала

⁴⁴⁰ *TP*, 19.

⁴⁴¹ *DCO*, 192.

⁴⁴² *TP*, 20, *TF*, 322. Из тог разлога, разумљиво, Торенс предлаже Атанасијеву тријадологију као основ екуменског дијалога.

⁴⁴³ *DM*, 201.

⁴⁴⁴ *CDG*, 26.

његова трансцендентност.⁴⁴⁵ Међутим, ово није схватање οὐσία које је, како сматра Торенс, Атанасије имао на уму. Стога, када говори о познању Божијег бића у његовим унутарњим односима, Торенс заправо не говори да ми сазнајемо Божију суштину, схваћену као τὸ τί.⁴⁴⁶ Међутим, оно што можемо знати јесто то да Бог *јесте* Тројица: Отац, Син и Свети Дух. Познавати *једног* Бога значи знати његово биће, а знати да је Он *Отац, Син и Свети Дух*, значи знати његово биће у његовим унутарњим односима.

Дакле, оно што Торенс жели да истакне јесте да ми сазнајемо Бога *каким* заиста јесте, а не тек онаким *каким* га замишљамо или *каким* нам се јавља. Сазнајемо *њега самога*, а не нашу *замисао* о њему или неко *обличје* у коме нам се пројављује.⁴⁴⁷ Један Бог кога познајемо као Оца, Сина и Светога Духа није у самом себи ништа друго до Отац, Син и Свети Дух.

Ђ. Христоцентричност богопознања

Јединство Божијег бића и активности одређује, сматра Торенс, христоцентричност теолошког знања: Божије биће могуће је познати једино кроз његову активност. Бога познајемо једино тамо гдје нам се открива – у својој дјелатности у Христу. Из тог разлога, оваплоћење је једина адекватна полазишна тачка теолошке епистемологије.⁴⁴⁸ Свака априорна епистемологија (идеја о томе како Бога познајемо) и онтологија (какав он јесте) мора бити напуштена. Оне се морају утемељити у личности Исуса Христа, у коме нам се једино Бог само-открива.⁴⁴⁹ Логос није више апстрактни филозофски логос који припада оностраном свијету умне

⁴⁴⁵ *TP*, 86, фн. 19. Торенс упућује на *Тачно изложење православне вере*, 1.4.

⁴⁴⁶ *DM*, 201.

⁴⁴⁷ *DM*, 201; *CDG*, 7-9.

⁴⁴⁸ *DM*, 217-218; *GGT*, 40-41.

⁴⁴⁹ *DM*, 218-221.

стварности, већ конкретни, оваплоћени Син Божији који се открива у контингентној стварности простор-времена.⁴⁵⁰ Умјесто хеленског концепта Логоса као апстрактног космичког принципа, Атанасије је изњедрио доктрину о ἐνοούσιος λόγος који је неодвојив од Божијег бића и личностан.⁴⁵¹ Доктрином о оваплоћеном Логосу који је једносуштан Оцу, Атанасије је одбацио дуализам умног и чулног свијета (κόσμος νοήτος и κόσμος αἰσθητός). Ово је имало и херменеутичке посљедице: тиме је одбацио алегоријску интерпретацију Писма која на овом дуализму почива. Смисао и значење спаситељског дјела Исуса Христа није интерпретирао трагајући за њиховим симболичким, већ за реалним значењем.⁴⁵² На овај начин, према Торенсу, афирмисан је темељни принцип научности: принцип објективности. Теолошке импликације овог принципа за Торенса су изузетно важне првенствено у контексту каснијег развоја теологије и питања природне теологије којим ћемо се позабавити у наставку. За сада је довољно рећи да, према Торенсу, принцип објективности негира могућност постојања (независне) природне теологије. Одређени облик природне теологије може постојати једино као интегрисани дио откривене теологије. Из тог разлога је, сматра Торенс, немогуће код источних Отаца пронаћи природну теологију.⁴⁵³

Пошто смо размотрили теолошки значај појма ὁμοούσιος, пажњу ћемо посветити Торенсовом схватању значаја који је овај имао за настанак емпиријске науке. Његов утицај на настанак науке, као што је напоменуто, секундарна је посљедица његових теолошких импликација. Будући да ће свака од ових импликација бити екстензивно разматрана у засебним поглављима овдје ће бити само укратко представљене.

Е. Научни значај ὁμοούσιος

⁴⁵⁰ *DM*, 230.

⁴⁵¹ *TF*, 72.

⁴⁵² *DM*, 230. Из овог разлога Атанасије није, попут Оригена, разликова „слово“ и „дух“ Писма.

⁴⁵³ В. поглавље 4.3.А.2.1. овог рада.

Теологија оваплоћења која је стајала иза појма $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\beta\omicron\iota\varsigma$ и његових пратећих импликација, није означила само промјену у теолошком мишљењу. Радикална трансформација мишљења, прелила се и изван оквира теологије на хеленску мисао у цјелини. Тиме су положени темељи који ће (касније) омогућити настанак емпиријске науке.⁴⁵⁴

Ова трансформација се одиграла у више праваца на плану онтологије, као и на плану епистемологије. На плану онтологије промјена се састојала у: (1) превазилажењу дуализма, првенствено оног између чулног и умног свијета; (2) измјештању онтолошког нагласка са нужног на контингентно; (3) потврђивању (материјалне) творевине као добре и по себи вриједне; (4) рађању нове врсте онтологије, тј. изградњи идеје о онто-релацијама као конститутивима бића. На епистемолошком плану промјена је подразумијевала: (5) утврђивање епистемолошког реализма; (6) успостављање принципа објективности; (7) афирмацију активног учешћа субјекта у настанку знања.

Прво, када је постулирањем термина $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\beta\omicron\iota\varsigma$ показано да Логос Божији не припада ни само чулној ни само умној, тј. божанској стварности, већ се у њему пресијецају и једна и друга, дуализам између $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$ $\nu\omicron\upsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma$ и $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$ $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma$ се у себи урушио. Није више постојала препрека да се интелибилност смјести у оквире материјалног постојања.⁴⁵⁵ Укидање овог дуализма директно је условило другу важну импликацију $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\beta\omicron\iota\varsigma$.

Друго, на темељу доктрине о оваплоћењу изграђена је и доктрина о Божијем стварању свијета ни из чега (*creatio ex nihilo*) која је своје коријене имала у Старом Завјету. Ово учење је у хеленске мисаоне оквире увело до тада непојмљиву мисао да свијет не постоји одувijek, те да је, скупа са својом интелибилношћу могао и да не постоји, или да постоји на други начин. Тако је, по први пут, сматра Торенс, афирмисана мисао да су свијет, као и

⁴⁵⁴ *TF*, 130.

⁴⁵⁵ В. поглавље 4.3.В.2. овог рада.

његов интелигибилни поредак, по својој природи контингентни. Контингентно је престало да се сматра еквивалентним акциденталном, које је, опет, у односу на оно нужно, за хеленску мисао означавало мањак постојања. У овим оквирима мишљења, оно што заиста постоји, постоји нужно. Штавише, једино интелигибилно у свијету којим влада промјенљивост и пролазност било је управо оно што нужно постоји. Сада, са хришћанском теологијом оваплоћења, у онтологију је уведена идеја да је читав свијет, скупа са својим рационалним поретком, заправо контингентан. Не само да је свијет контингентан, већ је и сам Бог постао контингентан оваплотивши се (у историји) овог свијета. Ово учење ће према Торенсовој интерпретацији имати далекосежне посљедице које ће бити разматране у наредном поглављу.

Треће, теологија оваплоћења заснована на концепту једносушности потврдила је реалност и доброту материјалног свијета. Свијет није реално постојећи само из перспективе људске егзистенције, већ је то и за самог Бога који је одлучио да се унутар њега оваплоти:

Потчињење оваплоћеног Сина Божијег тварним ограничењима, условима и објективностима, са собом је носило обавезу поштовања искуственог свијета у до тада незамисливим размјерама.⁴⁵⁶

Чињеницом да се Бог, који је створио свијет и одржава га у постојању, у њему оваплотио, радикално је афирмисана *доброта* свијета, као дјела доброг Бога.⁴⁵⁷ Тиме је одбачена, наводи Торенс, платоновско-аристотеловска идеја да је материја ако не зла, онда макар извор беспоретка и елемент који носи мањак постојања и рационалности, као и слична учења гностика и манихејаца. Из разлога отвореног или имплицитног презира према материјалном свијету, оваква схватања су спречавала развој озбиљног научног интересовања за *материјалну* стварност. Међутим, у свјетлу теологије оваплоћења, засноване на једносушности оваплоћеног Сина Божијег са Оцем, материјална стварност се више не схвата као зла, већ

⁴⁵⁶ DCO, 33.

⁴⁵⁷ DCO, 67-68; RST, 6.

управо као медијум присуства доброг Бога. Као таква, она постаје предмет вриједан самосталног проучавања.⁴⁵⁸ Штавише, будући медијум Божијег присуства, знање о створеном свијету постаје неодвојиви аспект теолошког знања.⁴⁵⁹

Четврто, тријадологија изграђена на темељу теологије оваплоћења, извршила је радикалну трансформацију у схватању појмова „бића“ и „личности“. Личност, па и биће, се више не разумијева као по себи постојећи ентитет за кога односи са другим личностима представљају акциденцију, односно додатак бићу. Напротив, односи су схваћени као суштински конститутивни за само биће, како Божије тако и људско. Овим је афирмисано оно што Торенс назива „онто-релационим“ мишљењем, које ће извршити битан утицај на науку, премда доста касније. Наиме, према Торенсовом мишљењу, Клерк-Максвел ће, управо подстакнут насљеђем хришћанске теологије, формулисати теорију поља која ће постати, како он сматра, централни концепт савремене физике. На крају, Максвелова теорија поља омогућила је, према Торенсовој интерпретацији, настанак Ајнштајнове теорије релативитета. Управо је основа ове теорије мишљење да се односи између честитица не могу мислити као онтолошки додаци самосталном постојању честица. Напротив, њихови међуодноси су једнако важни као и саме честице, ако не и важнији од њих. Стога, Торенс мисли да је теологија с једне стране посредно учествовала у обликовању ове теорије, док, с друге стране, може активно да учествује у апликацији ове теорије у друге области науке, укључујући како биологију тако и квантну механику.⁴⁶⁰

Пето, као што смо видјели, Торенс сматра да је појам $\theta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ утемељио реализам теолошког знања: Бог какав нам се открива је идентичан ономе какав је по себи. Објект нашег знања није наше искуство или замисао о Богу, већ он сам. Теолошки реализам утицао је и на развој епистемолошког

⁴⁵⁸ DCO, 64-68.

⁴⁵⁹ GGT, 1-2, 177.

⁴⁶⁰ В. поглавље 4.5.Г.3. овог рада.

реализма у философији и науци. Ὁμοούσιος своју примјену налази и у природној науци, и означава

... темељни увид у то да наше знање универзума није ограничено на појавности или оно што из њих можемо да дедукујемо, већ је захватање стварности у њеној онтолошкој дубини ...⁴⁶¹

Објект нашег познања није нешто од стварности, феномен или конструкт конституисан од стране сазнавајућег субјекта. Истински објект нашег сазнања јесте стварност по себи.⁴⁶² Феномен је идентичан са ноуменом. Стварност, дакле, није продукт субјекта,⁴⁶³ односно његовог чина сазнавања. Она постоји и прије него што је субјекат спознаје и управо као таква, јесте коначни предмет спознаје. Универзум који је предмет научног сазнања јесте:

... универзум какав јесте, независно од посматрача, „спољни свијет“ који је инхерентно рационалан, са интринсично интелигибилном природом која га чини приступачним за научно истраживање и тумачење.⁴⁶⁴

Торенс сматра да је концепт једносушности, односно реалистички импулс који је с њим потврђен у теологији, помогао каснијем формирању науке. Овај концепт је раскинуо са хеленистичким дуализмом и омогућио настанак аутентичног сазнања, утемељеног на реалности. Дакле, овај концепт има своју трајну епистемолошку вриједност – представљајући претпоставку за досезање аутентичног сазнања, како у теологији, тако и у науци – коју је историјски и демонстрирао подстичући настанак аутентичне научне свијести. Никејска теологија оваплоћења, којом је идентификована истовјетност Божијег бића и активности, имплицирала је, као што смо видјели, христоцентричност теолошког знања. У процесу достизања знања о Богу, теологија не може да има ни једну другу полазишну тачку изузев начин

⁴⁶¹ *GGT*, 162.

⁴⁶² *RST*, 28-29; *RET*, 12.

⁴⁶³ Ово је епистемолошка а не онтолошка тврдња. Субјект је, свакако, способан да продукује стварност. Дакле, тиме се не тврди да субјекту није могуће да ишта створи. Оно што се тврди је да он то не чини актом сазнања, или, макар, да оно што би својим чином сазнања продуковао не би била стварност по себи, која без обзира на сазнајни чин постоји.

⁴⁶⁴ *RST*, 20.

на који је Бог себе открио, тј. учинио сазнатљивим. Тиме је постулиран принцип објективности: знање о Богу мора бити прикладно његовој природи. Овај принцип сачињава шесту важну импликацију појма једносушности. Он је допринијео измјени епистемолошке перспективе хеленске философије, премда је и сам већ имао своје коријене у традицији александријске науке. Принцип објективности, тј. катафизичности знања, тема је којој ћемо пажњу посветити у засебном поглављу.⁴⁶⁵

Ж. Резиме и критичка разматрања

Већ је напоменуто да су евидентни поједини недостаци у Торенсовом приказу теолошке историје појма $\acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$. Укратко ћемо их поновити и потом размотрити критике које су Торенсу упућене у вези са његовом интерпретацијом и експлоатацијом термина.

Као што смо видјели, замјерка коју упућује Василију Великом због тога што је оклијевао да примијени овај појам на Духа Светог губи на снази ако се узме у обзир да Атанасије (кога, иначе, фаворизује) то чини на само два мјеста у цјелокупном опусу. Чак и тада, Атанасије указује на једносушност Духа са Сином, а тек посредно са Оцем. Опаска, коју, додуше, Торенс успутно наводи, да су никејски Оци одбили да прихвате термин $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\acute{\omicron}\sigma\iota\omicron\varsigma$ показује се погрешном у свјетлу чињенице да је тај појам ушао у употребу тек 350-их (и из ње врло брзо изашао). Такође, указали смо и на својеврсну неконзистентност у Торенсовој интерпретацији употребе појма $\acute{\upsilon}\pi\acute{\omicron}\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$ на Сабору у Никеји и код Атанасија. С једне стране, Торенс држи да је Никејски Сабор утврдио истовјетност овог појма са појмом $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$, те да је Атанасије такво тумачење усвојио. С друге стране, он наводи како је разлика између ова два појма (и формулација $\mu\iota\acute{\alpha}\ \omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\ \tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$) утврђена Сабором у Александрији који је сазвао управо Атанасије. Никејски сабор, међутим, по свему судећи није поистовијетио ова два појма. Одбачена је идеја да је Син

⁴⁶⁵ В. поглавље 4.4. овог рада.

изведен из неке друге ипостаси (која није Очева), али не и да је он сам друга ипостас у односу на Оца. Александријски сабор, с друге стране, није утврдио разлику међу овим појмовима, већ је само прихватио да се они који говоре о три ипостаси и они који исповиједају једну ипостас слажу, уколико под тим не подразумевају три одвојене суштине, односно непостојање три личности. Умјесто заговарања три ипостаси, како појашњава Бер, Атанасије је био спреман да усвоји легитимност оних који заговарају формулацију о три божанске ипостаси, иако се сам није користио овом терминологијом.⁴⁶⁶

Ж. 1. Значај појма $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ за Атанасија Великог

Констатовано је да је за Торенса појам једносушности од кључног значаја. Овакво становиште Торенс је склон да припише и самом Атанасију, држећи да је за њега овај појам представљао „контролни центар мишљења“ и темељно вјеровање које је повезивало његову теолошку мисао. Међутим, познато је да се овај термин код Атанасија јавља само једанпут на почетку *Бесједе против аријанаца* (I.9) те да се он у наредних двадесетак година (као ни други црквени писци) не служи термином све до писања *De Decretis*.⁴⁶⁷ Након тога, Атанасије заиста стаје у оштру одбрану овог термина, али Ејрес сматра да је његова стратегија била „одбрана $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ као прихватљиве посљедице друге никејске контроверзне употребе термина $\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\alpha$, фразе $\acute{\epsilon}\kappa\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\alpha\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma$. Стога, Ејрес закључује, они који сматрају да је овај термин имао

⁴⁶⁶ J. Behr, *Nicene Faith*, 247.

⁴⁶⁷ Ејрес датира *О Никејском сабору* у 353. годину.

централни значај за Атанасијеву теологију праве грешку.⁴⁶⁸ Позивајући се на овај Ејресов увид, Владимир Цветковић сматра да Торенс приписује значај термину који код Атанасија не постоји. Поред тога, овај термин није имао фиксно значење, нити је примјењиван у контексту тријадологије, већ искључиво у контексту христологије. Овим термином, наводи Цветковић, позивајући се на Зизјуласа, више је прећутано него што је речено о Божијој природи. Он је кориштен како би се именовала Христова нествореност и другачијост од свијета. Но, Торенс је ваљано, сматра Цветковић, препознао правац у коме се Атанасијева мисао креће, иако му је можда неоправдано приписао каснију тријадолошку конотацију и фиксирано значење.⁴⁶⁹

Наведена критика чини се сасвим оправданом. У Торенсову одбрану ипак могуће је навести макар три ствари. Прво, њему није непознато да је Атанасије овим термином почео активно да се служи релативно касно.⁴⁷⁰ Друго, Торенсу није непознато, као што смо видјели, да овај термин за Атанасија има првенствено христолошку конотацију, те да га на Свету Тројицу први примјењује Епифаније Кипарски. Додуше, то не значи да он сам није настојао да (ре)конструише његове рефлексије у Атанасијевој тријадологији. Треће, чак иако овај термин не игра централну улогу у Атанасијевој теологији, могло би се тврдити да оно што се њиме тврди представља квинтесенцију његове мисли. У цитираном тексту Ејрес наводи с одобравањем разликовање које успоставља Ричард Вађиони између

⁴⁶⁸ Lewis Ayres, "Athanasius' Initial Defense of the Word *Homoousios*: Rereading the *De Decretis*", 338-339. Хенсон сматра да постоји неколико разлога због којих је Атанасије одлучио да у наставку брани овај (за то вријеме) контроверзни термин. Прво, Константин је настојао да Атанасија одлучи од црквене подршке и на Истоку и на Западу. Друго, сабори у Арлу (353) и Милану (355) нису учинили ништа да потврде доктрину о јединству Оца и Сина, коју је Атанасије сматрао православном. Треће, сабор у Сирмијуму (357) је утврдио да није адекватно употребљавати израз *οὐσία* у вези са односом Оца и Сина. Из наведених разлога, Атанасије је „одлучио да мора да започне политику одбране самих ријечи Никејског сабора као слогана или заставе око које се окупља“. В. Р. Р. С. Hanson, *op. cit.*, 438.

⁴⁶⁹ Vladimir Cvetković, "T. F. Torrance as an Interpreter of St Athanasius", 84-85. Цветковић се позива на Зизјуласов текст John Zizioulas, "The teaching of the 2nd ecumenical council in the historical and ecumenical perspective" у: *Credo in Spiritum Sanctum: Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, Rome: Libreria, Editrice Vaticana, 1983, 29-54, 32.

⁴⁷⁰ *DM*, 206.

(теолошких) спорова *око термина* (у 4. в.) и спорова о „базичнијим догматским исказима“ које ови термини треба да штите. Док су бројни учесници у оновременим теолошким споровима били спремни на флексибилност када су у питању термини, исту особину, сматра Вађиони, нису манифестовали када су у питању били ови базични искази.⁴⁷¹ Један базични исказ је, наводи Вађиони, онај којим се тврди да је Исус нестворени Син Божији. Ејрес сматра да Атанасијеви стандардни термини (ἴδιος и ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς) имају функцију базичних исказа, а никејски појмови, као и ὁμοούσιος, функцију техничких термина. Међутим, временом ће ὁμοούσιος све више добијати на значају, тако да ће постати, сматра Ејрес, „нужна допуна“ исказу ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, заједно с којим осигурава ваљан смисао писамских израза о Сину.⁴⁷² Ово разликовање нам омогућује да констатујемо у прилог Торенсу да за Атанасија ὁμοούσιος можда није централни *термин*, али да *базични исказ* који је њиме заштићен – да Исус није тек створење него Бог – то свакако јесте. Ова интерпретација сагласна је са Торенсовом општом интенцијом – коју подједнако приписује Атанасију – да истиче флуидни и динамички карактер језика и указује примат реалности на коју он упућује.⁴⁷³

Ж. 2. Божије биће и активност

Констатовано је да Торенс сматра да је за Атанасија појам једносушности имплицирао неодвојивост Божијег бића и активности. Ово јединство осигурава могућност Божијег дјеловања у свијету и представља гаранцију реализма богопознања, а отуда и реализма познања природе. Ако је енергија

⁴⁷¹ Richard Vaggione, “Οὐκ ὡς ἐν τῶν γεννημάτων: Some Aspects of Dogmatic Formulae in the Arian Controversy”, *SP* 17 (1982) 181–187; cp. Lewis Ayres, “Athanasius’ Initial Defense of the Word *Homoousios*: Rereading the *De Decretis*”, 339.

⁴⁷² Lewis Ayres, “Athanasius’ Initial Defense of the Word *Homoousios*”, 345–347.

⁴⁷³ B. Travis M. Stevick, “Truth and Language in the Theology of T. F. Torrance”, *PTCP*, supp. 2 (2013) 67–101, 92–94.

инхерентна Божијем бићу, онда је Он у стању да дјелује непосредно у свијету. С друге стране, ако је енергија неодвојива од његовог бића, тј. ако је у његовом дјеловању присутан Он сам, онда нам је омогућено да познањем његових дјела познамо самог Бога, тј. да познањем усходимо од икономијске до иманентне Тројице. Иако повремено говори о истовјетности, рефлектујући Ранерову мисао, Торенс чешће говори о неодвојивости, односно јединству, икономијске од иманентне Тројице. Ово јединство, које гарантује реалност богопознања, је разлог због кога је Торенс био склон да одбаци (православно) разликовање суштине и енергија које, како сматра, вуче коријене од Василија Великог преко Јована Дамаскина до Григорија Паламе. Ових неколико повезаних становишта је критиковано из различитих углова.

Прво, Торенс је критикован да је недосљедан у заговарању јединства икономијске и иманентне Тројице. Николас Аспрулис је примијетио да Торенс тешко да може да помири идеју о овом јединству са настојањем да монархију припише тројичном бићу Божијем, а не личности Оца. Умјесто да слиједи принцип јединства икономије и тријадологије, Торенс је одбио да *икономијски* поредак, о коме нам свједочи Свето Писмо, припише *иманентном* поретку. Стога је потчињеност Сина и Светога Духа Оцу на нивоу икономије одбио да призна на нивоу иманентне Тројице како би указао на једнакост трију лица, а монархију приписао цјелокупном бићу Тројице.⁴⁷⁴ Колин Гантон је још раније примијетио да Торенс с правом заговара *једнакост* личности Свете Тројице, али се запитао да ли идеја о монархији тројичног бића може да буде оправдана Светим Писмом.⁴⁷⁵ На ову опаску Торенс је одговорио да, када је ријеч о икономијској субординацији Сина,

⁴⁷⁴ Nikolaos Asproulis, *op. cit.*, 182.

⁴⁷⁵ Гантон упућује на 1Кор 15 и Јеванђеље по Јовану – С. Gunton, "Being and Person: T. F. Torrance's Doctrine of God", 130. Вјероватно је алудирао на 1Кор 15, 28 („А кад му све покори, онда ће се и сам Син покорити Ономе који му све покори, да буде Бог све у свему.“), Исусову опроштајну бесједу (Јов 14-16) и првосвештеничку молитву (Јов 17).

... она се има схватити [само] када је ријеч о оваплоћеном Сину, али не може бити повратно учитана у вјечно Божанство сем ако се не служимо сумњивом идејом да је Отац „узрок“ бића Сина, као што то су то сматрали Василије и Григорије Ниски, што је схватање које је Григорије Назијанзин с правом одбацио сагласно Атанасијевом учењу.⁴⁷⁶

Управо у овоме се огледа противрјечност Торенсовог становишта. Уколико оно што важи за Свету Тројицу у икономији не може бити „повратно учитано“ на онтолошки, односно, иманентни план, како онда може бити могуће говорити о неодвојивом јединству па чак и истовјетности „икономије“ и „тријадологије“, (Божијег) бића и активности? Питању монархије у Светој Тројици ћемо се вратити након што укажемо на још неке проблеме везане за питање јединства бића и активности.

Друго, већ је скренута пажња на приговор у вези са Торенсовим снажним истицањем богознања којим усходимо од икономијске до иманентне Тројице, од Божијег дјеловања до његовог Бића у његовим унутарњим односима. Цветковић сматра да овакав говор није сагласан ни са Атанасијевом теологијом, ни са православном традицијом, опште узевши. Међутим, као што смо видјели, ради се о специфичној интерпретацији појма οὐσία. Њу Торенс разумијева не као Божију суштину, већ као цјелину Божијег Бића. Познавати његово Биће у унутарњим односима за њега значи познавати Бога као Оца, Сина и Светога Духа. Иако је ово схватање појма за православну теологију необично, оно задржава, видјели смо, апофатичност теолошког исказа – чињеницу да Бога можемо да знамо, али не можемо у потпуности да сазнамо.

Треће, јединство бића и активности и реалност богопознања које оно омогућава су разлози због којих Торенс тврди да је одбацио разликовање Божије суштине и енергија. За њега, ово разликовање уводи непотребни дуалитет у Божије биће и онемогућава истинско познање Бога.⁴⁷⁷ Умјесто

⁴⁷⁶ “Thomas Torrance Responds”, 316; *DCO*, 180.

⁴⁷⁷ Данкан Рид такође сматра да разликовање суштине и енергија ограничава познање Бога на његово јављање у свијету. В. Duncan Reid, *Energies of the Spirit: Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology*, Atlanta: Scholar Press, 1997, 3.

самог Бога, остварујемо додир са његовим енергијама. Будући да Божију енергију поистовјећује са Светим Духом, говор о енергијама за Торенса имплицира и прикривено негирање божанске природе Духа. Тумачећи ово Торенсово становиште Мик Хабетс констатује да, за Торенса, Бог себе лично чини доступним људима, док за православне он остаје недоступан у свом бићу, појмљив и присутан само преко својих „безличних“ енергија.⁴⁷⁸ Стојан Танев, међутим, с правом примјећује да, по овом питању, Торенс није ваљано интерпретирао разликовање суштине и енергија присутно код споменутих Отаца. Иронија се састоји у томе, показује Танев, што у истим тексту, у коме износи овај став, Торенс с афирмацијом упућује на рад Флоровског у коме се каже да је Атанасије остварио нарочит допринос теолошкој мисли разликујући Божију суштину *ad intra* од његових енергија *ad extra*.⁴⁷⁹ У том контексту, Флоровски упућује на познато мјесто у Атанасијевом дјелу *О оваплоћењу Логоса*: „По суштини Он је изван свега, а у свему је присутан својим силама.“⁴⁸⁰ Флоровски сматра да Атанасије поистовјећује Божије енергије са његовом вољом и констатује:

Његова [Атанасијева] борба против Аријанизма зависила је, на крају крајева, од овог основног разликовања између „суштине“ и „воље“, јер једино је то разликовање могло недвосмислено да буде основа за стварну разлику између „рађања“ и „стварања“.⁴⁸¹

Дакле, Флоровски сматра да је разликовање суштине од енергија (тј. воље) Атанасију омогућило да установи разлику између рађања Сина и стварања свијета и тако утврди да Син има божанску (нестворену) природу.⁴⁸² С друге

⁴⁷⁸ Myk Habets, *Theosis in Theology of Thomas Torrance*, 154; id. “Reformed Theosis? A Response to Gannon Murphy”, *ThT* 65:4 (2009) 489-498, 494-495.

⁴⁷⁹ S. Tanev, *op. cit.*, 201-203; Г. Флоровски, „Концепт стварања код Светог Атанасија“, 252.

⁴⁸⁰ *О оваплоћењу Логоса*, 17.

⁴⁸¹ Г. Флоровски, „Концепт стварања код Светог Атанасија“, 254.

⁴⁸² Флоровски тврди да је ово основни мотив за разликовање суштине и енергије и код Кирила Александријског, Јована Дамаскина и Григорија Паламе (*ibidem*, 258-260). Констатује и да „нема никакве сумње да је за Светог Атанасија Великог ово разликовање било стварно и онтолошко. Иначе, његов главни аргумент против Аријанаца био би ослабљен и пропао би.“ (*ibidem*, 259).

стране, Торенс је очигледно свјестан постојања поменутог Атанасијевог исказа, али, тврди да се он не може тумачити као потврда разликовања суштине и енергија у Богу. Међутим, нажалост, не наводи како га онда ваља тумачити.⁴⁸³ Насупрот Торенсовом схватању, увиђање разлике између суштине и енергија не успоставља непремостиви епистемолошки јаз између Бога и нас будући да су Божије енергије личне, тј. „он сам“, како нас подсјећа Флоровски.⁴⁸⁴ Оне нису нешто што му „припада“, нити оно што је друго у односу на њега, већ он сам. Стога се чини да Торенс не би требало да има проблем са разликовањем суштине и енергије – као што нема ни са разликовањем теологије и икономије, бића и дјеловања, природе и благодати – већ са природом њиховог „односа“. Уколико се енергије „онтологизују“ до мјере да постају самопостојећи ентитети, онда оне чине Божије биће суштински неприступачним и несазнајним. Проблем је у томе што управо овакво разумијевање природе енергија и њиховог односа са суштином Торенс приписује Василију, Григорију Ниском, па, надаље, и цијелој византијској теологији. То нам даје за право да закључимо да је Торенс с правом одбацио један концепт разлике између суштине и енергије, али није имао право када га је приписао Кападокијским и каснијим византијским Оцима. Као што ово разликовање не негира реализам у теолошком сазнању, нема потребе претпоставити ни да негира реализам у научном сазнању.

Међутим, недостатак ваљаног разумијевања историје (византијске) теологије није једини проблем који Торенс има. Неразликовање суштине и енергија, односно сједињење бића и дјеловања, доводи до опасности стапања Божије природе и природе створеног свијета. Као што је констатовао Флоровски, уколико се занемари ова разлика, онда се доводи у питање разлика између рађања Сина и стварања свијета. На тој линији је и констација Метју Бејкера да Бартово поистовјеђење Божијег бића и

⁴⁸³ *DM*, 188, фн. 33.

⁴⁸⁴ G. Florovsky, "Creature and Creaturehood", у: id, *The Collected Works of Georges Florovsky. Vol. III: Creation and Redemption*, Belmont, MA: Nordland Publishing Company, 1976, 43-78, 65-66. Отуд Танев ваљано примјеђује да за православну традицију управо кроз (нестворене) енергије Бог себе чини сазнатљивим – S. Tanev, *op. cit.*, 202-203.

активности генерише исти проблем као и Оригеново учење о вјечном стварању свијета, које се налази у основи аријанског становишта о створености Сина. Уколико не разликујемо Божије дјеловање (при стварању свијета) од његовог рађања Сина, онда не можемо ни да установимо почетак створеном свијету.⁴⁸⁵ Уколико се, с друге стране, вратимо на Торенсову констатацију да, ипак, постоји становита разлика између икономијског и онтолошког плана, онда се поново враћамо проблему неконзистентности или, у најмању руку, недоречености. На којим основама је могуће установити разликовање Божијег рађања (Сина) и стварања (свијета), икономију и тријадологију, природу и благодат, односно биће и дјеловање, ако одбацимо разлику између суштине и енергија?

Сматрам да Торенсово одбацавање разлике између Божије суштине и енергија има неколико мотива. Прво, Торенс је, по сопственом признању, досљедно слиједио Бартово виђење јединства Божијег бића и активности и заједно с њим дијелио мотив овог блиског везивања. На тај начин Барт је, као и Торенс, одбацио могућност било каквог познања Бога које неће бити утемељено у његовом откривењском дјеловању, тј. одбацио је природну теологију. Друго, Бејкер сматра да је Торенсово схватање православног разликовања суштине и енергија и посљедичног радикалног апофатизма било одређено његовим читањем Владимира Лоског.⁴⁸⁶ Редклиф се слаже са овом оцјеном и указује, као и Танев,⁴⁸⁷ на оно за шта сматрам да представља трећи разлог за Торенсово одбацавање ове разлике. Он се, напосто, није озбиљније бавио Оцима чије разликовање суштине и енергија одбацује. Да

⁴⁸⁵ M. Baker, "The Eternal 'Spirit of the Son': Barth, Florovsky and Torrance on the *Filioque*", *IJST* 12:4 (2010) 382-403, 385-386. Бејкер пропушта прилику да ову замјерку упуту и Торенсу који у потпуности слиједи Бартово поистовјеђење Божијег бића и активности. Такође, Бејкер слиједи Флоровског у приписивању Оригену учења о вјечном постојању свијета. Међутим, оно се не може недвосмислено приписати Оригену. В. поглавље 4.3.Б. овог рада.

⁴⁸⁶ M. Baker, "The Place of St. Irenaeus of Lyons in Historical and Dogmatic Theology According to Thomas F. Torrance", *PTCP* 2 (2010) 5-43, 43.

⁴⁸⁷ S. Tanev, *op. cit.*, 202-203.

јесте, сматра Редклиф, пронашао би потврду за многе своје ставове и не би имао проблем са начином на који је ова разлика код њих представљена.⁴⁸⁸

Ж. 3. Божије биће

Као што смо видјели, Торенс сматра да је Атанасије уз помоћ појма $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ изњедрио особито схватање Божијег бића према коме оно нема генеричку конотацију и утврђује једнакост божанских лица. Као и Григорије Богослов нешто касније, монархију је Атанасије приписао Божијем бићу као таквом, а не личности Оца, тврди Торенс. На овај начин избјегнуто је деривационо виђење Божанства и говор о узрочности унутар тројичних односа. Личности су схваћене као релације које су инхерентне Божијем бићу, а не као „начини постојања“. Овакво схватање онтологије Божијег постојања утицаће, сматра Торенс, касније на Џејмса Клерка Максвела и његову формулацију теорије поља. Ова веза представља важну тачку сусрета теологије и науке у њиховом будућем дијалогу. Торенсова интерпретација Атанасијеве и теологије Кападокијаца по овом питању сусреће се са одређеним потешкоћама.

Торенс ваљано примјећује да за Атанасија $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ нема генерички смисао и не означава општу природу (Аристотелову „другу суштину“). С овим становиштем се слажу и други истраживачи који држе да је за никејске Оце и Атанасија овај појам имао шире значење и од прве и од друге Аристотелове суштине. Штавише, значење овог појма по свему судећи није имало никакво

⁴⁸⁸ J. Radcliff, *Thomas F. Torrance and the Church Fathers*, 143-144.

утемељење у задатим оквирима разликовања које је поставио Аристотел.⁴⁸⁹ Међутим, такође постоји консензус око тога да за Атанасија ὁμοούσιος није подразумевао нумеричку истовјетност бића. Сид, Хенсон и Ејрес се слажу у томе да овај термин означава „пун и Н континуитет бића“, али не и „нумерички идентитет суштине“, како је то тврдио Теодор Цан.⁴⁹⁰ Цанову тезу је преузео Адолф фон Харнак и закључио да су насупрот оваквом Атанасијевом схватању Кападокијци заступали „генеричко схватање суштине“.⁴⁹¹ Иако не говори експлицитно о „нумеричком идентитету суштине“ Торенс се, говорећи о „једном Божијем бићу“, као што смо се могли увјерити, веома приближава оваквом становишту. У свом разумевању Атанасијевог схватања појмова ὁμοούσιος и οὐσία он се дубоко ослања на Престижа код кога су евидентни рецидиви (одбачене) Цан-Харнакове тезе.⁴⁹² Престиж се служи аналогijом са црквом како би показао да је за Атанасија οὐσία означавала (нумерички) једно биће, баш као што је црква, иако

⁴⁸⁹ В. R. P. C. Hanson, *op. cit.*, 197. Он упућује и на Сиду и Крафта који сматрају исто: С. Stead “*Homoousios dans la pensée de saint Athanase*”, у: С. Kannengieser (ур.), *Politique et Théologie chez Athanase d’Alexandrie*, Paris: Beauchesne, 1974, 231-253, 232, 247; Н. Kraft, „ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ“, ZKG 66 (1954-55) 1-24, 6-7. В. и С. Stead, *Substance and Illusion in the Christian Fathers*, London: Variorum, 1985, 408-409. Исто сматра и Behr, *Nicene faith*, 1, 232, 243-244. Ричард Крос такође сматра да Атанасије нема генеричко схватање суштине. Крос разликује два типа схватања божанске суштине: (1) деривационо и (2) генеричко. Прво приписује Атанасију и према њему суштина је поистовијећена са Оцем, а Син је изведен из Очеве суштине, те је као такав једносуштан. Друго приписује Григорију Ниском и Василију — и код њих је суштина поистовијећена са општом природом. Међутим, за разлику од Торенса, он сматра да и једно и друго за циљ имају да очувају монархију Оца, и да се у мало чему разликују. У ономе у чему се разликују, он предност даје генеричком схватању суштине, држећи да оно боље испуњава своју сврху: очување монархије Оца. В. Richard Cross, “On generic and derivation views of God’s trinitarian substance”, *SJT* 56:4 (2003) 464-480.

⁴⁹⁰ С. Stead, *Divine Substance*, 460-466; R. P. C. Hanson, *op. cit.*, 443-444; L. Ayres, “Athanasius’ Initial Defense of the Word *Homoousios*”, 350. Cp. Theodor Zahn, *Marcellus von Ancyra: Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie*, Gotha: F. A. Perthes, 1867, 8-32.

⁴⁹¹ Adolf von Harnack, *History of Dogma*, Vol. 4, 80-89, 82. Cp. Stephen M. Hildebrand, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea: A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, Washington: Catholic University of America Press, 2007, 196.

⁴⁹² Присуство Цан-Харнакове тезе код Престижа констатује Hildebrand, *op. cit.*, 196. Такође, као што смо видјели, Торенс је био под евидентним утицајем Харнака, нарочито у свом ранијем периоду. Редклиф наводи да су у Торенсовој личној библиотеци међу секундарним патристичким радовима нарочито заступљени Харнакови и Цанови спис. В. J. Radcliff, *T. F. Torrance and the Church Fathers*, 194, фн. 44.

сачињена од различитих елеманата, једна грађевина.⁴⁹³ Као што у својој критици Престижове интерпетације показује Сид, Атанасије се нигдје не служи сличном аналогском и тешко да би му се могло приписати заговарање идеје да су Отац и Син исто биће.⁴⁹⁴ Дакле, Торенсово заступање идентитета Божијег бића сусреће се са истим проблемима као и (одбачена) Цан-Харнакова теза и Престижово схватање конотације појмова οὐσία и ὁμοούσιος.

Надаље, полазећи од оваквог схватања Божијег бића, Торенс је био склон да одбаци генеричко схватање суштине које је приписао Кападокијцима (са изузетком Григорија Богослова). Такође, он је одбацио и оно што сматра нужном посљедицом генеричког схватања суштине - монархију личности Оца - и, умјесто тога, заступао монархију Тројице у цјелини. Овакво становиште су, према његовом мишљењу, за разлику од Василија Великог и Григорија Ниског, заступали Атанасије и Григорије Богослов. Торенс полази од претпоставке да је термин Отац, којим се означава монархија Тројичног Бога у односу на свијет, погрешно поистовјећен са *личношћу* Оца. Када Писмо и наведени Свети Оци истичу монархију Оца, ријеч је о монархији Тројице над цјелокупном творевином, а не о монархији једне од божанских личности над другима.⁴⁹⁵ Иако се чини оправданим сматрати да Атанасије није заступао генеричко схватање суштине, а Кападокијци јесу, примијећено је да се не може недвосмислено закључити, као што то Торенс чини, да је за Атанасија и Григорија Богослова монархија својство Тројице у цјелини, а не личности Оца.

Поред тога што је указао да с оваквим схватањем монархије Торенс тешко може изаћи на крај са писамским исказима који говоре о потчињености Сина Оцу, Колин Гантон је упутио примједбу да је ово схватање резултат августиновске традиције читања Отаца. У складу са овом

⁴⁹³ G. Prestige, *God in Patristic Thought*, 233-234.

⁴⁹⁴ Christopher Stead, *Substance and Illusion in the Christian Fathers*, 410-411.

⁴⁹⁵ CDG, 181. Cp. *Ibidem*, 55-57.

традицијом, онтолошки примат има суштина над личношћу.⁴⁹⁶ Он примјећује да наглашавање једносушности у овом контексту доводи до опасности напуштања партикуларности личности.⁴⁹⁷ Стога, имплицитно сугерише да се Торенс сусрео са проблемом успостављања адекватног односа између колективизма и индивидуализма, који (проблем) „очајнички захтијева схватање личности не као *релације*, већ као онога што има своје биће у односу са другима.“⁴⁹⁸ Торенс је одбацио Гантонов приговор сматрајући да је он упућен усљед снажног утицаја теологије Јована Зизјуласа на Гантонову мисао.⁴⁹⁹ С друге стране, Редклиф сматра да се Гантон руководи Де Рењоном тезом, те да је његова примједба, баш као и ова теза, депласирана.⁵⁰⁰ Иако су и Торенсов и Редклифов одговор упутни, то ипак не значи да је његово учење о монархији сасвим оправдано. Поред тога што спомињани новозавјетни текстови тешко да могу бити схваћени као потпора овој идеји, истаћи ћемо још неколико разлога.

Прво, оно нема недвосмислено упориште код Атанасија. Бер констатује да то што *ὁμοούσιος* за Атанасија не означава да су Отац и Син јединке истог рода, не значи да овим појмом није успостављена одређена *асиметрија* у овом односу. Син заиста јесте једносуштан Оцу, али Атанасије никада не каже да је Отац једносуштан Сину.⁵⁰¹ Отуд Бер закључује да „иако

⁴⁹⁶ C. Gunton, *Father, Son, and Holy Spirit: Essays Toward a Fully Trinitarian Theology*, London: T&T Clark, 2003, xiv; C. Gunton, “Being and Person: T. F. Torrance’s Doctrine of God”, у: E. Colyer (ур.), *The Promise of Trinitarian Theology*, 115-137, 130-131.

⁴⁹⁷ C. Gunton, “Being and Person: T. F. Torrance’s Doctrine of God”, 129.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, 131.

⁴⁹⁹ “Thomas Torrance Responds”, 315.

⁵⁰⁰ J. Radcliff, *op. cit.*, 157. Према овој тези, за источне Оце у тријадологији онтолошки фокус је на три личности, а за западне на заједничкој природи. В. Theodore de Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 3 vol. Paris: Victor Retaux et fils, 1892. За дискусију о овој теми в. Michel René Barnes, “De Régnon Reconsidered”, *AS* 26:2 (1995) 51-79. Приписивање ове тезе Де Рењону у питање доводи Kristin Hennessy, “An Answer to de Régnon Acusers: Why We Should Not Speak of ‘His’ Paradigm”, *HTR* 100 (2007) 179-197.

⁵⁰¹ Стога Атанасије никада и не говори о „једносуштној Тројици“. В. J. Behr, *The Nicene Faith*, 244. Исто констатује и C. Stead, *Divine Substance*, 260. У овом погледу Бер се слаже са Хенсоном. В. Hanson, *op. cit.*, 443-444.

постоји идентитет и јединство природе, постоји и одговарајући поредак“.⁵⁰² Атанасијев израз да је Син „од Очеве суштине“ не указује на то да је тројично биће извор Сина (како сматра Торенс) већ на чињеницу да он, за разлику од свијета, није производ Очеве воље.⁵⁰³ Иако ова чињеница није довољан аргумент да би се тврдило да Атанасије приписује узрочност личности Оца – а концепт личности, какав је развијен код Кападокијаца, узгред, није познавао – она је довољна да се доведе у питање Торенсово егалитаријанско схватање монархије тројичног бића.

Друго, ово учење тешко да може бити недвосмислено утемељено у текстовима Григорија Богослова.⁵⁰⁴ Николас Аспрулис сматра да Торенс прави грешку – и то, можемо додати, управо ону коју приписује другима – те поистовјећује двије врсте монархије које Григорије разликује. Једна је монархија Бога као Тројице *ad extra* (ка свијету), а друга монархија Оца (у односу на Сина и Духа) *ad intra*.⁵⁰⁵ Слично томе, Бенџамин Дин сматра да Торенс неоправдано умањује монархију личности Оца, зарад истицања монархије Бића Свете Тројице.⁵⁰⁶ Ричард Крос сматра да Торенс никако не може утемељити своје одбацивање каузалне везе између Оца, с једне, и Сина и Духа, с друге стране, у Григоријем текстовима. Оваква карактеризација ове везе је евидентна, сматра он, на бројним мјестима.⁵⁰⁷ Кристофер Били такође

⁵⁰² J. Behr, *The Nicene Faith*, 244.

⁵⁰³ *Ibidem*, 245. Кристофер Били сматра да је александријски Отац у потпуности слиједио „оригенистичку традицију“ у приписивању монархије личности Оца. Christopher Beeley, *The Unity of Christ: Continuity and Conflict in Patristic Tradition*, New Haven: Yale University Press, 2012, 168-169.

⁵⁰⁴ Неки истраживачи нису уочили да по овом питању Торенс изузема Григорија Богослова од других Кападокијаца. Иако с правом примјећује да се у савременом богословљу разлике између Кападокијских Отаца готово по правилу занемарују, Наџиб Авад пропушта да увиди да Торенс, макар по овом питању, не спада у поборнике таквог становишта. В. Najeeb Awad, *op. cit.*, 181-182.

⁵⁰⁵ N. Asproulis, *op. cit.*, 186. Аспрулис се позива на *Беседу*, 31.14.

⁵⁰⁶ За њега, рјешење се налази у пажљивом балансирању између ове двије крајности. В. Benjamin Dean, “Person and Being: Conversation with T. F. Torrance about the Monarchy of God”, *IJST* 15:1 (2013) 58-77.

⁵⁰⁷ Richard Cross, “Divine Monarchy in Gregory of Nazianzus”, *J ECS* 14:1 (2006) 105-116, 113-114, фн. 42. Ову чињеницу ваљано илуструје Џон Иган - в. John P. Egan, “αἴτιος/‘Author’, αἰτία/‘Cause’ and ἀρχή/‘Origin’: Synonyms in Selected Texts of Gregory Nazianzen”, *SP* XXXII (1997) 102–107.

сматра да Торенс гријешу у тумачењу Григоријеве мисли. Монархија Оца, наводи он, представља „најфундаменталнији елемент његовог [Григоријевог] теолошког система“, тако да и појам једносушности служи као гаранција за очување овог још темељнијег концепта.⁵⁰⁸

Практично нико од истраживача кападокијске теологије не негира да Григорије заступа идеју да је Отац узрок (αἰτία) Сина и Духа. Евентуална сумња постоји о томе да ли је Григорије увијек конзистентан у заступању овог становишта, као и да ли је оно по себи проблематично или не.⁵⁰⁹ Међутим, у Торенсову одбрану, могуће је навести да не постоји потпун консензус око тога да ли однос узрочности између Оца, с једне, и Сина и Духа, с друге стране, имплицира *монархију личности Оца* или не. Док поједини сматрају да Григорије приписује монархију божанској суштини (ousia),⁵¹⁰ други држе да је она недвосмислено указана личности Оца.⁵¹¹ Торенсу у прилог иде и чињеница да није једини који сматра успостављање каузалних односа унутар Свете Тројице проблематичним. Егинхард Мејеринг је први примијетио да је Григоријева идеја о каузалном исхођењу Сина и Духа од Оца логички непомирљива са идејом о онтолошкој једнакости божанских личности. По њему, каузалност нужно имплицира онтолошки субординационизам.⁵¹² Касније ће ово проблематичним сматрати, како

⁵⁰⁸ C. A. Beeley, "Divine Causality and the Monarchy of God the Father in Gregory of Nazianzus", *The HTR* 100:2 (2007) 199-214, 207, 209.

⁵⁰⁹ Џон Иган даје преглед различитих становишта по овом питању. Ср. J. P. Egan, "Primal Cause and Trinitarian Perichoresis in Gregory Nazianzen's Oration 31.14", *SP* XXVII (1993) 21-28.

⁵¹⁰ R. P. C. Hanson, *op. cit.*, 710; R. Cross, "Divine Monarchy in Gregory of Nazianzus", 108; L. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, 244-245.

⁵¹¹ Beeley, "Divine Causality and the Monarchy of God the Father in Gregory of Nazianzus", *passim*. Исто тврде и корак даље чине Зизјулас и Мајендорф сматрајући да монархија Оца имплицира онтолошки примат (Очеве) личности над (Божјијом) природом. В. Јован Мајендорф, *Византијско богословље*, Крагујевац: Каленић, 1986.; Јован Зизјулас, „Допринос Кападокије хришћанској мисли“, *Богословље* 1,2 (1988) 69-79.

⁵¹² E. P. Meijering, "The Doctrine of the Will and of the Trinity in the Orations of Gregory of Nazianzus," у: *id.*, *God, Being, History: Studies in Patristic Philosophy*, Amsterdam: American Elsevier, 1975, 103-113. Били сматра да је Мејеринг био под снажним утицајем Харнаковог схватања о тензији између никејске и кападокијске теологије које је, како видимо, евидентно и код Торенса. В. Beeley, "Divine Causality and the Monarchy of God the Father in Gregory of Nazianzus", 202, фн. 14.

наводи Били, и Волфхарт Паненберг.⁵¹³ Међутим, Били сматра да логичка неконзистентност у овом случају не постоји, као и да Торенс (и Мејеринг) гријеше када за мјерило ортодоксије постављају никејску теологију некаузалне онтолошке једнакости.⁵¹⁴ Тим прије што Атанасије, напосто, није био у стању да изњедри ваљано разликовање божанских личности и објасни на који начин је Бог, иако један, тројица.⁵¹⁵ Такође, Морвина Лудлоу ваљано показује да је разликовање тријадологије Атанасија и Григорија Богослова, с једне стране, и Василија и Григорија Ниског, с друге, утемељено не у фактичком стању ствари, већ у предрасуди коју Торенс преузима од Барта.⁵¹⁶

На Торенсову интерпретацију учења о Божијем бићу и монархији Оца код Атанасија и Кападокијаца утицало је, сматрам, неколико фактора. Прво, Престижова интерпретација појма οὐσία која је, како смо видјели, донекла зависна од Цан-Харнакове тезе. Друго, евидентно је и присуство Харнаковог супротстављања никејске и кападокијске теологије као и Мејеринговог схватања према коме каузалност у односима између личности Оца, Сина и Светог Духа нужно имплицира субординационизам.⁵¹⁷ Треће, на његову интерпретацију поменутих Отаца утицало је и неслагање са Зизјуласовим тумачењем теологије Кападокијаца. Неслагање се не тиче тога да ли Зизјулас ваљано тумачи Кападокијце. Као и у случају Лоскијевог тумачења Ареопагита и Паламе, своје неслагање са савременим ауторима Торенс преноси на античке. Како примјећује Редклиф, више се ради о спору између

⁵¹³ Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, Volume One, trans. Geoffrey W. Bromiley, 3 vols., Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991, 279-280, фн. 70, 322-323, 385.

⁵¹⁴ Beeley, "Divine Causality and the Monarchy of God the Father in Gregory of Nazianzus", 212. Исто тврди и Цветковић, *op. cit.*, 92. Морисон такође сматра да Торенс непотребно наглашава разлику између никејске и кападокијске теологије претварајући је у опозицију између добрих и лоших теолога. В. John D. Morrison, "Review of *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, by T.F. Torrance" *JETS* 35:1 (1992) 117-119.

⁵¹⁵ Ayres, *Nicaea and its Legacy*, 143.

⁵¹⁶ Morwenna Ludlow, *Gregory of Nyssa: Ancient and Postmodern*, Oxford: Oxford University Press, 2007, 35-36.

⁵¹⁷ Лудлоу такође примјећује утицај Престижа и Харнака на Торенса. В. М. Ludlow, *op. cit.*, 19-20.

Торенса и Зизјуласа него између Торенса и Кападокијаца.⁵¹⁸ Поред ова три теолошка разлога, сматрам да је могуће установити још један који није теолошке природе, на који, колико ми је познато, до сада није указано.

Торенс сматра да је Клерк Максвел

... развио свој физички и динамички модус размишљања о томе како се свјетлосне честице интерно међусобно односе унутар континуираног динамичког поља, када је хришћанској доктрини о међу-личним односима у Богу допустио да врши регулативну улогу у његовом обликовању научне теорије ...⁵¹⁹

На овај начин он је, сматра Торенс, извршио адаптацију концепта „онто-релација изражених у хришћанској доктрини о Светој Тројици“ унутар физике.⁵²⁰ Овдје се не ради о свјесном уметању хришћанских идеја у физику, већ о допуштању хришћанском разумијевању да игра регулативну улогу у обликовању и одабиру научних теорија.⁵²¹ Максвелов допринос формулисању теорије континуираног поља представља за Торенса прекретницу у развоју савремене физике, која је омогућила преображај Њутнове механицистичке физике и Ајнштајнову примјену ове теорије на цјелину универзума.⁵²² Ова нова врста онтологије проналази своју потврду у савременој теорији честица и квантној теорији

... у којима налазимо да су међуодноси (interrelations) између честица као просторно-временских ентитета, или динамичких енергетских чворишта, једнако важни, ако не и важнији, него такозване честице. Тако, унутар

⁵¹⁸ J. Radcliff, *op. cit.*, 138-139.

⁵¹⁹ *TNS*, 81.

⁵²⁰ *TNS*, 114. Како Торенс наводи, Максвел је „постао увјерен да је ‘с научне тачке гледишта релација најважнија ствар за познање’. Врста односа које је желио да изрази и развије нису били уобичајене врсте већ стварни односи онтолошке врсте који постоје у реалности, јер су међу-односи ствари онтолошки конститутивни за оно што оне јесу. Односи између ствари, па чак и личности, припадају ономе што они јесу.“ (*TNS*, 125, 141-142). Онто-релације су „односи који конституишу биће“. Торенс показује зависност Максвелове мисли од шкотске теологије тог времена у *TCFK*, 230-237.

⁵²¹ *TNS*, 126; *TCFK*, 222, *passim*.

⁵²² *TNS*, 141-142; *TCFK*, 236.

неразлучне везе честице и поља, оперишемо не само са одвојеним честицама, већ са онто-релационим реалностима...⁵²³

Сматрам да није могуће искључити да је на Торенсово разумијевање природе Божијег бића теорија поља - коју сматра конгенијалном са отачким схватањем тројичне онтологије - остварила *повратан утицај*. Могуће је повући паралелу између његовог схватања бића и његове интерпретације (Маквелове) теорије поља. У овој релационо схваћеној концепцији бића онтолошки акценат није на ипостаси, као што то није ни на честицама, већ на бићу које је конституисано њиховим међусобним односима. У односу на релациону онтологију коју заснива Зизјулас разлика се састоји у следећем: док је за Зизјуласа ипостас конституисана односом, и представља крајњу инстанцу бића, дотле је за Торенса биће конституисано односима између ипостаси и представља крајњу инстанцу бића.⁵²⁴ На исти начин, биће је поистовијеђено са дјеловањем, као што је то случај и са пољем. За њега је „суштина“ „тројично биће“ Бога које у себи већ садржи и тројичне односе, а практично и личности, а не само заједничка природа. Личности су на неки начин у функцији Божијег бића, јер оне се не конституишу кроз међусобне односе, већ оне саме конституишу својим односима биће Божије. Истина, сам Торенс на појединим мјестима констатује да су божанске личности конституисане односима (а не обратно).⁵²⁵ Међутим, ипак се чини да се његова мисао често креће и у овом, претходно назначеном, правцу.

Уколико би било могуће без сумње доказати да је за Торенса теорија поља одиграла „регулативну улогу“ у одабиру тумачења отачке тријадологије, то не би нужно било лоше по њега. Утицај науке на теологију овдје није проблематичан, јер га сам Торенс заговара. Међутим, оно што он вјероватно не би (свјесно) допустио одиграло се у овом случају. Ради се о

⁵²³ GGT, 175.

⁵²⁴ В. нпр. John Zizioulas, “Relational Ontology: Insights from Patristic Thought”, у: John Polkinghorne, *The Trinity and an Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology*, Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Company, 2010, 146-156. Прегледну студију Зизјуласове теологије из перспективе релационе онтологије даје Григорије Дурић, „Релациона онтологија Јована Зизјуласа“, Београд: Универзитет у Београду, 2014 [необјављена докторска дисертација].

⁵²⁵ CDO, 102.

томе да аналогија коју је успоставио између поља и Божијег тројичног бића, диктира разумијевање овог другог. Сам Торенс на више мјеста говори о томе како језик, па и аналогије којима се служимо, морају бити модификоване како би изразиле теолошки садржај. Међутим, овдје се испоставља да аналогија диктира теолошки садржај. Утицај науке на теологију у овом случају се не тиче само епистемологије, већ и „онтологије“. То је оно што сам Торенс никако не би свјесно допустио.⁵²⁶ Поред тога, проблем је и у томе што је везивање теолошке интуиције, ако већ не и мишљења, за један савремени научни концепт, у овом случају одредило ретроспективно читање патристичке традиције, али и начин на који је она вреднована. С друге стране, приврженост концепту тријадолошких односа утемељеном на теорији поља учинковала је денунцијацијом оних (Кападокијских) Отаца који се у овакву визију не уклапају.

Без обзира на указане недостатке, чини се ваљаном опаска Метју Бејкера да православна теологија може много да научи од Торенсовог схватања тројичне монархије.⁵²⁷ Она нуди могућност за креативни повратак тумачењу теологије Атанасија Великог и Кападокијских Отаца које ће се помјерити са уобичајеног дуалитета личности и (генерички схваћене) суштине и фиксираног схватања унутартројичних односа.

⁵²⁶ У случају аналогије између геометрије и физике, којом се Торенс користи како би објаснио жељени однос између природне и откривене теологије, Мекграт сматра да она само илуструје однос који Торенс већ подразумева. Она је илустрација која осликава, а не прописује, какав однос између ове двије теологије треба да буде. Ср. McGrath, *Thomas F. Torrance*, 187. У случају теорије поља видимо да је могуће да је аналогија и више од илустрације.

⁵²⁷ Matthew Baker, "The Eternal 'Spirit of the Son'", 401.

4.3. Контингенција

Видјели смо да је једна од битних импликација теологије оваплоћења у чијем средишту се налази појам ὄμοούσιος учење о контингентности творевине. Управо ово учење је, сматра Торенс, суштински измијенило слику свијета и на тај начин омогућило развој емпиријске науке.⁵²⁸ Учење о оваплоћењу имплицира контингенцију (1) универзума у цјелини и (2) његовог инхерентног рационалног поретка. Шта под овим подразумева, Торенс формулише на сљедећи начин:

Под контингенцијом се мисли, дакле, да створен ни из чега универзум нема постојање по себи (self-subsistence), нити коначну стабилност, али да, ипак, има сопствену аутентичну реалност и интегритет који морају бити поштовани. Под контингентним поретком се мисли да уређени универзум није самодовољан нити, на крају крајева, самообјашњив, већ су му дате рационалност и поузданост у његовом поретку, које рефлектују Божију вјечну рационалност и поузданост и зависе од ње.⁵²⁹

Рећи да је свијет контингентан значи рећи да је могао и да не постоји. Такође, будући да његово постојање није нужно, он може и престати да постоји. Рећи да је начин на који свијет постоји, тј. поредак који га одликује, контингентан, значи рећи да је могао бити и другачији. Међутим, то што је свијет, као и његов поредак, контингентан, не значи да је он посљедица пуке случајности или насумичности. У свом постојању, он је зависан од воље Божије. Ова воља није арбитарна, већ има своје разлоге који се темеље у Божијој рационалности.⁵³⁰ Свијет, дакле, за свој настајак, одржавање у постојању и поредак може да захвали Божијој вољи.

⁵²⁸ Волфхарт Паненберг сматра да у теологији 20. вијека нарочита заслуга за истицање хришћанског концепта контингенције у дијалогу теологије и науке припада њему самом и Торенсу. В. Wolfhart Pannenberg, *The Historicity of Nature: Essays on Science & Theology*, West Conshohocken: Templeton Foundation Press, 2008, 47.

⁵²⁹ DCO, vii-viii. На другом мјесту, Торенс даје слично одређење контингенције које приписује Јовану Филопону: „Под контингенцијом је подразумевао да космос, слободно створен од Бога ни из чега, нема само-постојање нити своју инхерентну стабилност, већ му Творац дарује аутентичну реалност и интелигибилни поредак који указује изван себе и који је као такав темељ (емпиријског) научног истраживања.“ (TNS, 37).

⁵³⁰ TNS, 38; GGT, 59.

Учење о контингенцији наличје је доктрине о Богу као Творцу и доктрине о *creatio ex nihilo* (у наставку: CEN).⁵³¹ Стога ћемо у наставку изложити на који начин Торенс разумијева ове двије доктрине и њихов развој, а потом и њихове импликације по настанак емпиријске науке. Најприје, међутим, потребно је размотрити историјску позадину ових доктрина коју сачињава античка мисао, а која пружа увид у њихову радикалну новост. Као што је уобичајено за његову мисао, Торенс развија свој наратив о контингенцији као контрапозицију дуализму, како античком, тако и средњовјековном и модерном. Стога ће и у разматрању значаја контингенције бити преплетене епохе, личности и историјски контексти.

А. Античка позадина учења о контингенцији творевине

Идеја контингенције није била сасвим непозната прије ступања хришћанства на историјску позорницу, сматра Торенс. Као таква, она је присутна у грчкој философској мисли, али као антитеза нужности која је поистовијећена са рационалношћу.⁵³² Отуда, оно што је рационално, а самим тим једино подложно рационалном сазнању, јесте само оно што је нужно, а отуд и вјечно и непромјенљиво. У основи оваквог схватања контингенције, Торенс идентификује двије претпоставке: (1) нужног односа између Бога и свијета и (2) дуализма између чулног и умног.

Прво, идентификација нужног и рационалног имплицира да Бог није створио свијет у одређеном „тренутку“⁵³³ већ да је свијет одувјек постојао. Према оваквом виђењу, свијет је, каже Торенс, отјеловљење божанских принципа.⁵³⁴ Они су темељ његове интелигибилности.

⁵³¹ Ср. Frances Young, “‘Creatio ex nihilo’: A Context for the Emergence of the Christian Doctrine of Creation”, *SJT* 44:2 (1991) 139-152, 150-151.

⁵³² *DCO*, 29-30.

⁵³³ Тренутак, свакако, овдје ваља схватити условно, будући да сам појам подразумијева вријеме које је конституентна категорија свијета. Стога се питати о „почетку времена“ може само у условном смислу.

⁵³⁴ *DCO*, 30.

Друго, ови божански принципи су смјештени у сферу умног, која је онтолошким $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ -ом одвојена од сфере чулног. У композицији бића, умно је поистовијеђено са формом, а чулно са материјом. Форма је сматрана за елемент нужности, која је једина заиста постојећа, рационална и сазнатљива управо стога што је нужна, док је материја схваћена као мањак постојања и рационалности. Из тог разлога, сфера чулног се разумијевала, према Торенсу, као поприште манифестације умног свијета. Она је по себи несазнатљива, па и непостојећа, као одвојена од оног нужног, односно своје форме. Посљедица оваквог гледишта јесте да је научно знање идентификовано са знањем онога што је нужно, тј. умних ствари. Чак и у случајевима када се форма сматрала за иманентну чулном постојању, а чулни опажаји као нужан предуслов сазнања (као што је случај код Аристотела), опет су они служили само томе да се од материјалног пређе ка оном умном. Задатак науке у том случају јесте апстраховање вјечних форми из њиховог акциденталног материјалног уобличења, а знање је поистовијеђено са логичким захватањем ових форми (или божанских принципа) који су по себи истинити. Истина је, тако, поистовијеђена са оним што је нужно и по себи истинито, а знање са оним што се може априорно сазнати логичком анализом, као нужно (код Платона) или апстраховањем у чулним стварима садржаних форми (код Аристотела).⁵³⁵

Из наведених разлога, Торенс наводи да је античка мисао била кадра да мисли контингенцију само „до одређене мјере“, мислећи заправо нужност која иза ње лежи. Но, управо је немогућност да се мисли контингенција спречавала развој емпиријске науке, јер је емпиријско управо оно што је контингентно.⁵³⁶ Емпиријска наука имплицира да је онај универзум ког искуствено опажамо интелигибилан по себи, а не тек као одраз другог свијета коме интелигибилност суштински припада. Такође, она подразумева и идеју да овај универзум има одређену врсту аутономног постојања те да је, стога, по себи вриједан проучавања. Међутим, ове идеје у

⁵³⁵ DCO, 30.

⁵³⁶ DCO, 31.

Антици нису биле замисливе, јер грчка мисао није познавала концепт контингенције у пуном смислу.⁵³⁷ Разлог за то Торенс види у чињеници да је за Јелине мисао о стварању *ex nihilo* била апсурдна, као што нам свједоче Парменид, Демокрит али и други грчки философи.⁵³⁸ Настанак свијета ни из чега је за класичну философију, а нарочито настанак интелигибилних форми (које су поистовијећене са нужно постојећим) био је практично немислив.⁵³⁹ Концепт контингенције директно је изведен из идеје о настанку свијета ни из чега који је по први пут у класичну мисао увела хришћанска теологија.

Б. Доктрина о стварању ни из чега

„Коријене“ доктрине коју ће у пуном обиму развити хришћанска теологија грчких Отаца, Торенс види у јудејском наслеђу. Иако није било изречено, учење о СЕН било је имплицирано у јудејској традицији.⁵⁴⁰ Оно је касније, према Торенсовом мишљењу, у хришћанској теологији, утемељеној на оваплоћењу, „радикализовано“, „продубљено“ и „оснажено“.⁵⁴¹ Већ у одабиру глагола *bara насупрот глаголу asah* писца књиге Постања (Пост ?), Торенс види интенцију да се акт Божијег стварања свијета ни из чега учини радикално другачијим у односу на људско стварање из оног пред-постојећег. Штавише, овај глагол се, појашњава Торенс, не користи за друге облике

⁵³⁷ TF, 100.

⁵³⁸ Торенс се позива на познати принцип који у латинској формулацији гласи: „*Ex nihilo nihil fit*“ - в. DCO, 31; TF, 96.

⁵³⁹ DCO, 32.

⁵⁴⁰ TF, 95. Да би илустровао ову тезу, Торенс упућује на Филона Александријског (*О посебним законима*, 4.187; *О стварању света*, 26, 28 и 31). Филон је заиста говорио о стварању ни из чега, али је ово учење за њега било у складу са дословним читањем Платоновог *Тимаја*. Стога је, испоставља се, претпостављао предпостојање материје и Божије стварање ни из чега. В. F. Young „*Creatio ex nihilo*“, 141.

⁵⁴¹ TF, 100; DCO, 32-33; TNS, 35. Френсис Јанг истиче да Торенс није у праву када идеју о стварању ни из чега приписује јудејској традицији – F. Young, *op. cit.*, 141. Она сматра да је идеја настала у оквирима хришћанских теолошких полемика са гностицима и хеленском философијом у 2. вијеку. Јанг своју тезу у потпуности базира на капиталном дјелу Герхарда Меја – Gerhard May, *Creatio ex nihilo: The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought*, trans. A. S. Worrall, Edinburgh: T&T Clark, 1994.

Божијег стварања, већ искључиво за оно стварање свијета *на почетку* које подразумијева фундаменталну новост и другачијост самог чина.⁵⁴² Торенс указује и на познато мјесто 2Макав. 7,28 које се у литератури често наводи као први спомен учења о СЕН.⁵⁴³ Писац Друге књиге макагавејске у уста мајке Макавеја ставља позив сину да позна да је сав свијет, и небо и земљу, „то све Бог створио из небића“.⁵⁴⁴ Сматрајући да је „вјеровање“ у Божије стварање ни из чега било чврсто утемељено до времена настанка Новог Завјета, први литерарни запис ове вјере у новозавјетном времену Торенс препознаје у још једном класичном спису: Јермином *Пастуру*. Ту се наводи да је Бог „све саздао и уредио, и створио све из небића у биће“;⁵⁴⁵ из чега Торенс закључује

⁵⁴² *TF*, 94.

⁵⁴³ Таквим га сматрају како антички тако и савремени аутори. Карактеристично је да Торенс упућује на Оригена (*TF* 96, фн. 88) који ово мјесто, као и оно из Јерминог *Пастура* о коме је ријеч у наставку, сматра за илустрацију учења о СЕН (*Почела*, 2.1.5; *Коментари на Јеванђеље по Јовану*, 1.18). Међутим, то Торенса не спречава да у истом поглављу Оригену припише учење о вјечном постојању свијета и неразликовање стварања свијета од рађања Сина (*TF*, 85; *TRc*, 220). Истина, ову интерпретацију Оригена Торенс усваја од Флоровског који је (између осталог) износи у чланку „Концепт стварања код Светог Атанасија“, *ТП* 4 (1973) 243-260. Ребека Лиман, с друге стране, сматра да Ориген брани доктрину о СЕН, али држи да је код њега присутна идеја о вјечном стварању. Међутим, за њега, сматра она, ово стварање је поистовијеђено са Божијем вјечним предзнањем, те није у правом смислу стварање - в. J. Rebecca Lymann, *Christology and Cosmology: Models of Divine Activity in Origen, Eusebius, and Athanasius*, Oxford: Oxford University Press, 1993, 56. Џералд Босток, с друге стране, такође сматра да је Оригеновој мисли својствено учење о вјечном стварању, али да се она односи искључиво на *материјална бића*, а да душе и анђелске чинове Александријац сматра вјечно постојећим - Gerald Bostock, "Origen's Doctrine of Creation", *ET* 118:5 (2007), 222-227, 223. Коначно, Цамаликос увјерљиво показује да се Оригену не може приписати никакво стварање у вјечности, те да је за њега свијет у цјелини (баш као и вријеме) створен ни из чега - в. P. Tsamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Leiden: Brill, 2006, 65-175.

⁵⁴⁴ Нихоф сматра да писац 2Макав., иако говори о СЕН, вјероватно има на уму платоновску онтологију, тј. обликовање из неке пред-постојеће материје (Maren R. Niehoff, "Creatio ex Nihilo Theology in Genesis Rabbah in Light of Christian Exegesis", *Harvard Theological Review* 99:1 (2006) 37-64, ?). Да је сматрао да уводи неко ново учење, сматра аутор, онда би на њега обратио већу пажњу и екстензивније га изложио. Истина, могуће је да под овим аутор није подразумијевао стварање ни из чега, већ обликовање пред-постојеће материје. Међутим, ово становиште не можемо поткријепити претпоставком да би у супротном аутор екстензивније изложио ово „ново“ учење. С обзиром на непосредни контекст конкретног исказа и интенцију дјела у цјелини, систематично изношење нове философске доктрине тешко да би се могло очекивати. Наиме, мајка која тјешу сина у наступајућем смртном часу није карактер у чија уста би било примјерено ставити елаборацију философске доктрине, без обзира на њену евентуалну иновативност.

⁵⁴⁵ *Пастир* Јермин, XXVI.1. Наведено према Атанасије Јевтић (ур. и прев.), *Дела апостолских ученика*, Требиње: Манастир Тврдош, 1999, 309-409, 331.

да је у то вријеме ово вјеровање постало интегрални дио „правила вјере“.⁵⁴⁶ Надаље, Торенс наводи да је у вријеме ранохришћанских апологета – Теофила Антиохијског, Аристида, Атинагоре Атинског и Тацијана – ово учење постало темељ вјере у Божију свемоћ.

Међу апологетама, Торенс нарочиту пажњу посвећује Атинагори Атинском у чланку под насловом “Physikos kai theologicos logos: St Paul and Athenagora at Athens”.⁵⁴⁷ Атинагора се, каже Торенс, суочио с оптужбом хришћана за атеизам, због чињенице да су научавали разликовање Бога као нествореног од материје створене ни из чега.⁵⁴⁸ Утемељујући мисао на откривењу, а не на природном познању, Атинагора ништа друго није могао ни да тврди до да је једини Бог нестворен, док је свијет, скупа са материјом, створен ни из чега.⁵⁴⁹ Ово схватање измијенило је за античку мисао уобичајено разумијевање односа Бога и свијета који је одређен нужношћу. Сада, учењем о СЕН, које је блиско везано за учење о Божијем провиђењу, однос Бога и свијета се разумијева као однос слободе. Својим слободним дјеловањем Бог ствара свијет и одржава га у постојању.⁵⁵⁰ Овим је одбачено грчко схватање акциденције (συμβεβηκός) или пуке случајности (τύχη) које се у емпиријском свијету неизбежно јављају, али које по себи немају смисла. Емпиријски свијет се не покорава нужности, већ вољи Божијој, која је слободна (али не и насумична).⁵⁵¹ Природни закони који уређују овај свијет, а које Бог утискује у ткиво свијета, стога, имају своју сврховитост – они служе

⁵⁴⁶ Слично томе закључује и Стинберг – М. С. Steenberg, *Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption*, Boston-Leiden: Brill, 2008, ? О’Нил износи снажнију тезу према којој је ово мјесто свједочанство да је у то доба СЕН било саставни дио *вјероисповједне формуле* – Ј. С. О’Neill, “How Early Is the Doctrine of Creatio ex Nihilo?”, *JTS*, Vol.53 no. 2 (2002), pp. 449-465. Стинберг, међутим, сматра ову тезу претјераном.

⁵⁴⁷ Првобитно објављен у *SJT* 41 (1988) 11-26, па потом прештампан у *DM*, 40-55.

⁵⁴⁸ *DM*, 44-46, упућујући на *Молба за хришћане*, 4, 7-8.

⁵⁴⁹ *DM*, 46.

⁵⁵⁰ *DM*, 48. Позивајући се на *Молба за хришћане*, 4; 6-10; 15; 24ff; *О васкрсењу мртвих*, 12-14.

⁵⁵¹ *DM*, 49.

реализацији Божије воље.⁵⁵² Из овога Торенс изводи закључак да Атинагора свијет сагледава као „отворену структуру“ која је кадра да поднесе Божију интервенцију, а не као затворени детерминистички систем.⁵⁵³

Иако се релативно подробно бавио теологијом Светог Иринеја, изненађује да му Торенс није посветио нарочиту пажњу при разматрању историје развоја доктрине о СЕН, будући да му многи истраживачи овог проблема придају значајно мјесто.⁵⁵⁴ Ова чињеница мање изненађује, међутим, ако узмемо у обзир да, изузев успутних напомена,⁵⁵⁵ Торенс историјатом доктрине готово да се ни не бави.⁵⁵⁶ Но, ипак, он Светом Иринеју приписује нарочито истицање доброте и хармоничности свијета која рефлектује Божију доброту.⁵⁵⁷ На тај начин, Иринеј је, сматра Торенс, директно адресовао платоновско учењу о доброту творца која се манифестује у космосу и дао му хришћанску интерпретацију. Свијет не постоји случајно, његово постојање има рационални разлог који је садржан у

⁵⁵² *DM*, 45, 50. Позивајући се на спис *О васкрсењу мртвих*, 5ff, 12-13; 18-19; 24-25.

⁵⁵³ *DM*, 50.

⁵⁵⁴ Герхард Меј сматра да је Иринеј први теолог код кога можемо наћи доктрину о стварању ни из чега у развијеном облику - в. Gerhard May, *op. cit.*, 159.

⁵⁵⁵ *TF*, 95-98. По свему судећи, овај преглед Торенс преузима из дјела А. Ерхарта: Arnold Ehrhardt, *The Beginning: A Study in the Greek Philosophical Concept of Creation from Anaximander to St John*, Manchester: Manchester University Press, 1968 (на које и упућује у *TF*, 96, фн. 95). Изненађује да Торенс нигдје не спомиње капитално истраживање историјата доктрине о СЕН Герхарда Меја (G. May, *op. cit.*), нити је по свему судећи знао за њега. Увид у постојање дјела био му је омогућен приказом који је исте године када је дјело изашло на њемачком (1978), којим је Торенс добро владао, објавио Кристофер Стид у часопису *Theological Studies* - C. Stead, "Review of Gerhard May's *Schöpfung aus dem Nichts: Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (Berlin: de Gruyter, 1978)", *Journal of Theological Studies* 30 (1978), 548. Штета је већа утолико што Меј пружа одличне доказе који иду у прилог Торенсовој интенцији да „радикално“ продубљење учења (ако већ не и исходиште) припише првенствено хришћанској (новозавјетној) а не јудејској (старозавјетној) теологији.

⁵⁵⁶ Практично истовјетно учење Торенс приписује Теофилу Антиохијском, Атинагори Атинском, Тацијану, Аристиду, као и Иринеју Лионском и Атанасију Александријском - ср. *TF*, 97. Међутим, Меј нам успјешно показује да између њих постоје значајне разлике по овом питању. Ср. Gerhard May, *op. cit.*

⁵⁵⁷ *TF*, 94.

Божијем уму.⁵⁵⁸ Као сврху његовог постојања, тврди Торенс, Иринеј (попут других Отаца) види доброту, односно љубав Божију. Управо је манифестација ове љубави у спаситељском дјеловању Сина Божијег омогућила увид да је љубав разлог Божијег стварања свијета.⁵⁵⁹ Из тог разлога, Торенс сматра да је теологија оваплоћења била предуслов за формулисање доктрине о стварању ни из чега. Међутим, поред љубави Божије, за ранохришћанске мислиоце је још и догађај Христовог васкрсења представљао полазишну тачку за разматрање Божије свемоћи које је резултовало доктрином о СЕН.⁵⁶⁰ Торенс, такође, истиче и карактеристично Иринејево виђење воље Божије као суштине творевине и сматра га сагласним са теологијом Атанасија Великог.⁵⁶¹

Кључни степен у развоју концепта контингенције Торенс види у теологији Атанасија Великог. Наиме, у његово доба је доведена у питање, као што смо већ разматрали, разлика између рађања Сина и стварања свијета. Овај изазов приморао је хришћанске теологе, истиче Торенс, да дубље промисле концепт стварања и контингенције твари.⁵⁶² У својим дјелима *Contra Gentes* и *De Incarnatione* Атанасије је установио да је, у поређењу са Божијим Сином, цјелокупан свијет створен ни из чега, и као такав подложен промјени и пропадању.⁵⁶³ Такве су чак и његове природне законитости. Оно што га, међутим, држи у постојању и чува од повратка у небиће јесте стваралачко и уређивачко дејство Божије Ријечи.⁵⁶⁴ Атанасије је, како нам представља Торенс, покушавао на различите начине да језички формулише

⁵⁵⁸ *TF*, 92.

⁵⁵⁹ *TF*, 91-93.

⁵⁶⁰ *TF*, 97.

⁵⁶¹ *TF*, 99. Ср. G. May, *op. cit.*, 169, 173-174.

⁵⁶² *TF*, 97.

⁵⁶³ Торенс истиче да је Атанасије јасно указао да се „ништа“ из кога је свијет створен не треба разумјети као неки супстрат из кога свијет бива створен, већ као пуко ништа (*TF*, 99; ср. *TNS*, 35).

⁵⁶⁴ *TF*, 98.

чињеницу да створени свијет, с једне стране, има аутономију у постојању, али да је за одржање у постојању, с друге стране, зависан од Божијег дјеловања. Тако је Атанасије термином $\acute{\rho}\epsilon\upsilon\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ означавао промјенљиву, нестабилну природу створених бића које Ријеч Божија одржава у постојању,⁵⁶⁵ док је изразима $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\tau\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ и $\acute{\epsilon}\nu\delta\epsilon\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ настојао да укаже да створена бића и догађаји нису ни нужни ни случајни, тј. насумични.⁵⁶⁶ На овај начин је уобличен класични отачки концепт контингенције творевине, који је био непознаница за античку, али и за каснију латинску мисао.⁵⁶⁷ Овај концепт изражава чињеницу да је универзум, као и његов интринсични интелигибилни поредак, аутономан у свом постојању, али да је истовремено управо у својој аутономности зависан од Бога. Ову „независну зависност“ Торенс назива парадоксом контингенције.⁵⁶⁸ Свијет постоји по себи, али је за то постојање зависан од Бога. Поред Атанасија Великог, којег види као заслужног за развој самог концепта, Торенс сматра Василија Великог нарочито заслужним за истицање овог аспекта зависности у концепту контингенције.⁵⁶⁹ Значај овог аспекта нарочито је изражен на пољу односа теологије и науке, и конституише основу за нову форму природне теологије. Парадокс контингенције огледа се и у томе што саму чињеницу контингенције свијета није могуће извести из самог свијета. Њу сазнајемо само захваљујући откривењу.⁵⁷⁰ Међутим, та иста чињеница нас обавезује да истражујемо свијет у његовом аутономном постојању - као да Бог не

⁵⁶⁵ *TF*, 99. Торенс се позива на *Против незнабожаца*, 39 и 41; *О Никејском сабору*, 11, итд.

⁵⁶⁶ *TF*, 99; *TNS*, 38.

⁵⁶⁷ Торенс наводи да је појам *contingentia* у западну мисао први увео Боеције. Међутим, будући да га је идентификовао са аристотеловском акциденцијом, лишио је изворно хришћанско разумијевање овог појма и статуса творевине. Иако је Дунс Скотус понудио ваљано разумијевање контингенције, оно није могло да однесе превагу над томистичком философијом, па је тек са реформацијом хришћанско схватање контингенције поново оживљено. В. *DCO*, x; *TNS*, 38.

⁵⁶⁸ *TF*, 100-101.

⁵⁶⁹ *TNS*, 36; "Revelation, Creation and Law", *HeyJ*, 37 (1996) 273-283, 273.

⁵⁷⁰ *DCO*, 26-27

постоји.⁵⁷¹ Овим поново долазимо до важних импликација контингенције по развој научне свијести које ћемо у наставку систематично изложити.

В. Значај контингенције за настанак науке

Концепт контингенције резултовао је важним помацима у мишљењу, који су омогућили, сматра Торенс, развој емпиријске науке. Ови се тичу: (1) реалности емпиријског свијета, (2) односа Бога и свијета, (3) интелигибилности свијета, (4) аутономне слободе свијета.

В. 1. Конгингентно као постојеће

Прије свега, хришћански концепт контингенције је, сматра Торенс, афирмисао *реалност* емпиријског свијета. Као што смо већ напоменули, чињеница Божијег оваплоћења у оквирима створеног свијета, потврдила је да овај свијет, као ни контингентни догађаји у њему, није „онтолошки дефицитаран“, већ да је реалан (и добар) и за самог Бога.⁵⁷² Он није постојећи тек као еманација или одраз божанских принципа, већ има постојање *сам по себи*. Самим тим, он заслужује наше поштовање, управо као контингентан. Овим је измијењен онтолошки статус емпиријског свијета. Видјели смо да је, према Торенсовој интерпретацији, чулни свијет за античку мисао представљао акциденцију, пролазно обличје у коме се манифестују нужни, увијек-важећи принципи. Свијет емпиријског је пролазан и постојећи је само у мјери учешћа у оном што је нужно. Међутим, теологија оваплоћења и стварања која се у првој темељи, измијенила је ову перспективу и показала да је емпиријски свијет постојећи сам по себи, и то као створен ни из чега. Од дефицита постојања, контингенција емпиријског свијета, а самим тим и контингентни феномени који га одликују, постаје сам темељ његовог

⁵⁷¹ Торенс нуди и формулацију ова два принципа на латинском: (1) *nihil constat de contingentia nisi ex revelatione*, (2) *acsi deus non daretur*. В. *DCO*, 26.

⁵⁷² *DCO*, 33.

постојања. Ова чињеница помјерила је онтолошки фокус са умног свијета нужних принципа, на чулни свијет контингентних догађаја. Наведена промјена у онтолошком мишљењу резултоваће важном епистемолошком промјеном у спрези са сљедећом важном импликацијом хришћанске доктрине о СЕН која се тиче контингентне природе рационалног поретка творевине.

В. 2. Створена рационалност универзума

Друга важна импликација хришћанског учења о стварању јесте чињеница да је њоме и рационални поредак космоса окарактерисан као створен. Видјели смо на који начин Торенс третира антички дуализам између чулног (κόσμος αἰσθητός) и умног свијета (κόσμος νόητος). Рационални поредак, у оваквој дуалистичкој поставци, поистовијећен је са формом бића и смјештен у умни свијет. Он је по себи нужен, док је његова манифестација у чулном свијету, као и сам тај свијет, пролазна. Онтолошки јаз између чулног и умног чини да, у сазнању за рационалним, трагамо првенствено у умном свијету. Фокус сазнања сеже преко чулног свијета до оног умног. Према другој линији мишљења, коју заступају неки грчки философи и каснији латински теолози, рационални поредак представља утјеловљење божанских логоса.⁵⁷³ У том случају, онтолошки јаз између Бога и свијета се брише, а тиме и границе између познања Бога и познања свијета. Познање овог поретка представља познање Божијег ума, и обратно. У том случају теолошко знање је могуће изводити из природног, а оно природно из теолошког.⁵⁷⁴

Међутим, увођењем концепта контингенције, отачка теологија нам показује, сматра Торенс, да је рационални поредак универзума и сам *створен*, баш као и универзум. Дакле, он није нужен, вјечан нити онтолошки одвојен од чулног свијета. Поредак је створен као и сам свијет и суштински припада

⁵⁷³ DCO, 33.

⁵⁷⁴ DCO, 34.

свијету. Није само материја створена, већ и све што је на небу и на земљи.⁵⁷⁵ Отачка теологија, предвођена Атанасијем Великим, одбацила је, наводи Торенс, дуализам чулног и умног свијета, али и идеју о поретку као утјеловљењу божанских логоса.⁵⁷⁶ Разликовање стварања и оваплоћења показало је и разлику у присуству Логоса у творевини. Мимо оваплоћења, Логос се не утјеловљује у свијету – чиме је показана суштинска разлика у односу на грчко становиште, према коме је свијет утјеловљење божанских форми (принципа).⁵⁷⁷ Надаље, ово имплицира и да је људски разум такође створен, што је било, како сматра Торенс, такође неприхватљиво за античку мисао. Он није „искра божанства“, већ је створен и контингентан баш као и само тијело. Такође, Атанасије је демонстрирао да је овај поредак *јединствен*. Као што постоји један Бог који је створио свијет, тако је и рационални поредак свијета један и исти у свим његовим дијеловима.⁵⁷⁸

Надаље, оно што је концептом контигненије имплицирано, према Торенсовом тумачењу, јесте и идеја да је овај поредак интелигибилан – тј. да је отворен за сазнање.⁵⁷⁹ Интелигибилност представља предпоставку могућности научног истраживања коју наука као таква не може по себи доказати. Отуда је наука у свом темељу заснована на претпоставки коју јој „подарил“ теологија.⁵⁸⁰ Као што смо видјели, то што је овај поредак контингентан, за Торенса не значи да је насумичан. Напротив, он је, као

⁵⁷⁵ *TF*, 102; *TNS*, 35.

⁵⁷⁶ *TF*, 103. Позивајући се на Атанасија, *Три слова против Аријанаца*, 2,2, 24, 31Г, итд; ср. Григорије Ниски, *О стварању човека*, 23 f.

⁵⁷⁷ *DCO*, 33.

⁵⁷⁸ *DCO*, 3. Иако поприма различите форме (броја, логоса, органске и естетске форме), ова рационалност је у свим дијеловима истовјетна (*DCO*, 17). Торенс истиче да је Атанасије снажно наглашавао јединственост поретка који прожима цијели космос (упућујући на *Против незнабожаца*, 35, 38, 39, 40, 42, 44, 46; *Три слова против Аријанаца*, 3, 16). Тиме је, како сматра, одбацио „дуализам, плурализам и полиморфизам хеленске философије, религије и науке“ (*DM*, 220; *TRc*, 257-258.).

⁵⁷⁹ Торенс често истиче Ајнштајново чуђење пред „несхватљивом схватљивошћу“ универзума, коју је, попут Лајбница, повезао са идејом о „престабилираној хармонији“ између ума и стварности. Ср. *DCO*, 35.

⁵⁸⁰ *GGT*, 131-132.

конитнгентан, утемељен у слободном хтијењу Божијем, које има своје „разлоге“. Тиме је, сматра Торенс, рационални поредак твари утемељен у Божијој рационалности.⁵⁸¹ Притом треба имати на уму да се тиме не тврди веза нужности између ове двије рационалности: поредак твари нема логичку везу са рационалношћу Творца, нити из ње еманира по принципу нужности. Дакле, радикални *novum* хришћанског учења о свијету јесте идеја да постоји један, интелигибилан, створени поредак универзума.⁵⁸²

Потврђивањем реалности емпиријског свијета и створеног карактера интелигибилног поретка који му је инхерентан, отачка теологија је узроковала, сматра Торенс, најзначајнији *епистемолошки* обрт који ће омогућити настанак емпиријске науке. Прво, овим је уведена идеја да постоји поредак у свијету и да је он доступан нашем сазнању.⁵⁸³ Ова идеја, сматра Торенс, не може бити доказана из самог свијета, она мора бити претпостављена. Као претпоставка, она је фундаментална за свако научно истраживање. Научно истраживање емпиријског свијета могуће је само на темељу претпоставке да је он као такав уређен, те да је начин на који је уређен сазнатљив. Та претпоставка чини једно од онога што Торенс, преузимајући идеју од Полањија, назива „крајњим вјеровањима“: која утемељују и одређују нашу когнитивну оријентацију, али сама не могу бити предмет доказивања.⁵⁸⁴ Дакле, да бисмо уопште могли приступити изучавању стварности, мора се претпоставити да у њој постоји поредак који је могуће сазнати.

⁵⁸¹ *DCO*, vii-viii.

⁵⁸² *TNS*, 35; ср. *TS*, 108-109.

⁵⁸³ *DCO*, 109.

⁵⁸⁴ “Revelation, Creation and Law”, 274. Могло би се закључити да Торенс имплицира да је идеја да је свијет рационално уређен, односно да се влада по одређеном поретку, била непозната за античку мисао. Ово би свакако било погрешно, будући да је сам појам „космоса“ изведен из идеје о уређености свијета. Међутим, чини ми се да Торенс заправо жели снажно да истакне идеју да овај поредак постоји у космосу, а не негдје ван њега. Он истиче да је поредак интринсичан самом космосу, те да не постоји прије нити независно од њега (у виду *κόσμος νόμος* или божанских принципа).

Друго, идеја да је овај поредак створен имплицира да емпиријски свијет није манифестација вјечних и нужних принципа, те да се онда он не може сазнати путем „логичко-дедуктивне“ анализе. Другим ријечима, он не може бити предмет априорног знања. Уколико поредак свијета није нужан, већ само један од (хипотетички) могућих, онда једино испитивањем можемо утврдити који од њих заправо јесте присутан у свијету.⁵⁸⁵ Дакле, он мора бити изведен из истраживања *емпиријског свијета* чији је интринсични дио. Знање о природним законитостима не може бити досегнуто умним спекулацијама, већ искључиво истраживањем свијета искуства. Према Торенсу, овакав епистемолошки обрт, пресудно је утицао на настанак науке.⁵⁸⁶ Будући да су за античку мисао природне законитости представљале нужне принципе које је могуће сазнати путем чисте умне рефлексије, емпиријско истраживање је, сматра Торенс, било сасвим сувишно. Чак и уколико се, као код Аристотела, сматрало да до умног долазимо искључиво преко чулног, опет је искуство емпиријског свијета било секундарно. Фокус и даље није био на њему, већ на форми коју у њему сагледавамо. Емпиријски свијет је представљао својеврсну препреку коју не можемо избјећи, али коју је потребно превазићи да би се дошло до оног нужног. Уз то, када се једном тај циљ досегне, нема потребе да се враћамо на препреку: када се достигне знање нужних принципа, за напредак у знању није потребно да се враћамо на чулне опажаје. Из постојећег знања о умном, ново знање се дедукује логичком анализом. Прогрес у знању се остварује путем логичке анализе постојећег знања.⁵⁸⁷

Овдје Торенс повезује античку и савремену перспективу, критикујући концепт према коме логичка анализа може да се третира као хеуристичка метода из перспективе Ајнштајнове физике. Оно на шта Торенс овдје циља јесте критика концепта научног знања, али и слике свијета, који се више тиче модерне, него ли антике. Према његовом тумачењу, Ајнштајн је

⁵⁸⁵ M. Achtemeier, "Natural Science and Christian Faith", 277.

⁵⁸⁶ *TNS*, 35.

⁵⁸⁷ *DCO*, 30.

недвосмислено показао да знање може бити изведено *искључиво* из (емпиријског) истраживања објекта знања, које је примјерено његовој природи. Управо овакав концепт знања, који имплицира да оно мора бити *усклађено са природом свог објекта*, а не са било каквим априорним конструкцијама или логичким претпоставкама, изњедрило је хришћанско учење о контингенцији свијета.⁵⁸⁸ Нови концепт знања утемељио је и нови научни метод који је одређен принципом катафизичности, а тиме и нови концепт науке као хеуристичког истраживања: εὐρητικὴ ἐπιστήμη.⁵⁸⁹

Уводећи концепт контингенције у причу о односу Ајнштајнове и Њутнове физике, Торенс жели да одбаци више претпоставки нововјековне философије науке. Прво, тиме одбацује идеју да постоји фиксирани концепт научног знања, а самим тим и универзална научна епистемологија, који се може постулирати а priori. Овим циља директно на Кантову идеју да постоје априорне категорије разума, као и да законитости приписујемо природи, а да их не „ишчитавамо“ из ње.⁵⁹⁰ Друго, он жели да одбаци Њутнову механицистичку слику универзума према којој њиме управљају фиксни детерминистички закони. Ајнштајн је показао, сматра Торенс, да универзум не представља затворени, временом и простором омеђени, скуп индивидуалних објеката између којих постоје каузални односи. Универзум је континуум времена, простора, материје и енергије, њиме владају динамичке законитости које се прикладније описују теоријом поља него ли Њутновим законима. Његов универзум је коначан али неограничен, са отвореним динамичким структурама. Он је показао да механицистички детерминизам није инхерентан самој природи. Он настаје као посљедица примјене нарочитог виђења природе као дисконтинуиране стварности у којој вријеме и простор постоје као стабилни и независни оквири, а честице, тијела и догађаји се разумијевају као сампостојећи ентитети који су међусобно

⁵⁸⁸ TNS, 35.

⁵⁸⁹ TNS, 38.

⁵⁹⁰ Imanuel Kant, *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, у: Исти, *Dvije rasprave*, Zagreb: Matica Hrvatska, 1953, параграф 36.

повезани спољашњим везама. У оваквом универзуму однос између узрока и посљедице наликује односу између премиса и закључка, и на таквом односу се заснива могућност позитивистичког предвиђања. Ова слика је радикално друкчија од оне коју нам приказује Ајнштајн: универзум је континуум који је испуњен материјом и енергијом која је конституисана временом и простором, и у коме су честице, тијела и догађаји повезани унутрашњим везама тако да је *поље* њихове интеракције једнако важно колико и они сами. Ајнштајн је, како схвата Торенс, заправо примијенио теорију поља на универзум, а она као таква негира детерминизам који је одлика механицистичке слике универзума. Ајнштајновом сликом доминира „обједињујућа динамичка одношајност инхерентна структури универзума“.⁵⁹¹ Тиме је он, сматра Торенс, унио концепт контингенције у само срце физике, показујући да су и природне законитости саме по себи контингентне. Овдје Торенс више не циља само на чињеницу да су оне могле бити другачије. Он жели да истакне и да оне на извјестан начин и *даље могу бити другачије*. Оне нису фиксирани нити творе затворени детерминистички систем, већ су динамичне и *отворене*. Ова идеја је базирана на сљедећој импликацији концепта контингенције – слободи твари.

В. 3. Слобода аутономног поретка

Како смо видјели, Торенс истиче да је концептом контингенције измијењена дотадашња слика односа Бога и свијета. Свијет је одријешен од Бога и, по први пут у историји мисли, дарована му је аутономија коју Торенс назива *слободом*.⁵⁹² Свијет није утјеловљење нити еманација божанских принципа,

⁵⁹¹ DCO, 13. Како на другом мјесту каже: „Таква велика промјена је остварена физиком релативитета: класични каузални односи су замијењени динамичком инхерентном одношајношћу (relatedness) универзума, у коме су простор и вријеме укључени унутар интерних веза емпиријских стварности и процеса и неодвојиви од њих као простор-времена. Механички закони су одбачени заједно са ригидном структуром класично одређеног простора и времена, а намјесто њих формулисани су закони поља који описују динамичку инваријантност простор-времена као уређеног отвореног континуума контингентних стварности и догађаја“ (DCO, 100).

⁵⁹² GGT, 57-60.

већ има сопствени рационални поредак који је створен, али независан од Бога. Новонасталом хришћанском сликом свијета разрушена је *веза нужности* између Бога и свијета. Свијет не постоји нужно, нити њиме влада нужност. Он није нужна манифестација божанских принципа, већ резултат слободног дјеловања Божије воље. Притом, као резултат Божије слободе, свијет је и сам слободан од нужности. Њиме не господари судбина нити је резултат насумичног дјеловања стихија, већ провиденцијалног и слободног Божијег старања, којим је створен и бива одржаван у постојању.⁵⁹³ Овакво учење имало је важне посљедице по схватање човјекове слободе, али и слободе природних законитости. Човјек се не налази под влашћу судбине, већ је слободан да одлучује и руководи сопственим животом. Међутим, ни природне законитости нису у потпуности под влашћу судбине, или боље рећи нужности. Оне се сада, каже Торенс, разумијевају као флексибилне, контингентне структуре које су, као такве, отворене за Божије дјеловање.⁵⁹⁴ Ову слободу творевине Торенс тумачи као њену непредвидивост, отвореност за различите могућности. Ова отвореност је за Торенса

... комбинација непредвидивости и законитости у природи коју проналазимо, у њеној способности да спонтано генерише богатије форме поретка са отворенијим структурама у универзуму који се константно шири.⁵⁹⁵

Творевина је непредвидива, кадра да нас увијек изнова изненађује, тј. да се *манифестује* на различите начине.⁵⁹⁶ Свијет узмиче пред нашим знањем и избјегава коначну формализацију. Та карактеристика не тиче се толико његове „неодређености“, какву заговара квантна механика, већ

⁵⁹³ *DM*, 48; *DCO*, 4-5.

⁵⁹⁴ *DM*, 49.

⁵⁹⁵ *DCO*, 73.

⁵⁹⁶ *DCO*, 109; *GGT*, 59, 137; *TNS*, 46.

... задивљујуће способности универзума да нам се открије у све ширем и дубљем обиму будућих раскривања, која од нас захтијевају нове начине мишљења и нове законе флексибилније и суптилније природе.⁵⁹⁷

Такође, као облик слободе свијета, Торенс види и чињеницу да је он отворен за различите, али ипак подједнако ваљане (или макар комплементарне) интерпретације, па и математичке формулације.⁵⁹⁸ Чини се да Торенс у овом погледу алудира на Куново схватање научних парадигми које, иако фундаментално различите, у одређеним случајевима једнако успјешно објашњавају и предвиђају природне феномене.

Међутим, Торенс не сматра да природне законитости не манифестују никакву постојаност. Иако „флексибилне“ и „мултиваријабилне“, ове законитости ипак по себи показују постојаност и конзистентност која, међутим, није утемељена у њима самима, већ у њиховом трансцендентном темељу – Богу. На овај начин Торенс повезује теолошку идеју о поузданости Божијој са поузданошћу и конзистентношћу природних законитости које су његово дјело.⁵⁹⁹ Утисак је да Торенс истиче слободу творевине како би одбацио и теоријску могућност стварања потпуног, формализованог система знања природе. Овакав систем омогућио би да се логичка анализа третира као хеуристичка метода, што је била једна од главних препрека остваривању научног прогреса, према његовом схватању. Он одбацује ону врсту предвиђања у науци које је „проста дедукција из једног склопа детерминисаних догађаја, које већ знамо, другог сличног склопа догађаја

⁵⁹⁷ DCO, 54. Торенс је следовао Ајнштајна у показивању резерве према ономе што се назива „копенхашком интерпретацијом“ квантних догађаја и према „принципу неодређености“. За њега је индетерминизам квантних догађаја само наличје детерминизма, односно специјални случај одступања од важећег правила. Он је следовао Ајнштајнову критику квантне механике, сматрајући, међутим, да се Ајнштајн није залагао за очување детерминизма већ реализма. Пристати на статистички опис квантних феномена за њега је значило, према Торенсовој интерпретацији, пристати на идеју да не можемо да захватимо унутарњу структуру стварности ових феномена. Стога је Торенс често наводио како квантна механика тек треба да открије своју теорију поља. Ср. DCO, 13-16, 44-48.

⁵⁹⁸ DCO, 39-40, 82-83.

⁵⁹⁹ DCO, 38; GGT, 58.

којих нисмо свјесни“.⁶⁰⁰ Овдје се ради о предвиђању које је изграђено на чисто теоријским основама. Овакво предвиђање могуће је у оној врсти космологије која је одбачена заједно са Ајнштајном, а према којој се свијет сагледава као затворени детерминистички систем.⁶⁰¹ Савременој космологији, која је елиминисала дуализам између емпиријског и теоријског, прилагођена је, сматра Торенс, друга врста предвиђања у којој су ови елементи обједињени. Она нам указују на *мјеста* на којима можемо очекивати настанак новог знања, али ће његова реализација нужно подразумијевати емпиријско истраживање.⁶⁰² Нова космологија умјесто затвореним, рукује са отвореним концептима. Они не садрже истину сами у себи, већ на њу указују. Из тог разлога су и они сами контингентни, а то за Торенса значи динамични и отворени за стално преиспитивање.⁶⁰³

Дакле, учење о контингенцији свијета омогућило је настанак и каснији развој емпиријске науке (од Њутна до Ајнштајна) зато што је њиме:

1. афирмисана реалност и вриједност емпиријског свијета, која је подстакла његово истраживање,
2. установљена идеја да је свијет по себи рационалан и као такав сазнатљив,
3. утврђено да је рационални поредак свијета створен, као и сам свијет, те да не може бити сазнат а priori нити чистом логичком дедукцијом,
4. свијету приписана аутономија којом је он ослобођен нужности, а тиме фаворизовано (Ајнштајново) динамичко виђење свијета које одликују флексибилне законитости, науштрб (Њутнове) детерминистичко-механицистичке слике.

Као што смо видјели, последња од наведених импликација концепта контингенције тиче се више савремене Ајнштајнове науке неголи античке. У наставку ћемо се додатно посветити разматрању улоге концепта

⁶⁰⁰ GGT, 136.

⁶⁰¹ GGT, 136.

⁶⁰² GGT, 136-137.

⁶⁰³ Ср. TS, 15-16.

контингенције у савременој науци и посљедицама по њен однос са теологијом.

Г. Значај контингенције за савремени однос теологије и науке

Већ је споменуто да контингенцију Торенс сматра парадоксалним концептом. Она са једне стране указује на независност и аутономију универзума, а са друге на чињеницу да је ова независност зависна од Творца. Бог ствара свијет и чини га независним, те је у својој аутономији свијет заправо зависан од Бога, као дародавца независности. Као што смо видјели, идеја аутономије универзума и његовог интринсичног рационалног поретка, одиграла је, према Торенсовом схватању, пресудну улогу у формирању емпиријске науке. Такође, напоменуто је и да Торенс сматра да концепт контингенције није могла сама наука да изњедри, већ да је он преузет из теологије и, као такав, постао *претпоставка*, односно, крајње вјеровање захваљујући коме је научно истраживање могуће.

Торенс сматра да савремена наука сада треба да концепт контингенције изведе из стања претпоставке и да га инкорпорира у своје позитивно знање о универзуму. Контингенција и интелигибилност космоса се не могу третирати само као претпоставке научног знања. Оне морају бити инкорпориране у њега као *темељни концепти*. Не може се игнорисати оно гдје нас они воде – а они нас воде изван домена природне науке, они су мета-научне референце. На тај начин, контингенција и интелигибилност космоса указују на свог Творца.⁶⁰⁴ Ту до изражаја долази други аспект контингенције: зависност универзума. Ово инкорпорирање сада отвара простор у коме се преклапају, па и прожимају, теологија и наука. У наставку ћемо размотрити на који начин Торенс види пресијецање теологије и науке у идеји о контингентној зависности универзума од свог Творца.

Иако сматра да концепт контингенције није могла изњедрити сама наука, Торенс заступа идеју да је отвореност универзума за оно што га

⁶⁰⁴ DCO, 28.

надилази, а која кореспондира са идејом о његовој зависности од сопственог трансцендентног темеља, сада постала интегрални дио науке који очекује своју потпуну теоријску концептуализацију. Како то он (својим уобичајено комплексним језиком) изражава:

... универзум конституише суштински *отворен* систем са онтолошком и интелигибилном референцом изван сопствених граница, која расијеца колома каквог могућег заокруживања интерних процеса који (не мијешајући се са другима) показују према унутра у себе саме, чиме им даје њихову особену интелигибилност. Отуда, ствар је саме природе универзума да је конзинстентност његовог независног статуса и стања непотпуна и потребује употпуњење изван себе самог.⁶⁰⁵

Дакле, ради се о томе да је у извјесном смислу савремена физика (и математика) сама дошла до „прага“ идеје о контингенцији. У ком смислу? Не у смислу да је и сама физика дошла до идеје о могућности (ако већ не и нужности) настанка свијета ни из чега, већ до тога да је рационални поредак свијета *отворен и непотпун*.⁶⁰⁶ Тезу о непотпуности и отворености рационалног поретка Торенс заснива претежно⁶⁰⁷ на двјема идејама: (1) о непотпуности математичких система, коју је формулисао Курт Гедел и (2) о стратификованој структури универзума, како ју је уобличио Михаил Полањи.

Г. 1. Геделове теореме

Чешко-аустријски математичар Курт Гедел је почетком 1930-их година постулирао двије сада већ чувене теореме непотпуности.⁶⁰⁸ Он је установио

⁶⁰⁵ DCO, 36.

⁶⁰⁶ Дobar приказ идеје „отворености“ и њене везе са идејом контингенције код Торенса даје Travis M. Stevick, „Openess and Formal Logic in the Natural and Theological Science according to T. F. Torrance“, *PTCP* supp. 2 (2013) 37-66.

⁶⁰⁷ Постоје и други битни моменти који употпуњују Торенсову тезу о интеграцији концепта контингенције у фундаменте савремене науке. Један од њих је чињеница да свијет, са својим законитостима, има историјски почетак. Настанак и развој универзума је историјски догађај, стога ова историја мора бити урачуната у његов опис. Тиме је укинута разлика између „нужних истина разума“ и „акциденталних истина природе“. Ср. DCO, 56-57.

⁶⁰⁸ Kurt Gödel, „Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I,“ *MMP* 38 (1931) 173-198.

да за сваки аксиоматски систем који је кадар да објасни аритметику природних бројева важи да: (1) уколико је конзистентан не може бити потпун (тј. не може доказати све истине које се тичу релација природних бројева, односно увијек ће постојати ставови о природним бројевима који су истинити, али нису доказиви унутар тог система); (2) не може доказати конзистентност својих аксиома унутар система (тј. своју сопствену конзистентност). На тај начин, показује Торенс, Гедел је доказао да један формални систем може бити потпун једино као неконзистентан, а да може бити конзистентан једино као непотпун.⁶⁰⁹ Ни један формални систем, дакле, не може бити потпун и довршен сам по себи, већ захтијева употпуњења из „мета-система“.⁶¹⁰ Координацијом са мета-системима став једног система може бити доказан, или установљена конзистентност између аксиома датог система. Торенс се користи овим теоремама сматрајући да оне могу да послуже као доказ „непотпуности“ универзума као рационалног система у цјелини.⁶¹¹ На тај начин, Торенс преноси оно што је Гедел показао да важи за аксиоматске системе у математици на физику, тачније на сам систем стварности.⁶¹² Универзум, као цјелина, је непотпун и потребује довршење

⁶⁰⁹ *GGT*, 70.

⁶¹⁰ *DCO*, 157, фн. 55; *TNS*, 44.

⁶¹¹ Торенс је, по свему судећи, упознат са Геделовим теоремама преко Стенлија Јакија који је скренуо пажњу на њих у својој књизи *The Relevance of Physics*, Chicago: University of Chicago Press, 1966. Тада, како он сам наводи, ове теореме још увијек нису биле општепознате међу физичарима. Штавише, када су и постале познате, многи физичари су, према његовом мишљењу, избјегавали да размотре њихове импликације по теоријску физику. В. S. Јаки, “On a Discovery about Gödel's Incompleteness Theorem”, у: *Paths of Discovery*, Pontifical Academy of Sciences, Acta 18, Vatican City, 2006, 49-60 = IntRes: www.pas.va/content/dam/accademia/pdf/acta18/acta18-jaki.pdf [5.6.2015.]. За разлику од Торенса, који теореме преноси на стварност у цјелини, како би показао њихову непотпуност и трансцендентну референцу, Јаки се ограничава на њихове примјене у физици. У оквирима физике, по Јакијевом мишљењу, оне онемогућавају стварање потпуне „теорије свега“. Међутим, у овом није садржан „крај физике“, како је то објавио Хокинг, већ управо њен почетак. Немогућност стварања потпуне теорије свега управо омогућава константан развој физике. В. *Ibidem*, 50-51, 55.

⁶¹² Овај скок од математичког ка природном систему Торенсу је могућ зато што он разумије природу математичке стварности као изведену из физичке. За њега, математика је неодвојива од физике, тј. од природе: „Ваљано схваћена, свакако, математика настаје из саме природе, док њена елаборација у формални или симболички систем путем процеса апстракције и генерализације има за учинак њено одвајање од природе“ (*DCO*, 48).

изван себе самог. Торенс се често служи Геделовом теоремом⁶¹³ како би заправо илустровао и потврдио замисао која потиче од Михаила Полањија, а коју је приписао Ајнштајну – да универзум одликује стратификована структура.

Г. 2. Стратификована структура знања

Полазећи од Полањијеве визије стратификоване структуре знања, Торенс изводи хијерархијски поредак међу наукама, да би исту слику пренио на структуру самог универзума.⁶¹⁴ Прво, Торенс разликује три нивоа знања: (1) физички, (2) теоријски и (3) мета-теоријски. Физичко је оно знање у коме стичемо непосредно интуитивно познање стварности. На теоријском нивоу стичемо свијест о концептуалним састојцима који су присутни у самој стварности коју испитујемо. На највишем нивоу продиремо у интерне међу-везе које прожимају саму стварност, и стичемо дубље знање о њеном интринсичном поретку.⁶¹⁵ По аналогији са овом стратификацијом знања унутар једне дисциплине, могуће је успоставити, сматра Торенс, и својеврсну хијерархију наука, која сеже од физике, преко хемије до хуманистичких наука и теологије. Усвајајући Геделове теореме о непотпуности, Торенс констатује како свака наука твори, по себи, недовршен систем који је, у оном свом сегменту који Полањи назива „граничним условима“ (boundary conditions), отворен за интеграцију и контролу од стране оне науке која се налази на вишем хијерархијском ступњу. На тај начин, рецимо, биологија у себе интегрише хемију, тако што се ослања на хемијске законитости за испуњење сопствених мултиваријабилних организамских операција које се, међутим, не могу објаснити путем редуктивне анализе која се руководи принципима

⁶¹³ *DCO*, 60, *GGT*, 70; *TCFK*, 98, 136-145; *TNS*, 44-45.

⁶¹⁴ Зависност Торенса од Полањија по овом питању ваљано показује Вајтман – в. Weightmann, 235-262.

⁶¹⁵ *GGT*, 156-158. Бенџамин Мајерс сматра преношење ове стратификације у структуру теолошког знања једним од Торенсових важнијих теолошких постигнућа - в. Benjamin Myers, "The Stratification of Knowledge in the thought of T. F. Torrance", *SJT* 61:1 (2008) 1-15.

хемије.⁶¹⁶ Свака наука претпоставља важење законитости наука које се налазе на нижим хијерархијским нивоима, али сама не може бити сведена на њих. На исти начин, свака наука нужно манифестује отвореност за науку мета-нивоа која се налази на хијерархијски вишем ступњу. Исто важи и за теологију која претпоставља важење нижих природних наука, али истовремено не може бити сведена на њих.⁶¹⁷ Ова хијерархија омогућава достизање многожељене интеграције свеколиког људског знања. Хијерархију нивоа између наука, како рекосмо, шкотски теолог преноси даље на структуру саме стварности.

Г. 3. Стратификована структура универзума

Универзум се, тврди Торенс, састоји од различитих нивоа у којима виши контролишу и интегришу оне ниже. Он каже:

Универзум се пројављује као комплекс који има више нивоа и више варијација рационалног поретка, у коме су различити нивои хијерархијски координасани један са другим.⁶¹⁸

Сваки ниво, попут аксиоматских система о којима говори Гедел, манифестује недетерминисаност и отвореност за мета-ниво. Он је контролисан оним нивоом изнад њега у споменутиим „граничним условима“. Торенс закључује да је поредак на сваком од појединачних нивоа стварности заправо „недетерминисан“, „отворен“, или најпрецизније речено, „контингентан“.⁶¹⁹ Поредак једног нивоа је по себи недовршен, али је интегрисан и контролисан од стране поретка вишег нивоа. Стога се не може говорити о детерминисаности рационалног поретка универзума, јер она подразумијева довршеност и потпуност система. Виши нивои не могу бити редуковани на ниже, нити се објаснити позивањем на њих. Из тог разлога се, рецимо,

⁶¹⁶ *STR*, 189.

⁶¹⁷ *STR*, 190.

⁶¹⁸ *DCO*, 102.

⁶¹⁹ *DCO*, 127.

биолошки процеси не могу редуковати на хемијске или физичке, нити објаснити позивањем на њих. Међутим, и универзум, као тоталитет ове стратификоване структуре је такође недовршен и отворен,⁶²⁰ тако да се контингентност манифестује на сваком од нивоа, али и као одлика универзума у цјелини.

Торенс није сасвим јасан по питању одређења ових нивоа. На неким мјестима говори о хијерархији нивоа која почиње са нивоом физичких процеса, те се протеже преко нивоа оних хемијских, преко биолошких, па све до когнитивних.⁶²¹ У оваквом виђењу, човјек је „гранична тачка“ универзума у коме се овај отвара за свој трансцендентни темељ. Међутим, на другим мјестима, највиши ниво није ниво когнитивне стварности, већ брзине свјетлости. Тако, наводи како је доњи, најнижи ниво ограничен стањем у коме је температура једнака нули, тј. квантним стањем најниже енергије, а онај највиши је ограничен брзином свјетлости.⁶²² У сваком случају, Торенс закључује:

Схваћен на овај начин, 'највиши' ниво означава границу емпиријске реалност у којој је универзум, као интелигибилни систем, отворен у својим граничним условима за оно што је изнад њега; али, 'најнижи' ниво, којим се бавимо у квантној физици или физици честица и који има граничне услове у којима је отворен за контролу 'изнад' себе самог, означава границу емпиријске реалности с обзиром на њене иницијалне услове или крајњу датост (*givenness*), несводиву контингентну фактичност иза или испод које не можемо да продремо, јер се у њој налазимо на самој ивици бића у којој се ово среће са небићем или ничим.⁶²³

Какву год хијерархију нивоа да имамо у виду, дакле, у чињеници да је савремена физика одбацила слику свијета као детерминисаног, затвореног система, Торенс препознаје повратак науке изворном хришћанском концепту

⁶²⁰ *DCO*, 20. Торенс је свјестан да ова идеја наликује схоластичкој замисли о хијерархији бића. Иако признаје да је она у одређеном погледу проблематична, сматра да као таква није сасвим за одбацивање - в. *STR*, 191.

⁶²¹ *DCO*, 19-21.

⁶²² *DCO*, 102-103.

⁶²³ *Ibidem*.

контингенције.⁶²⁴ Она је сада препозната као фундаментална одлика универзума у свим његовим нивоима, па и на нивоу универзума у цјелини. Сваки ниво постојања одликује контингенција, тј. непотпуност и отвореност за допуњење и контролу од стране вишег нивоа. Такође, универзум, као цјелина, у својим највишим нивоима манифестује отвореност ка ономе што га трансцендира. Овај повратак контингенције Торенс сматра изузетно значајним, јер се тиме: (1) универзум чини отвореним за Божије дјеловање и (2) отвара простор за дијалог између теологије и науке.

Г. 4. Божије дјеловање унутар стратификованог универзума

Замисао да су различити нивои стварности отворени за контролу „одозго“ омогућава усклађивање идеје о оваплоћењу са научном сликом свијета. Својим оваплоћењем, Бог не раскида законе природе, нити „упада“ у свијет. Он их заправо афирмише и реструктурише (чистећи их од беспоретка и грјеха), баш као што и горњи нивои стварности уређују и обједињују оне доње. Како то Торенс изражава:

Оваплоћење као цјелина даје међупресјек вертикалне димензије која даје хоризонталним координатама универзума интегративни фактор, пружајући им конзистентан и коначан смисао, на начин на који који пуки деистички асимптотски однос између Бога и универзума то никада не би могао учинити.⁶²⁵

Као што смо видјели, позивајући се на Атинагору Атинског и Атанасија Александријског, Торенс истиче да је отачка теологија физичке законитости сматрале за „флексибилне“. Будући саме не-неужне, оне на свом постојању – како чињеници да су уопште настале, тако и на томе што су континуирано одржане у постојању – могу захвалити активном Божијем дјеловању. Иако флексибилне, оне су стабилне и конзистентне, јер је и сам Бог такав. Ову флексибилност, видјели смо, Торенс препознаје у увиду савремене науке да је реалност отворена за различите манифестације и интерпретације. Ову идеју

⁶²⁴ DCO, 104.

⁶²⁵ DCO, 24-25.

Торенс такође повезује и са идејом о стратификованој природи стварности. Сада видимо да природне законитости имају и свој ниво дјеловања. Оне важе на једном нивоу стварности, али не могу објаснити догађаје који потичу са виших нивоа стварности. Међутим, ови догађаји одозго на доле пресијецају све ниже нивое. Биолошки феномени потичу са биолошког нивоа, али пресијецају и ниво хемијског и физичког постојања. Када су у питању теолошки феномени, Торенс узима за примјер догађај васкрсења и показује како оно подразумјева и емпиријску стварност празног гроба, те да је у том погледу подложно научној провјери, као и било која друга емпиријска чињеница. Никакве природне законитости у том погледу нису нарушене. Међутим, овај догађај не може се свести и објаснити позивањем на физичке законитости, јер су и оне саме флексибилне и отворене за контролу од виших нивоа стварности. Стога се овај догађај може подвргавати емпиријском испитивању на једном нивоу, али његово објашњење потребује мисаону дисциплину која одговара нивоу реалности о којој је ријеч. Будући да је у питању Бог који васкрсава, овај догађај мора бити испитиван у окриљу дисциплине која је примјерена природи стварности која се изучава – а то је теологија.⁶²⁶ Слика универзума који се руководи законитостима које су флексибилне (тима што се манифестују на различите начине и могу се различито интерпретирати) и отворене (будући да као стратификована структура указују на ниво који их трансцендира) омогућава да се у њу смјести идеја о слободном Божијем дјеловању. Бог не нарушава законитости, нити упада у свијет, већ их одржава у постојању и својим оваплоћењем „одозго“ интегрише и реконструише.

Г. 5. Реформулисана природна теологија

Као што смо видјели, Торенс отвореност нижих нивоа стварности за оне више приписује универзуму као цјелини, ког ваља посматрати као

⁶²⁶ *STR*, 189-190.

... суштински отворен систем, јер управо као интелигибилна цјелина он захтијева довољан разлог изван себе самог.⁶²⁷

У овом сегменту, како примјећује Вајтман, Торенс одступа од Полањија.⁶²⁸ Заузимајући највиши ниво⁶²⁹ овог стратификованог универзума, човјек представља „граничну тачку“ у којој је универзум отворен за оно што га трансцендира.⁶³⁰ Универзум, као цјелина, својом отвореношћу „навише“, поставља питања на која сам не може дати одговор.⁶³¹ Универзум емитује „тихи вапај“ (silent cry) за објашњењем и утемељењем цјелине своје стратификоване интелигибилне структуре, на који сам не може да одговори.⁶³² Ту је мјесто у коме је могућ дијалог и пресијецање између теологије и науке. Док се сама наука бави универзумом у његовој независности од Бога, а теологија његовом зависношћу од Творца, у концепту контингенције, као независне зависности, налази се тачка у којој је могуће пресијецање и дијалог теологије и науке.

Овим дијалогом има се бавити, према Торенсовом схватању, *природна теологија*.⁶³³ Међутим, с обзиром на овакву слику односа Бога и свијета, који је одређен концептом контингенције, она неће моћи очувати своју стару форму какву је имала у средњовјековној схоластици или просвјетитељском деизму. Веза између свијета и Бога није нужна, те стога није ни могуће изводити доказе и логички закључивати од Бога ка свијету. Овакав концепт природне теологије, који је подразумијевао њену независност од откривења, постаје немогућ уколико прихватимо да сам свијет по себи не пружа никакво знање о Богу. Он на њега само *указује, али не* путем логичке већ путем

⁶²⁷ DCO, 20.

⁶²⁸ C. Weightman, *op. cit*, 244.

⁶²⁹ Као што смо видјели, ово је један од два типа класификација нивоа којима Торенс прибјегава.

⁶³⁰ DCO, 20.

⁶³¹ DCO, 59-60.

⁶³² RST, 58.

⁶³³ RST, 58-61.

семантичке референце.⁶³⁴ Он емитује питање које потребује одговор, али га сам не нуди. Стога, на питање трансцендентног темеља контингентног свијета, које наука сама по себи поставља, одговор може дати једино природна теологија. Међутим, сада више не као дисциплина која претендује на независно постојање, већ као интегрални дио откривене теологије.⁶³⁵ На тај начин, теологија може да интегрише цјеловито научно знање, повезујући га са његовим трансцендентним темељем за којим, својом отвореношћу, упућује захтјев.

Ово довршење теологија може остварити на два начина: (1) усаглашавањем сопствене доктрине о Божијем очувању стабилности и конзистентности природних законитости са потребом природне науке да разријеша сопствену неконзистентност и буде допуњена и интегрисана са мета-нивоа; (2) да указивањем на Бога као темељ створене интелигибилности, који је по себи неограничен, подсјети науку на способност природе да манифестује нове и неочекиване форме рационалног поретка.⁶³⁶ У првом смислу, чини се да Торенс сугерише да потрага науке за унутарњом конзистентношћу не може бити окончана без уплива теологије. Из тога би се дало закључити да он у теологији види могућност за достизање својеврсне „теорије свега“, која у области савремене физике подразумијева обједињење квантне механике и теорије релативитета. Ово је у складу са његовом примјеном Геделових теорема на универзум у цјелини. У случају да свијет као цјелина не може доказати своју конзистентност и потребује употпуњење са мета-нивоа, онда „теорију свега“, очекивано, ваља тражити у теологији. У другом смислу, теологија служи науци као подсјетник који ће је одвраћати од потребе за стварањем довршеног, формализованог система описа рационалног поретка. Указујући на неограниченост Божије рационалности у којој се темељи рационални поредак универзума и његову

⁶³⁴ *STI*, 88.

⁶³⁵ *RST*, 39-40.

⁶³⁶ *DCO*, 61. Торенс истиче да када говоримо о Богу као о темељу рационалности свијета, не смијемо сматрати ову рационалност за вјечну, па чак ни као одраз божанске рационалности. Однос између Бога и свијета мора очувати своју контингентну природу. *B. DM*, 183.

слободу, у којој се темељи слобода универзума, теологија треба да подсећа науку да је и поредак универзума способан за различите манифестације и интерпретације, те да избегава коначну формализацију.

Д. Резиме и критичка разматрања

Прије него што укажемо на поједине проблеме Торенсовог схватања хришћанског учења о контингенцији створеног свијета и његове улоге у нововјековној и савременој науци, укратко ћемо резимирати речено.

Концепт контингенције је утемељен у учењу о Божијем стварању ни из чега и има своје коријене у јудејској традицији, али је радикализовано у хришћанској теологији оваплоћења. За његову разраду најзаслужнији је Атанасије Велики. Увођењем овог учења, унијета је новост у дотадашњу античку мисао која је свијет схватала као вјечни одраз (или утјеловљење) умних (или божанских) принципа. Њиме је афирмисана реалност и вриједност емпиријског свијета чиме је дат подстицај за његово истраживање. Овај свијет је схваћен као по себи сазнатљив (интелигибилан), опскрбљен поретком који није одраз неке вјечне стварности, већ је и сам створен. Будући да, као створен, овај поредак није нужен већ контингентан, то ни знање о њему није могуће изградити као знање априорних нужних истина (ума), већ једино као апостериорно знање контингентних истина. Као поредак који је створен и одржаван у постојању од стране Бога, он манифестује флексибилност, тј. способност да се на различите начине манифестује и буде интерпретиран. Будући да је универзум установљен као хијерархијска структура у којој је сваки ниво непотпун и отворен за интеграцију и контролу одозго, ове одлике садржи и универзум као цјелина. Његова отвореност и непотпуност указују на то да је хришћански концепт контингенције, којим се именује његова (независна) зависност од Бога, сада пронашао простор и у срцу савремене науке. Тиме је унутар саме науке отворен простор за њен сусрет са теологијом која, за разлику од саме науке, може одговорити на питања којима она иступа из сопствених оквира.

Д. 1. Датирање доктрине

Видјели смо да Торенс сматра да упркос постојању коријена учења о стварању ни из чега у Старом Завјету, заслуга за развој овог учења и концепта контингенције припада ранохришћанској теологији. Међутим, Тапио Луома сматра да Торенс не може оправдати своје снажно истицање заслуга хришћанске теологије за развој ове доктрине и споменутог концепта. Он држи да је њихово исходиште у идеји стварања која је присутна већ у Старом Завјету. Стога је нејасно у чему се састоји нарочит допринос теологије оваплоћења по овом питању. Из тог разлога, сматра Луома, Торенсова тврдња о наводном нарочитом доприносу хришћанске теологије развоју овог концепта – а следствено томе и научне свијести која га претпоставља – тешко може бити оправдана. Оно за шта теологију раних Отаца можемо евентуално сматрати заслужном јесте „очување и даље усавршавање ове доктрине“.⁶³⁷ Отуда се цјелокупан Торенсов покушај да објасни допринос који је хришћанска мисао у овом погледу имала за настанак науке доводи у питање. Сасвим супротно од Луоме, Френсис Јанг сматра да Торенс гријеша када приписује идеју о стварању ни из чега јудејској (пред-хришћанској) традицији.⁶³⁸ Следујући истраживању Герхарда Меја, она сматра да Јевреји нису имали учење о стварању ни из чега у пуном смислу.⁶³⁹ Међутим, њихово истицање Божије свемоћи, које су хришћани наслиједили, омогућило је потоњима да у контексту полемика хришћана са гностицима у 2. вијеку развију ову доктрину.

Као што смо констатовали, Торенс сматра да „коријени“ ове доктрине постоје у јудејској традицији позивајући се на одабир ријечи писца Постања и теологију Филона Александријског. Раној хришћанској теологији он приписује заслуге за „радикализацију“ и „продубљивање“ ове доктрине. Он, дакле, не сматра да је доктрина у потпуности плод хришћанске теологије,

⁶³⁷ T. Luoma, *op. cit.*, 47-48.

⁶³⁸ F. Young, *op. cit.*, 141.

⁶³⁹ *Ibidem*, 142.

али не тврди ни да она није имала свој основ у старозавјетним текстовима и јудејској традицији. У прилог приговору који даје Френсис Јанг, може се навести да међу истраживачима постоји консензус да у свом развијеном облику доктрина о СЕН не постоји у Старом Завјету, 2Мак, јудејској традицији (па ни код Филона Александријског), Новом Завјету, па ни у Јермином Пастуру.⁶⁴⁰ Други, међутим, сматрају да се одређене назнаке овог учења могу препознати већ у Старом Завјету, другохрамовском јудаизму или Новом Завјету.⁶⁴¹ Насупрот Луомином приговору можемо констатовати да од објављивања Мејове утицајне студије, постоји сагласност о томе да у свом развијеном облику доктрина о стварању ни из чега датира из времена хришћанске теологије 2. вијека. Оно око чега постоји несагласност је да ли су основе ове доктрине положене у Старом Завјету и јеврејској традицији, или не. Његов приговор се чини оправданим на систематском плану: теологија стварања чини се важнијом од теологије оваплоћења за идеју контингенције. Међутим, он се не може утемељити на историјским подацима. Отуда је – макар из ове перспективе – Торенсова идеја о заслугама хришћанске теологије за настанак концепта контингенције оправдана.

Насупрот и Луоми и Јанговој показује се да Торенс заступа оно око чега се у већој мјери слажу истраживачи историјата ове доктрине. Штета је што Торенс није био у прилици да своје становиште поткријепи Мејовим истраживањем. То би га можда спријечило да почини другу (премда много ситнију) грешку, не увиђајући разлику између ступњева у историјском развоју ове доктрине од Тацијана до Атанасија Великог. Такође, Торенс, по

⁶⁴⁰ Меј, Јанг, Нихоф и Гавриљук сматрају да је доктрина формирана у хришћанској теологији 2. вијека. У Старом и Новом Завјету и наведеним ауторима, Божији чин стварања је по свему судећи интерпретиран у сагласју са (платонистичким) схватањем о претпостојању материје и/или вјечног постојања свијета. Ср. G. May, *op. cit.*; F. Young, *op. cit.*; Maren R. Niehoff, *op. cit.*; Paul Gavrilyuk, "Creation in early Christian polemical literature: Irenaeus against the Gnostics and Athanasius against the Arians", *MT* 29:2 (2013) 22-32.

⁶⁴¹ О' Нил сматра да су назнаке овог учења примјетне у Старом Завјету, код Филона, као и у појединим рукописима Откр 4, 11. J. C. O'Neill, *op. cit.*, *passim*, 462. Мекдонау сматра схватање да је Христос творац свијета (у свеукупности) ни из чега евидентна у Новом Завјету – Sean M. McDonough, *Christ as Creator: Origins of a New Testament Doctrine*, Oxford: Oxford University Press, 2009. Бокмуел сматра да ни Меј ни О' Нил нису сасвим у праву, те да су у јудаизму постојали „фактори који су нагињали ка доктрини о creatio ex nihilo“. Marcus Bockmuehl, "Creatio ex nihilo in Palestinian Judaism and Early Christianity", *SJT* 65:3 (2012) 253-270.

свему судећи, гријеши када Оригену приписује идеју о вјечном постојању свијета. Цамаликос увјерљиво показује да је за Оригена свијет створен ни из чега, као и да је идеја о вјечном постојању свијета прије стварања (а самим тим и прије времена) за њега апсурдна.⁶⁴² У Торенсову одбрану може се констатовати да ово (по свему судећи, погрешно) схватање преузима од Флоровског, као и да није једини ко је (тада, а и данас) заступао овакво тумачење Оригеновог учења.

Торенсово схватање према коме је контингенцијом афирмисана доброта свијета, створени карактер рационалног поретка, а, сљедствено, и емпиријско истраживање природе, представља креативно читање историје научног развоја. Међутим, оно је, као што примјећује Мекграт тешко историјски доказиво.⁶⁴³ Самим тим је и тешко оповргљиво са становишта историјског истраживања. Но, оно што се чини проблематичним на теоријском плану јесте идеја да концепт контингенције подразумијева инхерентну слободу универзума и одбацавање детерминизма, те да је, као такав, допринио настанку науке. Стога ћемо овом аспекту Торенсовог концепта контингенције посветити више пажње.

Д. 2. Контингенција и детерминизам

Торенс полази од претпоставке да је савремена наука захваљујући Ајнштајну раскрстила са каузалитетом и детерминизмом. Он, потом, настоји да повеже ова два концепта са схватањем природе знања. Уколико је свијет уређен, детерминисани систем којим управљају каузални односи, онда познавање његових законитости можемо да апстрахујемо у један затворени апстрактни систем. Из овог система можемо да дедукујемо ново знање уз помоћ логичке анализе, те нам никакво емпиријско истраживање није ни потребно. Уколико, међутим, уважимо да свијет није затворен детерминистички систем, већ отворен и контингентан, онда ћемо морати прибјећи

⁶⁴² P. Tsamalikos, *op. cit.*, 175, *passim*.

⁶⁴³ A. McGrath, *A Scientific Theology*, 23-24.

емпиријском истраживању како бисмо га сазнали. И обрнуто, уколико сматрамо да је емпиријско истраживање једини начин на који нешто заиста можемо сазнати о природи, онда морамо признати да је то због чињенице да је свијет по себи отворен контингентан систем. Чини се да Торенс успјешно показује зависност научног напретка од идеје да се само емпиријским истраживањем може утврдити који од (хипотетички) могућих рационалних поредака постоји у универзуму. Међутим, захтјев за константним емпиријским (пре)испитивањем он жели да заснује и у „слободи творевине“ као битном сегменту учења о контингенцији. Уколико је творевина слободна, онда она не може бити „заробљена“ у фиксне и стабилне математичке или логичке конструкције. Сљедствено томе, њих нећемо моћи подвргавати логичкој анализи и тако остваривати напредак у знању. Његова намјера је да покаже да у науци нема мјеста нужности, те да она не може остваривати прогрес путем логичке анализе. Идеја нужности је, стога, замијењена идејом контингенције. Поменута слобода универзума огледа се у три међусобно испреплетане идеје: „индетерминисаности“, „отворености“ и „флексибилности“ рационалног поретка. Међутим, овдје се сусрећемо са неколико проблема. Испоставља се да Торенс одвећ лако одбацује детерминизам. Одбацивање детерминизма Торенс развија на двије основе: теорији поља и отворености (стратификованог) универзума. Проблеми с којима се при том сусреће су сљедећи.

Прво, Полкингхорн примјећује да је Торенс ваљано примијетио да је модерна наука ослобођена детерминизма, али је узео погрешне научнике за узор који то потврђују. Оне који представљају, заправо, последње изданке класичне физике, он узима као родоначалнике модерне физике: Фарадеја, Клерк-Максвела и Ајнштајна. Они су, наводи Полкингхорн, последњи представници механицистичког детерминизма у физици.⁶⁴⁴ Наука се ослободила детерминизма, сматра он, тек захваљујући квантној теорији према којој је Ајнштајн, као и Торенс, гајио скепсу. Торенс држи да је Ајнштајн био скептичан према квантној теорији стога што је сматрао да се њоме

⁶⁴⁴ J. Polkinghorne, *Theology in the Context of Science*, 17.

негира објективно постојање реалности и могућности стицања стварног знања о њој. Међутим, Полкингхор наводи да је за Ајнштајна претпоставка објективног постојања реалности била постојање детерминистичког поретка.⁶⁴⁵ Дакле, Торенс је у праву када сматра да је Ајнштајн био поборник (онтолошког и епистемолошког) реализма. Међутим, није у праву када му приписује заступање индетерминизма, јер је постојање детерминисаног поретка за њега била претпоставка реализма. Винг-Хонг Ву успјешно показује да је Торенс начинио ову грешку јер је сматрао да је теорија поља – коју је, према његовом схватању, у теорији релативитета Ајнштајн примијенио на универзум као цјелину – за разлику од механичких теорија, индетерминистичка. Међутим, Ву показује да то није тачно. Теорија поља, као и општа теорија релативитета су детерминистичке теорије, премда између детерминизма у овим теоријама и оног у механичким постоје извјесне разлике.⁶⁴⁶

Друго, Полкингхорн сматра да је Торенс погрешно интерпретирао Ајнштајна и у погледу (каузалне) отворености универзума. Торенс често наводи Ајнштајново схватање да је универзум коначан, али неограничен. Међутим, овдје се, наводи Полкингхорн, ради о геометријској неограничености какву има, рецимо једна сфера.⁶⁴⁷ У овом погледу Торенс по свему судећи интерпретира Ајнштајнову неограниченост универзума унутар оквира Полањијевог стратификованог универзума. У том смислу, неограниченост универзума се разумијева као његова отвореност за интеграцију од стране вишег нивоа. За разлику од Ајнштајна Торенс ову ограниченост примјењује на појединачне нивое Полањијевог стратификованог универзума. С друге стране, за разлику од Полањија (тумачећи Ајнштајна) Торенс ову отвореност примјењује на универзум као цјелину. На тај начин употпуњује слику о универзуму којим управља индетерминисани поредак на његовим појединачним нивоима и у цјелини.

⁶⁴⁵ J. Polkinghorne, *Faith, Science and Understanding*, 175. В. и W. Wong, *op. cit.*, 330-334.

⁶⁴⁶ W. Wong, *op. cit.*, 302-303.

⁶⁴⁷ J. Polkinghorne, *Faith, Science and Understanding*, 175.

Чак и ако прихватимо овакву слику универзума, рекло би се да она опет не искључује детерминизам. Уколико сматрамо да су раније описани „нижи“ нивои стварности отворени за контролу од стране оних „виших“, то не значи и да су индетерминисани. Они су само индетерминисани у односу на себе саме, али су детерминисани од стране оног нивоа који их надилази. Полањијева идеја стратификованог универзума представља, заправо, један случај теорије о емергенцији.⁶⁴⁸ Према овој теорији, „емергентни ентитети (својства или супстанце) ‘настају’ из фундаменталнијих ентитета, али су у односу на њих ‘нови’ или ‘несводиви’“⁶⁴⁹ Развој ове идеје на пољу философије ума и слободне воље резултовао је теоријом о „узроковању одозго“ (top-down causation), која је, сматрам, сагласна са Торенсовим схватањем овог питања. Према овој теорији, човјеков ум, као емергентно својство мозга, представља узрок његовог слободног дјеловања, а не његов мозак.⁶⁵⁰ Управо ову несводивост виших нивоа на ниже и чињеницу да први врше контролу над другима и Торенс жели да истакне. Међутим, оно што ово становиште негира јесте редуccionизам, а не нужно и детерминизам, како Торенс мисли.

Можемо закључити да је начин на који Торенс покушава да покаже да је савремена наука одбацила нужност (а тиме и детерминизам) и пригрлила контингентност, по себи проблематичан. Једини прави основ за овакво становиште – квантну теорију – Торенс посматра са великом скепсом, сматрајући, као и Ајнштајн, да се њоме доводи у питање онтолошки (или,

⁶⁴⁸ Филип Клејтон сматра да је Полањи један од најважнијих поборника емергентизма половине протеклог вијека. В. Philip Clayon, *Mind and Emergence: From Quantum to Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 2004, 18-22.

⁶⁴⁹ Timothy O'Connor/Hong Yu Wong, "Emergent Properties", у: Edward N. Zalta (ур.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), IntRes: <http://plato.stanford.edu/entries/properties-emergent/> [14.4.2015.].

⁶⁵⁰ Научна истраживања неуролошких основа човјекове слободне воље су интензивирани последњих деценија и довела су до значајних открића која доводе у питање стандардно либертаријанско схватање човјекове слободе. Наведена теорија о „узроковању одозго“ представља управо покушај да се ова открића протумаче унутар (модификованог) либертаријанског становишта. В. Андреј Јефтић, „Неуробиологија и проблем слободне воље“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у 20. веку*, Књига 15, Београд: Православни богословски факултет, 2014, 99-120. Знаменита поборница споменуте теорије међу теолозима је Ненси Марфи. В. N. Murpy, W. S. Brown, *Did My Neurons Make Me Do It?: Philosophical and Neurobiological Perspectives on Moral Responsibility and Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

макар, епистемолошки) реализам. Да се закључити да евентуални простор за примјену концепта контингенције у савременој физици који постоји унутар квантне теорије, Торенс, нажалост, није препознао. Стога је и могућност за заснивање дијалога теологије и науке по овом питању утемељио на погрешним основама.

Поред тога, Торенсово настојање да једном (овако схваћеном) савременом концепту, какав је индетерминизам који контингенција имплицира, ретроспективно припише заслуге за настанак емпиријске науке, чини се, такође, проблематичним. Увјерење да се природа покорава неумољивим детерминистичким законитостима представља једну од темељних одлика научне свијести. Претпоставка да су закони фиксни и поуздани, да је унутар природе могуће установити непромјенљиве каузалне односе између узрока и посљедице, чинила је (а у великом, премда ограниченом облику, и данас чини) предуслов научног истраживања. Отуда се погрешним чини сматрати да је увјерење у недетерминисаност природних процеса које открива савремена физика (квантна механика, а не како Торенс сматра теорија релативитета) чинило важан аспект научне свијести у њеним ранијим периодима. Истина, Торенс на појединим мјестима, као што смо видјели, наводи да су природне законитости стабилне и поуздане, захваљујући томе што је Бог који их је створио и који их одржава у постојању поуздан. Међутим, ова поузданост за њега не укључује и нужност, тј. детерминизам. Иако поуздани, ови закони су за њега контингентни и флексибилни. Видјели смо шта се, углавном, подразумијева под контингентном природом закона. С друге стране, није лако схватити шта тачно Торенс подразумијева под њиховом флексибилношћу. Ако је у питању њихова индетерминисаност, онда ово схватање подлијеже претходно наведеном приговору. Ако је у питању способност творевине да нас изнова „изненађује“, како он сугерише, онда је то становиште отворено за другачији приговор. То што нешто може да нас изненади нам ништа не говори о природи дате ствари. Изненађење је психолошки ефекат који може да буде проузрокован стицањем новог сазнања. Само ново сазнање, опет, не

имплицира да објект на кога се оно односи носи нека нарочита својства, попут наведене „флексибилности“.

Оно у чему се Торенсова теолошка интуиција показује успешном јесте прихватање Полањијевог емергентизма. У различитим облицима, у савременој теологији, ово становиште даје добре резултате при разрјешавању питања која и наука и теологија сматрају релевантним. Но, и поред тога, начин на који се Торенс служи овим становиштем како би „отворио“ могућност за Божије дјеловање у свијету оставља простор за одређена питања. Уколико је људска свијест највиши ниво стратификованог универзума у коме је овај отворен ка Богу, да ли то значи да Божије дјеловање у свијету може једино да се одвија преко човјека? Да ли у овом контексту треба схватити смисао оваплоћења? Да ли се, насупрот Торенсовом увјерењу, овим негира могућност оваплоћења? Уколико људска свијест не може да буде сведена на ниво органа или молекула, да ли Бог може да буде „сведен“ на ниво човјека? Штета је што Торенс није детаљније размотрио ова питања. Сасвим је могуће да је овај начин рјешавања проблема Божијег дјеловања у свијету потенцијално успјешнији од других, од којих се неки заснивају на индетерминисаности квантних феномена.

У наставку ћемо се осврнути и на начин на који Торенс схвата простор који контингентна зависност, односно, упућеност универзума на Бога, отвара за реформулисани концепт природне теологије.

Д. 3. Контингентна интелигибилност и природна теологија

На различите начине и Луома и Молнар уочавају да је зависност универзума којом он упућује на постојање трансцендентног темеља претпостављена, а да није импликована његовом интелигибилношћу. Из тог разлога се и статус природне теологије као одговора на ово питање о поријеклу контингентне интелигибилности чини упитним.

Луома уочава да Торенс повезује створену рационалност свијета и нестворену рационалност Бога. Будући да је прва контингентна и има темељ у другој, отуда, ако њу претпоставимо, онда морамо да претпоставимо и ову

другу. Ако претпостављамо да у свијету постоји рационални поредак и да је *контингентан*, онда самим тим претпостављамо и да има *Творца*. Ако претпостављамо да има Творца, не подразумијева ли се тиме неки вид природног познања Бога? Но, с друге стране, можемо да се запитамо: уколико не претпостављамо да има Творца, да ли ћемо се уопште запитати о трансцендентном темељу свијета? Концепт зависности свијета од свог трансцендентног темеља чини се директном посљедицом предубјеђења да свијет има узрок свог постојања (у Богу).

Молнар се такође пита како нам то питање о интелигибилности поставља сама наука. Није ли то претпоставка оних који вјерују да је универзум створен, те стога и постављају питање објашњења његове интелигибилности?⁶⁵¹ Молнар констатује да Торенс мора да се одлучи између двије опције: или је ријеч о природној теологији или о откривеној. У случају да се бави овим „тихим вапајем“ творевине за објашњењем свог темеља, добијамо природну теологију. У случају да се сматра да једино ваљано објашњење интелигибилности нуди позивање на Бога, добијамо откривену теологију. Стога, Торенс не може да има и једно и друго.⁶⁵² Из тог разлога Молнар сматра да би оно што Торенс у овом случају назива природном теологијом било адекватније назвати „теологијом природе“. Торенсову идеју разумије као настојање да се „понуди теологија природе заснована на знању о Богу које је примљено у откривењу.“⁶⁵³ Он се позива на сличан увид Колијера који сматра да је могуће да је Торенс зажалио што је ово назвао природном теологијом.⁶⁵⁴ Према Молнаровом виђењу, овакав концепт природне теологије је, у овом случају, до те мјере растегнут да је близу пуцања. Стога би било природније да је Торенс ову врсту мишљења

⁶⁵¹ P. D. Molnar, “Natural Theology Revisited: A Comparison of T.F. Torrance and Karl Barth”, *ZdT* 21 (2005), 53–83, 78, фн. 87.

⁶⁵² *Ibidem*, 79.

⁶⁵³ P. D. Molnar, *T. F. Torrance: Theologian of the Trinity*, 329; P. D. Molnar, “Natural Theology Revisited”, 54, фн. 9.

⁶⁵⁴ E. M. Colyer, *How To Read T. F. Torrance*, 194. Исти приједлог нуди и Rodney D. Holder, “Thomas Torrance: “Retreat to Commitment” or a New Place for Natural Theology?”, *TSC* 7:3 (2009) 275-296.

назвао друкчије.⁶⁵⁵ И Луомин и Молнаров приговор су примјерени, али сматрам да су пропустили да уче неке нијансе које Торенс жели да истакне.⁶⁵⁶

Прво, Торенс отвара, како смо видјели, простор за природну теологију тиме што тврди да свијет посједује интелигибилност која не може бити објашњена из њега самог. С једне стране он се позива на Ајнштајна који је отвореност универзума за наше знање сматрао необјашњивим: „ ... свијет нашег искуства је сазнатљив. Чињеница да је сазнатљив представља чудо“.⁶⁵⁷ С друге стране, он сматра да Геделове теореме и Полањијева стратификована структура универзума показују да универзум као цјелина не може бити објашњен из самог себе. У том погледу, показује се да претпоставка необјашњиве интелигибилности свијета није изведена из Торенсовог увјерења да је свијет (скупа са својим рационалним поретком) створен. Ова претпоставка је, сматра Торенс, резултат до кога независно долази природна наука.

Свакако, можемо претпоставити да интелигибилност свијета уопште не потребује никакво објашњење. Ако је не можемо објаснити, то значи да она ни нема објашњење. Ово становиште је слично позитивистичком схватању да на питање смисла постојања (човјека, па ни универзума) не можемо дати одговор стога што оно само нема смисла. То што у оквирима природног објашњења није могуће дати одговор на бесмислено питање не значи да за њим ваља трагати међу натприродним објашњењима. С друге стране, „чудо интелигибилности“ се може објаснити и позивањем на еволуцију. То што је свијет интелигибилан значи само да је интелигибилан за нас који смо се захваљујући еволутивним процесима адаптирали на то да у њему постојимо. Ваљано сазнање свијета представља еволутивну предност која омогућује опстанак и ширење врсте. Свијет је интелигибилан стога што

⁶⁵⁵ P. D. Molnar, “Natural Theology Revisited”, 71.

⁶⁵⁶ Недостатке Молнаровог приговора ваљано уочава W. Travis McMaken, “The Impossibility of Natural Knowledge of God in T. F. Torrance’s Reformulated Theology”, *IJST* 12:3 (2010) 319-340.

⁶⁵⁷ Albert Einstein, “Physics and Reality”, 1936, 351, IntRes: http://www.kostic.niu.edu/physics_and_reality-albert_einstein.pdf [4.5.2015.].

су захваљујући еволуцији наши когнитивни инструменти прилагођени његовој структури.⁶⁵⁸ Међутим, будући да се Торенс позива, чини се с правом, на Геделове теореме и на Ајнштајново чуђење над питањем интелигибилности, ова објашњења ћемо оставити по страни.

Друго, то што интелигибилност свијета потребује објашњење не значи да се тиме нуди позитивно знање о Богу, како Молнар сугерише.⁶⁵⁹ Нити се ради о конструисању засебне *preambula fidei*, како сматра Холдер.⁶⁶⁰ Највише што наука може да досегне јесте потреба за објашњењем, не и знање о томе какво је ово објашњење. Слично томе, слагалица којој недостају неки дијелови нас увјерава у то да је непотпуна, али нам не нуди никакво одређено знање о томе какви су ти дијелови који јој недостају. Задатак природне теологије, како је Торенс схвата, није да понуди сопствену теологију природе, независно од науке. Њен задатак је да буде онај профил откривене теологије којим је ова окренута ка природној науци и њеној потреби за објашњењем интелигибилности. Ако се још једном послужимо примјером слагалице: задатак природне теологије није да независно од слике која на слагалици постоји конструише сопствену, већ да ову постојећу употпуни дијеловима који недостају.

И да закључимо: иако су приговори које су Молнар и други упутили на Торенсов модел природне теологије упутни, чини се да они нису у потпуности уважили све нијансе Торенсовог виђења ове проблематике. За Торенса, природном теологијом се не уноси у природну науку знање нити претпоставка коју она сама не посједује. Исто тако, у теологију се не уводи знање које она сама из откривења не посједује (као што је случај са традиционалном природном теологијом). Оно што Торенсова природна теологија представља јесте форма *одговора* на *постављено питање* које

⁶⁵⁸ Оваква натуралистичка објашњења комплементарности између нашег когнитивног апарата и свијета око нас предмет су истраживања тзв. „еволуционе епистемологије“ – в. Michael Bradie/William Harms, “Evolutionary Epistemology”, у: Edward N. Zalta (ур.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), IntRes: <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-evolutionary/> [10.10.2015.].

⁶⁵⁹ P. D. Molnar, “Natural Theology Revisited”, 82.

⁶⁶⁰ R. Holder, *op. cit.*, 286.

откривење природној науци нуди. Међутим, сугерисати да би ово било боље назвати теологијом природе, мислим да би за Торенса значило имплицитно признање да теологија врши идиосинкратичку интерпретацију природе – да нуди сопствено виђење природе које не извире из саме природе. Теологија природе би тада била покушај да се природа сазнаје не на основу принципа који су у складу с њеном природом, већ у складу са теолошким претпоставкама с којима јој приступамо. У том случају Торенс би изневјерио базични принцип научности знања који је сам постулирао.

4. 4. Катафизички принцип

Централни аксиом Торенсовог схватања научног, а самим тим и теолошког знања, јесте принцип објективности.⁶⁶¹ Као што смо видјели, ово је принцип који Торенс у његовом основном облику преузима од Барта и њиме се служи као демаркационим критеријумом којим разликује научно од ненаучног знања.⁶⁶² Природа објекта који се истражује диктира и обликује начин на који се сазнаје. Научно истраживање мора бити *κατὰ φύσιν* с обзиром на реалност коју испитује.⁶⁶³ Сажето изражен, принцип катафизичности гласи:

Истински знати и разумјети нешто укључује начин мишљења у строгој сагласности са оним што то јесте, тј. у складу са његовом природом (*κατὰ φύσιν*) каква нам се открива током истраживања, а тако и у складу са оним што то заиста јесте, односно, у складу са његовом стварношћу (*κατ' ἀλήθειαν*), и омогућити његовој природи (*φύσις*) или стварности (*ἀλήθεια*) да нам одреди како треба да мислимо и адекватно говоримо о томе.⁶⁶⁴

Иако смо раније констатовали да су истраживачи углавном сагласни да Торенс овај принцип развија на темељу Бартовог императива да своју научност теологија мора да брани са позиције досљедности сопственим начелима мишљења, шкотски теолог другачије реконструише поријекло овог принципа у својој мисли. Према сопственом признању, он га је „научио из својих патристичких истраживања“, да би, накнадно, пронашао његову

⁶⁶¹ B. E. Colyer, *How to read T. F. Torrance*, 322.

⁶⁶² Weightman, *Theology in a Polanyian Universe*, 132-135.

⁶⁶³ E. Colyer, "A Scientific Theological Method", 207.

⁶⁶⁴ *TNS*, 100. На другом мјесту слично каже: „... знање се задобија једино када смо у стању да продremo до унутарњих веза и разлога ствари захваљујући којима су то што јесу, тј. унутар њихових онтичких структура и нужности. Једино када допустимо нашим умовима да потпадну под силу тих структура и нужности како би означиле оно што по себи јесу, мислимо истински о њима, то јест, у складу са оним што оне заиста јесу у својим природама и морају бити у нашем поимању истих.“ (*RST*, 7-8). Д. Харди помало неопрезно закључује да Торенс сматра да је немогуће разликовати супстанцу онога што се сазнаје од начина на који се сазнаје (D. Hardy, *op. cit.*, 167). Ријеч је, међутим, о томе да је метод сазнања могуће *разликовати* од природе објекта, али не и *раздвајати*, као што ваљано примјећује Колијер (E. Colyer, *How to Read T. F. Torrance*, 322).

потврду у савременој научној методологији.⁶⁶⁵ Идентичан метод истраживања, руковођен принципом објективности (катафизичности), сматра Торенс, дијеле Климент Александријски, Атанасије Велики, Јован Филопон, с једне и Клерк Максвел, Алберт Ајнштајн и Михаил Полањи, с друге стране.⁶⁶⁶ У наставку ћемо размотрити на који начин Торенс разумијева значење и импликације овог принципа у патристичкој теологији, да бисмо потом видјели какве су његове импликације у контексту савремене теолошке, а какве у контексту природне науке.

А. Александријска теологија и развој принципа *κατὰ φύσιν*

Исходиште овог методолошког принципа Торенс види у наслеђу александријске науке. Зачетницима ове традиције Торенс сматра философе који су називани „физичарима“ (*φυσικοί*) или, од стране скептика, „догматичарима“ (*δογματικοί*). Они су, вели Торенс, инсистирали на „позитивним питањима обликованим тако да раскрију стварну природу стварности које су испитивали“.⁶⁶⁷ За разлику од скептика који су се бавили „академским“ и спекулативним питањима, догматике су занимала питања која могу да фокусирају и омогуће позитивно знање о природи. Овај модел научног истраживања настојао је да раскрсти са свим облицима предумишљаја и предконцептуалних оквира, како би омогућио настанак аутентичног *позитивног* и *новог* знања о природи.⁶⁶⁸

⁶⁶⁵ E. Colyer, “Thomas Torrance Responds”, 309. Истина, у истом тексту Торенс наводи да је био под утицајем и раних теолога Цркве, с једне, и Максвела, Ајнштајна и Полањија, с друге стране – *Ibidem*, 330.

⁶⁶⁶ *Ibidem*, 330. На истом мјесту Торенс истиче да се овом методу научио од ових теолога и мислилаца, а не само од Барта. То сугерише да је био свјестан чињенице да су, у овом погледу, други учавали његову зависност од Барта. Из ових различитих реконструкција поријекла једне од кључних идеја у својој теологији можемо закључити да је извјесно макар то да се не може недвосмислено тврдити да је овај принцип изградио надахнут патристичким истраживањима.

⁶⁶⁷ *TNS*, 100.

⁶⁶⁸ *ТСФК*, 267.

Овакво наслеђе прихваћено је у Александријској отачкој теологији унутар које Торенс нарочито издваја три аутора: Климента, Атанасија и Филопона.⁶⁶⁹ Због чињенице да су Климент и Атанасије имали заједничку визију научног метода, базираног на принципу објективности, који ће дати и конкретан плод у научној мисли Јована Филопона, Торенс закључује да Александријска отачка теологија, каква је развијена у периоду од 4. до 6. вијека, може да буде "најрелевантнија теологија за наш савремени научни свијет".⁶⁷⁰ У наставку ћемо размотрити како Торенс разумије принцип катафизичности код поменуте тројице аутора.

A.1. Климент Александријски

Климентовим дјелом Торенс се најекстензивније бави у чланку публикованом 1967. године, који ће касније прерадити и публиковати у својој књизи *Divine Meaning*.⁶⁷¹ У овом раду понуђено је излагање класичних појмова Климентове теологије (πίστις, πρόλυψις, ἐπιστήμη, ἀπόδειξις), с посебним фокусом на интерпретацију Климентове 8. главе *Стромата*.

Према Торенсовом разумијевању Климент је усвојио истовремено и библијски концепт вјере (πίστις), али и онакав какав Стоици и Аристотел примјењују на прве принципе. Таква вјера је „форма знања у коме се налазимо у непосредном додиру са самом истином у њеној природи“⁶⁷². То му је омогућило да у тумачењу Писма и теологије прибегне „рационалном процесу испитивања и одговарања и установљења доказа који су обликовани да уроде научним знањем“.⁶⁷³ Ослањајући се на вјеру (у прве принципе) примјеном метода истраживања долазимо до знања (ἐπιστήμη). Овај метод

⁶⁶⁹ *TRC*, 241; *STR*, 80.

⁶⁷⁰ *TNS*, 98.

⁶⁷¹ "The Implications of Oikonomia for Knowledge and Speech of God in Early Christian Theology", у: Felix Crisc (ур.), *Oikonomia: Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, Hamburg-Bergsredt: H. Reich, 1967, 223-238, прештампан са измјенама као "Hermeneutics of St Clement of Alexandria", у: *DM*, 130-178.

⁶⁷² *DM*, 131.

⁶⁷³ *DM*, 131.

трага за коначним утемељењем „материјалног садржаја нашег знања“ у првим принципима који су недоказиви и о којима знање стичемо непосредно (као и код чулних опажања) и који руководе нашом вјером.

Примјеном овог метода на Писмо рашчишћава се терен од погрешних мишљења и предразумијевања и доводи нас до самих реалности које сазнајемо непосредно, те на крају стижемо до самог Логоса.⁶⁷⁴ Коначан резултат јесте знање (γνῶσις) које Торенс идентификује са научним знањем (ἐπιστήμη), а оно се тиче непосредно стварности каква по себи јесте. Из етимологије термина ἐπιστήμη Климент показује, наводи Торенс, да знање подразумијева „стајање ума на објективним стварностима“, из чега закључује да је знање засновано на вјери. Наиме, уколико је знање засновано на доказу, а овај мора бити изведен из првих принципа који су предмет вјере, утолико је и само знање утемељено у вјери. Отуда, знање и вјера нису сасвим супротни, па ни различити, будући да знање подразумијева вјеру.⁶⁷⁵ Штавише, вјера је узвишенија од знања, као „компулзивно усвајање или прихватање истине која нам је наметнута од објективне стварности“.⁶⁷⁶ Међутим, досезање овог типа знања захтијева одустајање од свих предумишљаја, како би се омогућило непосредно захватање саме истине. Такође, ово схватање вјере се разликује од пуког увјерења, мишљења (δόξα). Једно је вјера која се темељи на извјесности знања, док је сасвим друго вјера која се темељи на слободном мњењу, како пише Климент.⁶⁷⁷ То не значи да ова вјера не подразумијева слободан избор - као у случају Василидовога схватања вјере, које Климент одбацује – али се не ради тек о ономе што одлучимо да вјерујемо, већ о томе у шта вјерујемо јер смо се непосредно увјерили у неспорну истинитост тога.⁶⁷⁸

⁶⁷⁴ *DM*, 132.

⁶⁷⁵ *DM*, 132-133. Како то Владан Перишић изражава: „Можда је још тачније рећи да је за Климента ἐπιστήμη (тј. знање засновано на ἀπόδειξις) *епистемолошки conditio sine qua non* за πίστις, а да је πίστις психолошки *conditio sine qua non* за ἐπιστήμη.“ (В. Перишић, „ΠΙΣΤΙΣ: философско-научни и библијско-патристички појам вере“, у: исти, *И вера и разум*, Београд: Службени гласник, 2009, 137-152, 145).

⁶⁷⁶ *DM*, 133.

⁶⁷⁷ *Стромата*, 2.48.1; в. и 8.5.2-3. В. и В. Перишић, *op. cit.*, 144-145.

⁶⁷⁸ *DM*, 133-134.

Она је πρόληψις διανοίας, тј. „захватање онога што је прво, независно од нас и само-очигледно“ и као таква се разликује од πρόληψις τῆς οἰήσεως, тј. лажног предубјеђења.⁶⁷⁹ Управо због елемента слободног избора који је садржан у самом акту вјере, морамо бити на опрезу да он не укључи и избор да се вјерује погрешно, тј. у оно што није по себи истинито, већ је предмет нашег (погрешног) убјеђења.⁶⁸⁰ Из овога Торенс закључује да за Климента сваки напредак у знању подразумијева одговарајуће *предзнање* (πρόγνωσις), односно адекватно „*предубјеђење*“ (πρόληψις), које, међутим, мора бити засновано на правој *вјери* (πίστις) о ономе што је предмет знања, одговарајућем *карактеру* (ἔξις) ума и *посвећености* (κατάστασις) разума.⁶⁸¹

Тврдећи да сам појам вјере и неке од кључних концепата преузима из античке философије, Торенс, ипак, истиче да Климент не преузима "материјал" философског знања, већ само његов метод, како би га примијенио на теологију. Отуда и одређене разлике између философског и теолошког знања, које потичу од тога што (1) предмет теолошког знања је динамичан, и сам произвођач знања, те се он без њега самог не може знати; (2) теологија се занима за саме стварности (πράγματα), док се философија занима за ријечи.⁶⁸²

Торенс надаље говори о томе да Климент усваја од Платона одређење дијалектике као *хеуристичке* науке, прилагођавајући је потребама теологије. Она се, у случају теологије, не тиче материјалних и емпиријских ствари, већ божанских, а такође захтијева и адекватну рефлексију у људским ријечима и дјелима (περὶ τε τοὺς λόγους καὶ πράξεις οἰκεία χρῆσις).⁶⁸³ Будући по себи динамична, ова врста објекта захтијева од нас динамичку рационалност и

⁶⁷⁹ *DM*, 134.

⁶⁸⁰ *DM*, 134. Торенс овдје упућује на *Стромата*, 53-18.5; 7.10.555 15.92: 16.93.98-100, 103.

⁶⁸¹ *DM*, 134.

⁶⁸² *DM*, 135.

⁶⁸³ *Стромата*, 1.28.177.178.1. *DM*, 136.

живот који је у складу са њом.⁶⁸⁴ Ова „истинска дијалектика“, по Климентовим ријечима јесте

... форма мишљења која разликује умне стварности (τά νοητά διακριτική) и указује јасно и разговијетно на суштину сваке ствари, или, то је моћ разликовања врста објеката сходно индивидуалним својствима, која представља сваку ствар виђену чисто каква заиста јесте. Отуда је ово једина дијалектика која води истинској мудрости (επί την ἀληθή σοφίαν), то јест, божанској сили која познаје ствари у складу са оним што јесу.⁶⁸⁵

Истинска дијалектика, представља нам Торенс, за Климента сачињава метод сазнања који се прилагођава стварности коју сазнајемо, што нам омогућава да је сазнајемо онакву каква по себи јесте.⁶⁸⁶ Примјењена на Писмо, ова метода нас од самих ријечи узводи ка *стварности на коју оне указују* (τὰ πράγματα). Предмет нашег сазнања нису саме ријечи већ истина, чији су оне израз. Сама истина, међутим, од нас захтијева одговарајући однос који, поред поменутог праведног живота, подразумијева и вјеру. Тако Климент упућује на пророчке ријечи „Ако не вјерујете, нећете се одржати“ (Ис. 7,9) које ће послужити као основ принципу *Credo ut intelligam* латинске средњовјековне теологије. Ова вјера је, тврди Торенс

... модус рационалног и научног знања у коме вољно препуштамо наше умове компулзивном само-доказу стварног, јер је једини доказ непознате стварности њено сопствено свједочење о себи и признање које оно у нама побуђује.⁶⁸⁷

Оваква вјера даје епистемички примат самој реалности која свједочи сама за себе и, према Торенсу, одређује начин на који има бити испитивана. Стога морамо водити рачуна о томе да наша питања и термини буду примјерени испитиваној реалности. Потребно је да оставимо сваки предумишљај, сваки априорни епистемолошки апарат, изузев раније споменутог пред-знања, које је вјера сама.⁶⁸⁸

⁶⁸⁴ *DM*, 137.

⁶⁸⁵ *Стромата*, 1.28.177.178.1. *DM*, 136.

⁶⁸⁶ *DM*, 137.

⁶⁸⁷ *DM*, 139.

⁶⁸⁸ *DM*, 141.

Дакле, за Торенса, Климентов концепт πρόληψις -а представља непосредно знање саме реалности, њено чисто само-свједочење, које је полазишна основа за остваривања икаквог реалног знања. Свако знање, да би то уопште било, мора бити засновано на самом објекту, а не на субјективним предумишљајима. Стога је знање које полази од самог објекта - а према Торенсовом тумачењу, ова полазишна тачка је идентификована са оним што Климент подразумева под πρόληψις -ом - једино истинито знање. Овај πρόληψις заснован је на правој вјери у објекат нашег знања. Захваљујући овом предзнању, утемељном у вјери, могуће је истраживати дату реалност и разлучити оно што је у складу са њеном природом од онога што представља наше знање. Тако стижемо до истинског знања, које представља „стајање ума“ на реалности каква јесте.

У случају теологије овај πρόληψις настаје, наводи Торенс, у окриљу црквене заједнице:

Он се уобличава у нашим умовима приликом медитације над Светим Писмом, заједничким слушањем Божијег гласа који нам се у њему обраћа, и допуштањем Ријечи Божијој да обитава у нама на начин да постане поунутарњена у нашем разумијевању.⁶⁸⁹

Торенс наводи да је Климент у 8. глави Стромата образложио метод који је иначе користио у претходним главама овог дјела. Овај метод, тврди Торенс, преузет је као метод истраживања из филозофског наслеђа антике и примијењен на Писмо. Међутим, он ипак држи да у Климентовом случају метод није уродио жељеним плодом. Узрок томе је онтолошки χωρισμός између κόσμος αἰσθητός и κόσμος νόητος који је Климент као претпоставку преузео из културног миљеа коме је припадао. Захваљујући том дуализму, истина за којом је Климент трагао била је измјештена из сфере чулног, искуственог свијета Божије икономије, и смјештена у умни свијет. Отуд је и процес истраживања нужно подразумевао апстраховање времена и простора, тј. историје (спасања), како би се досегло оно вјечно. Икономија није схваћена као сама истина, већ као слика вјечног архетипа. Примијењен на тумачење Писма, овај метод је захтијевао алегоријско или типолошко

⁶⁸⁹ RST, 84-85.

тумачење које ће апстраховати дословни смисао текста, стремећи ка његовом симболичком смислу.⁶⁹⁰

Од Климента надаље, александријска теолошка традиција се грана, према Торенсовом виђењу, у два смјера: један води ка Оригену који ће фаворизовати симболичко и алегоријско тумачење Писма, а у тенденцији да се свијет простора и времена онтолошки денунцира врхунити у Арију; док други води ка Атанасију, чувару „епископског предања“ у Александрији, који ће у пуној мјери уважити онтолошки и епистемолошки значај икономије.

А. 2. Атанасије Велики

Климентов достојан насљедник, Атанасије Велики, такође је усвојио и продубио принцип катафизичности у теологији. Поред његове примјене у свеукупном теолошком раду, овај принцип Торенс уочава и у његовој карактеристичној употреби појма φύσις.

Како нас увјерава Торенс, александријски Отац је овај термин користио на различите начине. Међутим, из тога не треба да закључимо да за њега овај термин нема никакво нарочито значење, или да је по себи контрадикторан. Ова чињеница, примјећује Шкот, демонстрира да је његова употреба датог термина била прикладна захтјевима реалности на коју се односи.⁶⁹¹ Различита употреба потиче од различитости реалности на коју је примјењиван.

Прво, за Атанасија, овај термин је, наводи он, синоним за ἀλήθεια или οὐσία, те се њиме напросто означава одређена ствар(ност). Када је говорио о једној, неподијеленој реалности, једној ипостаси (ὑπόστασις) или суштини (οὐσία) Божијој, како би је разликовао од јединства воље (βουλήσει), Атанасије је имао овакво значење појма φύσις на уму.⁶⁹²

⁶⁹⁰ В. “The Implications of Oikonomia for Knowledge and Speech of God in Early Christian Theology”, 235-238. О Климентовој употреби алегоријског метода у тумачењу Светог Писма в. Родољуб Кубат, *Траговима Писма II: Стари Савез – рецепција и контексти*, Београд: Библијски институт, Православни богословски факултет, 2015, 165-173.

⁶⁹¹ *TRC*, 247.

⁶⁹² *TRC*, 248.

Друго, Атанасије се користи овим термином како би указао на разлику у означеној реалности. У том смислу, овај термин означава једно када је примијењен на божанску, а нешто сасвим друго када се примјењује на људску стварност.⁶⁹³ У том погледу, ствар са овим термином стоји идентично као и са појмом οὐσία.⁶⁹⁴ Притом, ова неједнакост не тиче се само односа између Бога и човјека, већ и односа између човјечије и божанске природе у Христу.⁶⁹⁵ Израз φύσις, дакле, према Торенсовој интерпретацији Атанасија, за потоњег означава:

... стварност с којом се суочавамо у њеном сопственом независном бићу, и која се сазнаје у складу са њеном инхерентном силом или природном силом којом бива оно што заправо и заиста јесте.⁶⁹⁶

Овакво схватање појма присутно је и у теологији Кирила Александријског и његовом познатом изразу μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη.⁶⁹⁷ Схватању φύσις као синонима за стварност, истину, односно „оно што нека ствар заиста јесте“, Торенс снажно супротставља генеричко разумијевања овог појма, као синонима за „општу природу“, тј. Аристотелову другу суштину (δεύτερη οὐσία). Ову конотацију појма Торенс приписује антиохијској богословској традицији. Као што смо видјели да се противи примјени појма οὐσία у његовој генеричкој конотацији у тријадолошком контексту, Торенс се противи таквој конотацији и примјени појма φύσις у христолошком контексту. Примјена појма φύσις у овој конотацији на Христа довела је, према његовом мишљењу, до многих проблема. Када се у овој конотацији појам имплементира на Христа, онда долази до нејасноће која је, према његовом мишљењу, узрок трагичне подјеле између православних и тзв. монофизитских цркава. Наиме, спор који Торенс оцјењује као терминолошки

⁶⁹³ TNS, 110.

⁶⁹⁴ Упућује на *Против незнабожаца*, 35, 40; *О оваплоћењу Логоса*, 2, *Три слова против Аријанаца*, I: 14, 20, 24, 26, 28, 36, 51, 57, 61, II: 24, 29, III: 9, 14, 16, 20, 22, 60.

⁶⁹⁵ Упућује на *О оваплоћењу Логоса*, 34, *Три слова против аријанаца*, I: 55, II: 70, III: 16, 20, 34, 62; *О Никејском сабору*, 11, 20, *Беседа на Мт 11, 27: О томе да је Отац мени све предао*, 6.

⁶⁹⁶ TRc, 248; TNS, 110-111.

⁶⁹⁷ TNS, 110.

неспоразум, настао је као резултат тога што су једни (православни) под појмом φύσις подразумевали општу природу, а други (монофизити) нераздјелјиву стварност Христовог бића.⁶⁹⁸

С друге стране, управо је конотација израза φύσις, као синонима за стварност каква јесте, имплицирана у синтагми κατὰ φύσιν коју Атанасије често користи. Овом синтагмом, наводи Торенс, Атанасије се служи како би именовано принцип према коме „мислити у складу са природом ствари значи мислити истинито (ἀληθῶς) о њима“.⁶⁹⁹ Синтагма κατὰ φύσιν, дакле, у теолошком контексту означава следеће:

Знати Бога *kata physin*, у складу са његовом сопственом природом, значи знати га под утицајем његове дистинктне божанске *energeia-e*, тј. знати га кроз живи емпиријски однос који је одређен *theosis-ом*.⁷⁰⁰

Мишљење које је усклађено са природом мишљеног објекта, позивајући се на ову Атанасијеву синтагму, Торенс назива „*катафизичким*“, и чини га фундаменталним принципом научног мишљења.⁷⁰¹ Овај начин мишљења истиче примат објекта над субјектом, који је нарочито изражен у теологији, те доводи до онога што Торенс назива „епистемолошком инверзијом“. Она се састоји у томе што, умјесто субјекта, сада објект научног мишљења – у случају теологије сам Бог – одређује питања која су му прикладна, метод истраживања, модус рационалности, форму мишљења и говора.⁷⁰² Питања која су прикладна за један, не могу бити примијењена на неки други облик истраживања. Исто важи и за форме мишљења, па и на дискурзивно уобличиће овог знања. Како истиче Торенс, Атанасије је из овог разлога инсистирао на чињеници да изрази који се примјењују на Бога морају бити

⁶⁹⁸ TRC, 249.

⁶⁹⁹ TRC, 248.

⁷⁰⁰ TRC, 248. Као потврду оваквог схватања синтагме код Атанасија Торенс наводи: *Три слова против Аријанаца*, I: 27, 37, II: 2, 31, 50, 58, 65, 70, 72; III: 9, 19, 25, 34, 60, IV: 1; *Писмо о саборима у Аримину и Селевкији*, 52; *О Дионисијевом мишљењу*, 23, 26; *Живот св. Атонија*, 14; *Писмо афричким епископима*, 8, *Против Аполинарија*, I: 5, 9, 16, II: 9.

⁷⁰¹ STR, 80.

⁷⁰² TRC, 241.

„растегнути“, како би били у стању да изразе више од онога што по својој природи изражавају:

Теолошки термини, дакле, који се по својој функцији и употреби користе да укажу на Бога у његовом односу са свијетом, у датом случају морају имати еластичан квалитет, граничећи се са самим Богом с једне, и са свијетом или човјеком, с друге стране.⁷⁰³

Отуда је код Атанасија присутна динамичка употреба језика, у којој, као што смо видјели да је случај и са појмом φύσις, конотација појмова и израза варира с обзиром на конкретну намјеру и стварност о којој је ријеч.⁷⁰⁴ Принцип објективности не диктира, дакле, само метод *истраживања*, већ и метод *изражавања*. Објект диктира питања која му постављамо, метод истраживања, форме мишљења, али и концепте и вокабулар којим их изражавамо.⁷⁰⁵ Стога свакодневни изрази када се примјене на Бога, како је инсистирао Атанасије, морају бити растегнути како би могли да означе више него што по својој природи означавају. Они морају бити еластични како би у себе смјестили двоструку референтност: на божанску реалност која денотира и људску, из које њихово значење потиче.⁷⁰⁶ Такође, они морају да задрже динамички карактер, да функционишу не као фиксирани искази, већ као „флуидни искази“. Они су „прогресивно усавршавани концептуални инструменти“ који се не могу подвргнути старом Торенсовом непријатељу: „логичко-дедуктивној анализи“.⁷⁰⁷

Атанасијеву приврженост принципу катафизичности могуће је препознати и у другим сегментима његове теологије. Управо због овог принципа, Атанасије је инсистирао на нераскидивој вези између θεολογία и θεοσέβεια: познање Бога је нераскидиво везано за успостављање односа

⁷⁰³ TRC, 241. Упућујући на *Три слова против аријанаца*, 1:23, 4:27; *Писмо о саборима у Аримину и Селевкији*, 42; *О Никејском сабору*, 12; *Писмо Маркелину о тумачењу псалама* 11-13; *Писма Серапиону*, 1:8-9, 16-20.

⁷⁰⁴ TRC, 242. Упућујући на *О Дионисијевом мишљењу*, 9; *О Никејском сабору*, 11.

⁷⁰⁵ TRC, 241.

⁷⁰⁶ TRC, 241; DM, 204-205. Упућујући на *Соп. Ар.* 1:23, 54; 2:1-8; 3:18; 4:27; *Писмо о саборима у Аримину и Селевкији*, 42; *О Никејском сабору*, 10-11, 12; *Писмо Маркелину о тумачењу псалама* 11-13; *Писма Серапиону*, 1:8-9, 16-20; *О Никејском сабору*, 10-11; *О Дионисијевом мишљењу*, 9.

⁷⁰⁷ TRC, 264.

адекватног његовој природи, тј. божанској реалности.⁷⁰⁸ Ово је однос који подразумејева побожност, вјеру, покорност и преданост. Као исход ваљано успостављеног односа имамо различито схватање природе људског и божанског бића. Из тог разлога, Торенс види да Атанасије често инсистира на фундаменталној несличности између божанске и људске стварности, односно природе.⁷⁰⁹ Рецимо, оно што говоримо о рађању људи не може бити примијењено на вјечно рађање Божијег Сина. Међутим, фундаментална различитост људске и божанске стварности није Атанасија одвела старом онтолошком дуализму између Бога и свијета. Свијет је трајно везан за Бога јер је у свом контингентном постојању зависан од дјеловања Божије благодати.⁷¹⁰ Несличност између Бога и човјека, према Торенсовом тумачењу, га је заправо одвела *епистемолошком унитаризму* према коме су објект, и њему прикладни метод истраживања, неодвојиви.⁷¹¹ Разлика између јединства логоса и бића у човјеку и њиховог јединства у Богу, показује нам да свака реалност захтијева другачији приступ, те да није могуће успоставити универзални метод сазнања, као што је то у Аристотеловој науци била геометрија.⁷¹² Успостављањем универзалне методологије истраживања, раздваја се објект од метода истраживања, односно успоставља дуализам између форме (сазнања) и бића. Атанасије је чинио управо супротно, настојећи да развије унитарни катафизички метод истраживања који ће одговарати карактеристичној природи божанског откривења у Христу. Циљ овог метода је да

⁷⁰⁸ TRC, 248. Како још наводи: „испитивање и разумијевање нису одвојени од одговарајућег начина живота (ἀγωγή τῆς σιδήσεως), тако да једино уколико ступимо у тај начин живота можемо задобити моћ ума (φρόνημα) у достојној сагласности са Божијим самооткривењем у Христу и развити одговарајуће начине мишљења и говора које оно захтијева“ (TRC, 263).

⁷⁰⁹ TRC, 221. *Три слова против аријанаца*, 1:20, 2: 21; *Писма Серапиону*, 1: 9, 24, 2:5, *Против незнабожаца*, 9; *О Никејском сабору*, 11.

⁷¹⁰ TRC, 221-222.

⁷¹¹ TRC, 244. Гил истиче да је разликовање без раздвајања између објекта и метода истраживања, односно онтологије и епистемологије, кључно за разумијевање целокупне Торенсове теологије. Т. Gill, *op. cit.*, 167.

⁷¹² TRC, 249-250.

... допусти пољу установљеном између Бога и човјека да се раскрије нашим умовима и истраживањима у његовим унутрашњим динамичким структурама.⁷¹³

Као што смо раније видјели, Торенс, захваљујући концепту једносушности, нераскидиво везује иманентну и икономијску Тројицу. Сада, служећи се принципом катафизичности, теологија настоји да кроз промишљање „образаца“ и структуре који нам се раскривају у икономијском откривењу Тројице допре до разумијевања иманентне, онтолошке Тројице. Стога је Атанасијева теологија истворемено и христоцентрична и теоцентрична, односно тријадоцентрична.⁷¹⁴ Она полази од Христа који представља „врата“ захваљујући којима нам је омогућен приступ Божијој реалност у њеним унутарњим односима, која је крајњи циљ нашег сазнања.⁷¹⁵

Ваљан примјер Атанасијеве примјене оваквог метода Торенс проналази у његовим списима *Contra Gentes* и *De Incarnatione*. Овдје Атанасије оставља по страни сваки до тада познати епистемолошки и космолошки систем, спесе ранијих теолога, па чак и ријечи Светог Писма. Он настоји да аргументима, доказима и разлозима које изводи из „материјалног садржаја вјере“ продре до интринсичног поретка и интелигибилности споменутог „поља“ које Бог успоставља са нама у Христу.⁷¹⁶ Познатим методама (каква је „логичко-дедуктивна“) он се служи искључиво прелиминарно (у *Contra Gentes*), како би разоткрио неконзистентности и нејасноће у погрешним учењима о Богу.⁷¹⁷ Међутим, у сљедећем кораку (у *De Incarnatione*) је напустио тај метод као неадекватан за позитивну артикулацију дистинктне

⁷¹³ *TRc*, 250.

⁷¹⁴ *TRc*, 250-251.

⁷¹⁵ *TRc*, 222, 255.

⁷¹⁶ *TRc*, 256; ср. *RST*, 86-88.

⁷¹⁷ *TRc*, 256, 260; *RST*, 95-96, фн. 28; *TCFK*, 277. Атанасијеву употребу логике у ту сврху у овом дјелу уочава и Е. Мејеринг: Е. Meijering, "Athanasius on God as Creator and Recreator", *CHRC* 90:2 (2010) 175-197, 190.

природе Божије истине.⁷¹⁸ Трагајући за адекватним приступом Богу, Атанасије често инсистира на ономе што је „прикладно“, „примјерено“, „ваљано“, „одговарајуће“, „у складу“, ономе што је „захтијevano“ или чак „нужно“ када је у питању Бог у његовом одношењу са човјekom.⁷¹⁹

A.2.1. Екскурс: природна теологија

Поред позитивног аспекта, примјена катафизичког метода истраживања има и своју негативну страну. Као што смо видјели, она негира могућност успостављања икаквог модуса сазнања који није примјерен природи објекта, а, самим тим, и ма каквог априорног методолошког апарата.⁷²⁰ Отуда, досљедна примјена овог метода негира могућност заснивања такозваног „природног“ богопознања, односно природне

⁷¹⁸ *TRc*, 260; *TCFK*, 277. Торенс истиче да Атанасије „није волио“ да се бави логичким дистинкцијама и аналитичким методама. Да би илустровао ову тврдњу Торенс упућује на Каненгизера који тврди да је Атанасије једини од александријских теолога који тумачећи Пост. 1, 26 није правио разлику између „иконе“ и „подобја“ (С. Kannengiesser, „Athanasius of Alexandria and the Foundations of Traditional Christology“, *TS*, 34:1 (1973) 103-113, 109). Премда није сасвим јасно шта тачно Торенс у наведеном исказу тврди, ваља примијетити да чак и ако га схватимо у најширем значењу, чињеница да Атанасије не прави поменуту разлику, тешко да пружа основу за Торенсову тврдњу. У прилог томе да „логичке дистинкције“ и „аналитичка метода“ ипак Атанасију нису страни (и то не само у *Против незнабожаца*) може се навести рецимо чињеница да Атанасије користи свих 28 врсти аргумената које Аристотел наводи у *Реторици* – в. С. Stead, „Rhetorical Method in Athanasius“, *VC*, 30:2 (1976) 121-137, нарочито 126-128. Сид указује и на одређене пропусте у Атанасијевој аргументацији – *Ibidem*, 128-131.

⁷¹⁹ *TRc*, 260. Позивајући се на *О оваплоћењу Логоса*, 1, 2, 6, 7, 8, 10, 13, 21, 24, 25, 30, 32, 33, 37, 42, 44.

⁷²⁰ *STR*, 80.

теологије.⁷²¹ Потврду за становиште којим негира могућност постојања природне теологије – у коме се огледа евидентан утицај његовог ментора⁷²² – Торенс налази код Светог Атанасија. Један од најчесталијих цитата из отачке литературе у Торенсовим дјелима јесте онај у коме александријски Отац каже:

⁷²¹ Торенс разликује два типа традиционалне природне теологије: (1) средњовјековну и (2) нововјековну. Између ова два типа природне теологије постоји становита разлика. Средњовјековна је почивала на два темеља: (1) хеленском схватању да онтолошки примат има оно што је вјечно, нужно и опште (наспрам контингентног и појединачног) и (2) аристотеловском схватању финалних узрока. Због тога су теолози трагали за вјечним обрасцима у књизи природе. То је водило сакрализацији природе. Снага ове природне теологије била је двострука: (1) њоме је објективна рационалност свијета утемељена у Божијој рационалности; (2) њоме је ум оријентисан ка вјечном ка којем су водиле семантичке и сакраменталне референце пролазног. Из тог разлога, њене слабости биле су замаскиране. Међутим, када је овом додато Августиново схватање „благодати“, онда је чак и код Томе постало очигледно да ум који оваква теологија подразумева је већ облагодатењен, крштени ум. Са друге стране, нововјековна природна теологија је почивала на новој научној свијести (Галилеја, Коперника и Њутна), која је акцентовала контингенте догађаја и феномене, примјењивала математичке једначине, а изостављала финалне узроке. У основи ове свијести лежало је учење Реформације о контингентној природи творевине. Оваква природна теологија имала је такође двоструку снагу: прихватању (1) јединствене (до Канта) објективне рационалности свијета и (2) идеје да је њен темељ у Богу. Међутим, и она је имала своје слабости. Развој идеје о контингенцији творевине довео је до тога да се она посматра као самодовољна и из ње (како у науци, тако и у култури) искључи Бог (*acsi Deus non daretur*). Деистички јаз између Творца и творевине је постао још већи, а тиме и потреба за подизањем „логичког моста“ што је постао задатак овакве природне теологије. Њен концепт критикован је из више угла: (1) Хјумове скепсе према корелацији између идеја и факата, и према природи каузалности; (2) Кантове критике могућности природне теологије у границама чистог ума, скупа са одбацивањем објективне интелигибилности стварности; (3) позитивистичке радикализације Кантове и Хјумове критике у оквирима Бечког круга праћене одбацивањем метафизичких тврдњи о односу између бића и мишљења. Даљи покушаји заснивања природне теологије настојали су да се заснују на моралним или егзистенцијалним аргументима – међутим, ни они нису адресовали срж проблема – дуализам који стоји у коријену овакве свијести. В. *GGT*, 76-87.

⁷²² Једна од најпознатијих теолошких полемика 20. вијека одвијала се између Емила Брунера и Карла Барта по питању могућности постојања природне теологије - в. Peter Fraenkel (ур. и прев.), *Natural Theology: Comprising "Nature and Grace" by Professor Dr. Emil Brunner and the Reply "No!" by Dr. Karl Barth*, Eugene: Wipf and Stock, 2002. Добар преглед ове полемике у њеном историјском контексту даје В. Перишић, „Природна теологија Емила Брунера“ у: Б. Шијаковић (ур.), *Српска теологија у 20. веку*, Књига 11, Београд: Православни богословски факултет, 2012, 112-118; исти, „Карл Барт о природној теологији и поретцима творевине“, у Б. Шијаковић (ур.), *Српска теологија у 20. веку*, Књига 12, Београд: Православни богословски факултет, 2012, 67-79.

Побожније је и истинитије означавати Бога [почевши] од Сина и називати [га стога] Оцем, него ли га [почевши] само од створења именовати и називати [га стога] беспочетним.⁷²³

Ово мјесто Торенсу служи као основ да разликује два приступа теологији код Атанасија, али и „никејских“ теолога уопште. Један полази од Сина који је рођен од Божије природе, а други од онога што је Бог *створио* ни из чега, као сасвим различито у односу на своју природу.⁷²⁴ Ова разлика нам служи само томе да укаже да је први приступ једини могући. Сама творевина нам, наводи Торенс, не нуди никакву „тачку сусрета“ са Божијом нествореном природом, нити јој је слична, те на њој не можемо засновати никакво знање о Богу. То не значи да за Атанасија на основу твари није могуће изрећи апсолутно ништа о Богу. Међутим, на овај начин, како тумачи Торенс, о Богу можемо говорити само у општим и нејасним одређењима, а такво знање нас не чини ништа бољим од незнабожаца. Уколико на тим темељима настојимо да изградимо некакво знање о Богу, имаћемо ништа друго до митолошко мишљење које се базира на нашим сопственим предрасудама, а не на самом Божијем бићу.⁷²⁵ Ако желимо да стекнемо истинито знање о Богу, онда оно мора да буде примјерено његовој природи, тј. бићу.

Имајући у виду да је на овакву тврдњу могуће приговорити да Атанасијево дјело *Contra Gentes* предвиђа могућност постојање елемената природног богопознања, Торенс истиче да у њему александријски теолог не конструише никакву природну теологију „у традиционалном смислу“.⁷²⁶ Будући да Атанасије не познаје дуализам између природног и натприродног, немогуће му је импутирати концепт природне теологије коме је поменути дуализам нужна претпоставка.⁷²⁷ Атанасије само указује на то да

⁷²³ *Три слова против аријанаца*: "Οὐκοῦν εὐσεβέστερον καὶ ἀληθές ἂν εἶ μάλλον τὸν Θεὸν ἐκ τοῦ Υἱοῦ σημαίνειν καὶ Πατέρα λέγειν, ἢ ἐκ μόνων τῶν ἔργων ὀνομάζειν καὶ λέγειν αὐτόν ἀγένητον." *TF*, 49. Упућујући на *Три слова против аријанаца*, 1:16, 33; *О Никејском сабору*, 31.

⁷²⁴ *TF*, 50.

⁷²⁵ *TF*, 51-52.

⁷²⁶ *RST*, 87.

⁷²⁷ *RST*, 87; ср. *DM*, 185-186; *GGT*, 77-78.

контингентна интелигибилност творевине твори семантичку (а не и логичку) референцу на Бога:

Ако допустимо нашим умовима да се ускладе са рационалним поретком који прожима универзум, већ су на путу који води ка истински постојећем Богу. Никакав покушај ту није начињен да се нађе пут досезања Бога логичким резоновањем, већ да се укаже на пут заједницења са Божијом регулативном и провиденцијалном активношћу у рационалном поретку универзума, у коме (заједницењу) наши умови доспијевају под силу истине Божије која дјелује на нас сопственом самоочигледношћу и исијава у сопственој свјетлости.⁷²⁸

Из тог разлога, Торенс истиче да *Contra Gentes* ваља читати скупа са *De Incarnatione*, са којим твори интегралну цјелину, која нам уз помоћ катафизичког истраживања указује на испреплетеност оваплоћења са творевином, тј. чињеницу да познање Бога и свијета међу собом дијели исти темељ сопствене рационалност – Бога Логоса.⁷²⁹

Торенсова критика природне теологије, конзистентна је са његовом интерпретацијом појма једносушности. Као што смо видјели, концепт једносушности је за Торенса означио истовјетност Божијег бића и активности. Божанска активност је инхерентна његовом бићу, и обрнуто. Карактеристична „природа“ Божијег бића је таква да његово биће није одвојено од активности, те да је његова активност једино „мјесто присуства“ његовог бића. Уколико у катафизичком истраживању узмемо у обзир ову чињеницу, имамо за посљедицу то да, према Торенсовом мишљењу, Божија активност има апсолутни епистемолошки примат, ако већ не и монопол, у сазнању Бога. Није могуће знати Бога независно од начина на који нам Он себе чини сазнатљивим, ступајући у интеракцију са створеним свијетом.⁷³⁰ Стога почетна тачка сваког настојања да се Бог сазна може једино бити позиционирана у његовој активности – тј. у оваплоћењу Логоса.⁷³¹ Уколико наше сазнање треба да буде прилагођено природи свог објекта, онда оно у

⁷²⁸ *GGT*, 76.

⁷²⁹ *GGT*, 77.

⁷³⁰ *RST*, 36.

⁷³¹ *TS*, 138.

случају знања о Богу, мора бити прилагођено чињеници да се његово биће открива једино у његовој активности. Ако желимо да сазнамо Оца, то не можемо учинити „Христу иза леђа“, већ искључиво у Сину и кроз њега.⁷³² Поред тога, као што смо видјели, објективност у теологији имплицира радикалну епистемолошку инверзију, због карактеристичне природе објекта теолошког сазнања. Овај објект је лични субјект који иницира наше познање, њиме руководи, те има апсолутни примат над нама. Стога, умјесто да испитујемо објект, ми пред њим бивамо испитивани, а наше познање представља учешће у његовом самопознању оствареном у Христу. Из тог разлога је немогуће "објектификовати" Бога као објект сазнања, учинити га пасивним објектом сазнања, као што је то случај, сматра Торенс, у природној теологији.⁷³³ Једина истиниска природна теологија је она која је примјерена природи свог објекта (κατὰ φύσιν θεοῦ).⁷³⁴

У својој критици природне теологије, Торенс циља првенствено на њен *независни статус*. Оно што он одбија је њен статус као *preambula fidei* у коме је њен задатак да нам пружи увид у истине о Богу доступне разуму независно од вјере, тј. откривења. На тај начин, према његовом увјерењу, изграђујемо независни концептуални систем унутар кога настојимо да протумачимо реалног богопознање настало на темељу откривења. Међутим, то не значи да је потребно да сасвим одбацимо природну теологију. Оно што је потребно да одбацимо јесте њен *независни статус*. Потребно је да је трансформишемо и инкорпорирамо унутар оквира откривене теологије.⁷³⁵ У том случају, њена улога би била двострука. Прво, она би покривала ону област теологије у којој

⁷³² TF, 52. Ср. и *The Incarnation: Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed*, Edinburgh: The Handsel Press, 1981, xvii.

⁷³³ Ср. и D. Munchin, *op. cit.*, 96.

⁷³⁴ TNS, 92. Торенс критикује Августина због његовог дуализма и независног статуса који је дао природној теологији. Занимљиво је, међутим, да Августин готово на исти начин одређује природну теологију, као „теорију природе божанства како се оно открива у природи стварности“ (*О држави Божијој*, VI.5; в. и Вернер Јегер, *Теологија раних грчких филозофа*, Београд: Службени гласник, 2007, 11, фн. 11). Августин преузима синтагму од Марка Теренција Варона који разликује митску, политичку и природну теологију. Као истинску теологију, ипонијски теолог прихвата само последњу, одбацујући прве двије као „људске творевине“ (*О држави Божијој*, VI.6).

⁷³⁵ TCFK, 281-282.

се она преклапа у формалном или материјалном погледу са природним наукама. У том смислу, она би се бавила свим аспектима епистемолошког подударача између теологије и науке, о коме је било ријечи у ранијем поглављу. Такође, она би се бавила и материјалним подударачима о чему ће бити ријечи у наставку. У такве спада, између осталог, и концепт контингенције који, како смо видјели, пружа основ за сусрет теологије и науке, на темељу отворености научног знања за интеграцију од стране теологије која може да пружи одговоре на њена неодговорена питања.⁷³⁶ Друго, она би служила као својеврсна „инфраструктура“ откривене теологије, која се бави епистемолошким структуром корпуса теолошког знања.⁷³⁷ У том погледу, имала би сличан статус какав геометрија има унутар савремене физике. Управо том аналогијом се Торенс служи како би објаснио начин на који види статус природне теологије. Према његовом тумачењу, Ајнштајн је одбацио дуализам између геометријског простора и времена, с једне, и тијела у покрету, с друге стране.⁷³⁸ Умјесто да се развија као независни систем који ће потом бити примијењен на свијет искуства физике, геометрија треба бити

... уведена у средиште физике у коме се мијења и постаје форма природне науке нераскидиво везане за физику.⁷³⁹

На истин начин, сматра Торенс, природну теологију је потребно интегрисати у окриље откривене теологије и на тај начин рехабилитовати њен изворни статус као теолошког мишљења које је у складу са природом мишљеног објекта. Као таква она ће постати „епистемолошка геометрија“ откривене теологије.⁷⁴⁰ Упркос томе што је аутор вјероватно најоштрије критике икада

⁷³⁶ Ријеч је прије свега о „семантичкој референци интелигибилног система универзума“ која упућује на свој трансцендентни темељ, тј. о чињеници да универзум „емитује“ захтјев за објашњењем сопствене интелигибилности, на који наука по себи није у стању да одговори. В. *RST*, 53, 58.

⁷³⁷ *RST*, 40, 60.

⁷³⁸ Овдје се Торенс позива углавном на Ајнштајново предавање *Geometrie und Erfahrung*, Preussische Akademie der Wissenschaften, 1921.

⁷³⁹ *TNS*, 93.

⁷⁴⁰ *RST*, 39.

упућене природној теологији, са оваквим гледиштем се сагласио, како нам свједочи Торенс, и сам Карл Барт.⁷⁴¹

Исту ствар коју је Атанасије учинио реконструишући темеље тадашње философије и науке, позвани смо, сматра Торенс и ми данас да учинимо. Међутим, то нећемо постићи слијепо следујући његовој теологији, већ хватањем у коштац са рецидивима дуалистичког мишљења, како у теологији, тако и у науци, која му је много мање склона.⁷⁴² За разлику од Атанасија, ми имамо савезника - савремену науку која је и сама подрила темеље дуализма, чиме нам је посао олакшан. Оно што смо позвани да урадимо јесте да њене резултате, који конвергирају у интелектуалном смислу са оним отачке теологије, заправо спроведемо до краја и елиминишемо дуалистичке навике мишљења првенствено из теологије, али и из науке.⁷⁴³

А. 3. Јован Филопон

На линији Атанасијевог разумијевања појма φύσις као синонима за ἀλήθεια и принципа катафизичности као темеља теолошког мишљења налази се, сматра Торенс, и Јован Филопон. Ова линија протеже се од Атанасија, преко Кирила и Севира Антиохијског све до Филопона.⁷⁴⁴ Његову осуду од стране

⁷⁴¹ *STR*, ix-x. Торенс истиче неколико разлога због којих је Барт одбацио, како он тврди, природну теологију као *независну* теолошку дисциплину. Прво, због чињенице да је за њега благодат представљала једино средство оправдања и спасења (*sola gratia*). Друго, стога што независна природна теологија игнорише реални чин Божијег само-откривења у Исусу Христу, тј. начин на који нам се Бог учинио сазнатљивим. Треће, ово одбацивање је било условљено познатим, и више пута истицаним историјским контекстом – настојањем да се оправда постојање тзв. „германских хришћана“. Четврто, због потребе да постулира ригорозну теолошку науку, засновану на сопственим темељима. Пето, јер се независном природном теологијом угрожава реализам теолошког сазнања. Шесто, независна природна теологија није, нити може бити, тријадолошка, те је, самим тим, у конфликту са концептом бића Божијег које је, како нам то откривење казује, тројично. В. “The Problem of Natural Theology in the Thought of Karl Barth”, *Religious Studies*, 6:2 (1970) 121-135 = *TCFK*, 285-301.

⁷⁴² *TRc*, 265.

⁷⁴³ *TRc*, 265-266.

⁷⁴⁴ *TNS*, 7, 110. Торенс се Филопоном највише бави у неколико есеја публикованих у *TNS*: “Theological Science and Scientific Theology, in History and Today”, 5-16; “Science and Access to God: Epistemological Perspectives”, 83-95; “John Philoponus of Alexandria: Sixth Century Christian Physicist”, 97-119; “The Relevance of Christian Faith to Scientific Knowledge with Reference to John Philoponus and James Clerk Maxwell”, 121-126.

Цркве единбуршки професор сматра за поражавајућу историјску грешку. Узрок оваквог развоја догађаја лежи у дуализму који је овладао византијском теологијом. Дуалистичко становиште се огледа у генеричком схватању појма природе, за који је Филопонова тврдња о постојању једне природе у Христу била неприхватљива.⁷⁴⁵ Коријене овог дуализма Торенс лоцира у Томосу Папе Лава и христолошкој формули усвојеној на Халкдионском сабору.⁷⁴⁶ Филопон је, сматра Торенс, одбијао да усвоји аристотеловско генеричко схватање појма φύσις, и овај термин је користио „динамички“, руковођен принципом катафизичности, а не у складу са логичким класификацијама.⁷⁴⁷ Стога би било ирационално и необјективно оцијенити његову теологију као монофизитизам или тритеизам, као што је то учинио Шести васељенски сабор (680-681).⁷⁴⁸ Као и Атанасије, и Филопон је умио да се служи Аристотеловом логиком, међутим, она је и код њега била тек ваљан инструмент за денунцијацију погрешних теолошких претпоставки.⁷⁴⁹

Саборска осуда потиснула је Филопоново дјело из главних токова хришћанске мисли и предала га заборава. Међутим, Торенс не жали толико за Филопоновим теолошким постигнућима, колико за његовим научним увидима, којима се супротставио аристотеловској физици и космологији, и антиципирао неке од теорија које ће у се у науци појавити много вијекова касније.⁷⁵⁰ Осудом његове личности, ови резултати су за наредне вијекове били изгубљени, чиме је пролонгирана научна револуција.⁷⁵¹ Ови резултати происходе из његове ригорозне примјене научног метода истраживања, базираног на принципу катафизичности, како на теологију, тако и на

⁷⁴⁵ *TNS*, 89, 101-102.

⁷⁴⁶ *TNS*, 111-112.

⁷⁴⁷ *TNS*, 112. Изузев у појединим случајевима, када би говорио о природи коња или човјека: PG 94.748, 752.

⁷⁴⁸ *TNS*, 112-113.

⁷⁴⁹ *TNS*, 112-113.

⁷⁵⁰ *TNS*, 97.

⁷⁵¹ *TNS*, 111.

науку.⁷⁵² Док је његова методолошка позиција била чврсто укоријењена у александријској научној традицији, која сеже све до поменутих „догматичара“, материјална постигнућа његове научне мисли била су у директном конфликту са хеленском философијом и науком.⁷⁵³ Отклон од владајуће философије и науке, који ће прерасти у отворени конфликт, био је могућ захваљујући специфичној улози теологије у Филопоновом мишљењу. Торенс не сматра да је његова теологија на неки начин продрла у научно мишљење, ни обрнуто. У раније изнијетој класификацији врста утицаја теологије на науку, Торенс сврстава Филопона у представника онога што назива директним (когнитивним) упливом теологије у науку.⁷⁵⁴ Ради се о процесу у коме се одређена вјеровања и теолошки концепти умећу у научно мишљење узрокујући његову трансформацију. Међутим, у другом наврату, Торенс тврди да је Филопонова теологија играла „регулативну улогу“ у одабиру и формирању научних концепата и теорија, које су на фасцинантан начин, по Торенсовој интерпретацији, антиципирале увиде савремене науке.⁷⁵⁵ На један или други начин, између његовог научног и теолошког мишљења одвијала се међусобна размјена утицаја, креативна оплодња и продубљивање.⁷⁵⁶ Истичући сличност између плодова његове научне мисли и оних који ће бити актуализовани у времену настанка савремене науке, па и у пост-ајнштајновској физици, Торенс не сматра да је по среди била само теоријска конвергенција у идејама које дијели историјски јаз, већ да је Филопонов рад

... инјектирао у ток европске мисли фундаменталне научне идеје, које ће касније уродити плодом настанка савремене класичне науке и у пост-ајнштајновском уважавању универзума, као контингентног у његовом постојању и рационалном поретку.⁷⁵⁷

⁷⁵² *TNS*, 100.

⁷⁵³ *TNS*, 100-101.

⁷⁵⁴ *TNS*, 137-142.

⁷⁵⁵ *TNS*, 89, 114.

⁷⁵⁶ *TNS*, 101.

⁷⁵⁷ *TNS*, 97-98.

Чињеница Филопонове несрећне и неправедне осуде одложила је рецепцију његовог дјела.⁷⁵⁸ Међутим, оживљавање његовог рада у Ренесанси и утицај који је остварио на неке од кључних личности 16. вијека, одиграли су пресудну улогу у оплођавању интелектуалне атмосфере која ће изњедрити савремену науку.⁷⁵⁹ Међу Филопонове фасцинантне и револуционарне идеје Торенс сврстава (1) теорију о створеној и нествореној свјетлости; (2) теорију импулса (*impetus*); (3) концепт универзума којим управља унутарња кохезија, која уједињује цјелокупну активност унутар њега.⁷⁶⁰ О овим идејама више ријечи ће бити у наставку. Сада ћемо размотрити какву улогу је принцип објективности имао у историјском развоју (савремене) науке.

Б. Значај принципа катафизичности за науку

У ранијем поглављу смо размотрили како Торенс схвата принцип објективности и његову примјену у оквирима теолошке науке. Сада ћемо размотрити неке од историјских прилика у којима је афирмација овог принципа омогућила развој емпиријске науке.

Прије свега, принцип катафизичности усмјерен је на епистемолошки дуализам који је спречавао развој науке. У питању је дуализам између субјекта и објекта, односно између форме и садржаја знања, епистемологије и онтологије. Принцип објективности утврђује нераскидиву повезаност ова два пола и на тај начин не премошћује јаз између њих, већ га у потпуности укида. Као што је већ истакнуто, уз остала достигнућа ране хришћанске теологије и принцип катафизичности је био потиснут од стране августиновско-аристотеловског дуализма који је на тај начин, готово за

⁷⁵⁸ По обичају, осуду аутора од стране Цркве пратило је систематско уништавање његових дјела. Иако су овакву судбину избјегли неки од преписа његових дјела на грчком и превода на латинском, у великом обиму увид у цјелину његовог рада омогућен нам је захваљујући њиховим преводима на арапски и сиријски, који су сачињени за вријеме Филопоновог живота.

⁷⁵⁹ Торенс истиче да је Галилеј читао Филопона и признавао његов утицај на сопствено мишљење – в. *TNS*, 98.

⁷⁶⁰ *TNS*, 107-109.

цијели миленијум одложио појаву емпиријске науке.⁷⁶¹ Међутим, као и друге тековине патристичке мисли, и ово епистемолошко начело рехабилитовано је у времену раног нововјековља, захваљујући теологији реформације.⁷⁶²

Б. 1. Значај принципа катафизичности за настанак науке

Реформација је довела у питање цјелокупно теолошко наслеђе римокатоличког средњовјековља.⁷⁶³ Овај преокрет постао је могућ, сматра Торенс, захваљујући епистемолошком обрту од активног разума каквим га је разумјела римокатоличка теологија, до онаквог каквим га је учинила реформација. Прва је разликовала активни разум (*intellectus agens*), који „обликује оно што поима и врши детерминишућу контролу над објектом“, од пасивног (*intellectus possibilis*) који прима утиске путем чула.⁷⁶⁴ С временом, улогу чулног подстицаја пасивног разума задобила је традиција, те је активни разум, из материјала које је од претходних генерација примио пасивни разум, обликовао „фантазам“ који је сматрао за истину. Ово је, према Торенсу, имало негативне посљедице:

На овај начин, чини се, Римска Црква је развила ново схватање истине! Једина стварност коју признаје је оно што налази у развијајућим формама сопствене традиције и оно што непрекидно чини реалним за себе кроз доктринарну формулацију, тако да је традиција неке ствари њена реалност, а истина оно што се саглашава овој традицији и што је настало и обликовано у свијести Римске Цркве.⁷⁶⁵

Корак од концепта истине, као подударана мишљења са стварношћу, до истине, као подударана стварности са мишљењем, за Торенса је незнатан, а у интелектуалној клими коју је обликовала схоластичка теологија је и *de facto*

⁷⁶¹ *ТСФК*, 2.

⁷⁶² *ТСФК*, 3-4.

⁷⁶³ *ТС*, 65.

⁷⁶⁴ *ТС*, 76-77.

⁷⁶⁵ *ТС*, 79.

начињен.⁷⁶⁶ Међутим, протестантизам је учинио радикалан отклон од оваквог епистемолошког становишта које гравитира око субјекта као генератора истине (па и реалности), и наново афирмисао ранохришћански примат божанског објекта у теологији. Пред Исусом, освједоченим у Писму и присутним у црквеној заједници, бивају испитиване све доктринарне формулације, традирано знање, као и субјективне и социјалне предрасуде. Он постаје једини и коначни критеријум истине који обликује наше знање и диктира модусе рационалности у којима има бити сазнаван.⁷⁶⁷ Умјесто на темељима традиције или црквених ауторитета, знање о Богу се, како је показао Калвин, мора градити на његовом само-откривењу.⁷⁶⁸ Овоме у прилог ишла је и протестантска доктрина о предодређењу (*electio*) и примату благодати (*sola gratia*) које су нам показале да Бога не познајемо тако што знањем „дјелујемо“ на њега, већ да у процесу стицања знања о њему Бог дјелује на нас.⁷⁶⁹

Паралелно са промјеном курса у теолошким кретањима, иста промјена одвијала се (не сасвим независно) и у општој интелектуалној клими, обликованој тежњама хуманизма и ренесансе.⁷⁷⁰ Стога се истовјетан

⁷⁶⁶ *TS*, 77.

⁷⁶⁷ *TS*, 80; *RST*, 12-13. Овај обрт, признаје Торенс, није био недвосмислен и коначан. Иако је требало да означи повратак примату објекта над субјектом, потпомогнут ренесансним хуманизмом овај покрет је деградирао (нарочито у лутеранској, а мање у калвинистичкој форми протестантизма) у примат индивидуалног над разумом заједнице. Умјесто колективне традиције, на пиједестал критеријума истине дошло је субјективно осјећање индивидуе, те је сам Бог као коначна инстанца знања, поново изгубљен из вида (*TS*, 80-82). Оваква тенденција, по Торенсовој интерпретацији кулминира у Шлајермахеровом покушају да субјективно религијско осјећање, као универзалну категорију, учини полазишном тачком теологије и тако осигура њен научни статус као истраживања оног што је свима евидентно. На ову трајекторију Торенс сврстава и егзистенцијалистичке тенденције теологије у 20. вијеку у којима се, слично као и у пијетизму 19. вијека, егзистенцијални значај хришћанске вјере за појединца („за мене“) поставља изнад самог Христовог искупитељског дјела („по себи“) - в. *TS*, 81-82. За овакав развој догађаја ваља кривити никог другог до дуализам, како онај картезијански, тако и кантовски (*TS*, 82). Међутим, у свим странпутицама свог историјског кретања, протестантизам је у њеној основној форми очувао „спремност да све своје традиције подвргне критици Ријечи Божије, каквом је чујемо у Виблији, те тако реформише сопствени суд и кроз своју теологију мисли у послушности објективном Откривењу у Исусу Христу“ (*TS*, 84).

⁷⁶⁸ *ТСФК*, 266.

⁷⁶⁹ *TS*, 67, 86, 96.

⁷⁷⁰ *ТСФК*, 266.

повратак „догматској науци“ може, сматра Торенс, препознати и код хуманисте Лоренца Вале који је „интерогативни метод истраживања“ пронашао код латинских правника Цицерона и Квинтилијана и примијенио га на историјско истраживање. Као резултат овог истраживања успио је, између осталог, да докаже неаутентичност „Константинове даровнице“.⁷⁷¹ Док је Калвин примијенио овај метод у теологији, Вала у историјском истраживању, други су га почели примјењивати на „књигу природе“.⁷⁷²

Ова промјена евидентна је код Френсиса Бекона, који се сматра родоначалником емпиријске науке. Он је сматрао немогућим достизање нових открића уз помоћ старих метода, те је стога, наводи Торенс, одбацио настојања да се природа истражује репликацијом Аристотелове логике и поставио захтјев да се развију нови методи истраживања који ће бити примјерени самој природи. Тако се дистанцирао од ранијих покушаја да се логичка дедукција и апстракција користе као методи истраживања, и развио нови метод (*novum organum*) који се фокусира на самој природи у њеним манифестацијама.⁷⁷³ Логика нам не пружа ново знања, нити нас контемплација одводи даље од наших мисли, те, стога, научно истраживање мора бити „планирано и активно од почетка до краја контролисано коришћењем експерименталних метода“.⁷⁷⁴ У методу експерименталног истраживања из чулних опажаја који настају у контролисаним експериментима *индукујемо* опште правилности. Овај метод је прогресиван, те укључују константну провјеру и преобликовање стеченог знања. Провјера је неминовна отуда што чула нису непогрешива, а наши умови су испуњени „идолима“, тј. погрешним предубјеђењима која нам закљањају видик на коме нам се ново знање о природи открива.⁷⁷⁵ Стога не можемо да диктирамо

⁷⁷¹ В. *ТСФК*, 267-268.

⁷⁷² Торенс сматра да није случајно што су Коперник и Галилео изучавали право, и закључује да су се управо тако научили овом методу који је Вала рехабилитовао, поучен од старих римских правника. *ТСФК*, 268.

⁷⁷³ *ТС*, 70.

⁷⁷⁴ *ТС*, 71.

⁷⁷⁵ *ТС*, 71-72.

начин на који ће бити прочитана „књига природе“, већ је потребно да будемо њене слуге и слушаоци.⁷⁷⁶

Поред установљења новог метода истраживања, Бекон је одбацио идеју о финалним узроцима који прожимају творевину и на тај начин (наново) потврдио њену аутономију. Бог остаје скривен иза природе, те у истраживању природе не треба да трагамо за траговима његовог присуства, већ да њоме овладамо и потврдимо власт над њом, изгубљену првородним гријехом. На мјесто природне теологије која кроз творевину гледа ка Богу, Бекон је, наводи Торенс, поставио природну науку која ову истражује како би омогућила човјеку да над њоме влада и тиме испуни свој позвање пред Богом. Наука представља испуњење човјекове религијске дужности пред Богом, а научник се сматра за „свештеника твари“.⁷⁷⁷ Овладавање природом, *homo faber* мора вршити кроз вољно потчињење њеном руковођењу.⁷⁷⁸

Међутим, ни овај прогресивни повратак принципу катафизичности није био без недостатка, нити је прошао без регреса ка дуалистичким формама мишљења. Недостатак се састојао у инхерентном дуалитету између емпиријске и теоријске компоненте знања. Док је прва потицала из чулног опажаја, друга је представљала производ индуктивне методе. С друге стране, у спреси са ренесансним концептом „аутономног разума“ који је рехабилитован из хеленског наслеђа, повратак истраживању природе у њеној аутономији усмјерен је у правцу изолације субјекта у односу на природу. Тиме је генерисана тензија између субјекта и објекта, као и између разума и искуства, што ће у средиште оквира европског нововјековног ума усадити дуалитет који ће представљати препреку даљем научном напретку.⁷⁷⁹ Да бисмо указали на значај принципа катафизичности за другу фазу у развоју савремене науке – револуцију кроз коју је, захваљујући првенствено Максвелу и Ајнштајну, прошла од почетка 20. вијека - потребно

⁷⁷⁶ *ТСФК*, 5.

⁷⁷⁷ *ТС*, 73-74. *ТСФК*, 263.

⁷⁷⁸ *ТСФК*, 5.

⁷⁷⁹ *ТСФК*, 5-6.

је да се осврнемо на коријене дуализма с којим је она морала да се ухвати у коштац.

Б. 2. Исходишта модерног ума

Иако коријене нововјековног дуализма лоцира код Декарта (и других рационалиста), с једне, и Лока (и других емпириста), с друге стране, двије личности за Торенса чине основне генераторе оваквог мишљења у својим областима: Њутн у физици и Кант у философији.

Анализирајући Њутнову мисао, Торенс се не задржава много на фасцинантном успјеху који је наука захваљујући њему постигла,⁷⁸⁰ већ првенствено трага за коријенима потешкоћа са којим се Ајнштајн сусрео у покушају да конструише темеље савремене физике. Такође, њега занима и интелектуално исходиште онога што назива „модерним европским умом“, у чијем историјском развоју важно мјесто заузима Њутн, а с чијом дуалистичком оријентацијом савремена теологија и даље не може да изађе на крај. Из наведених разлога фокус његовог разматрања Њутновог дјела примарно је на оним тачкама у којима Њутн јесте или има бити превазиђен.

Темељни проблем Њутновог система Торенс види у његовом супротстављању апсолутног и релативног простора и времена. Апсолутно вријеме и простор схваћени су као фиксне категорије референцијалног система природе унутар кога се тијела крећу. Релативни простор и вријеме, с друге стране, припадају начину на који индивидуално доживљавамо ове категорије. Различитост овог искуства подстакла је Њутна да постулира ове категорије као апсолутне, како би осигурао њихову објективност спрам које наши опажаји могу бити сравњени. Међутим, Њутн је отишао корак даље, те је поистовијетио свеprisутност простора са Божијом свеprisутношћу, а вјечност времена са Божијом вјечношћу, а ове категорије идентификовао са Божијим умом (*divine sensorium*). На тај начин, вјероватно и независно од сопствене намјере, Њутн је имплементирао у средиште физике, модерног

⁷⁸⁰ Свакако, то не значи да Торенс овај успјех не уважава. Напротив. В. *ТСФК*, 12-23.

ума, а тиме и теологије, одређене проблеме. Најприје, ова идентификација имплицирала је својеврсну синтезу између Бога и свијета.⁷⁸¹ Друго, овакво гледиште је произвело „механицистички систем универзума, изграђен, напослијетку, од статичких концепата“.⁷⁸² Треће, када је Бог елиминисан из система природе, овај референцијални оквир је измјештен из Божијег у људски ум, што је генерисало снажну супротстављеност између субјекта и објекта.⁷⁸³ Управо такав развој догађаја имамо код Канта, који је уз Њутна, према Торенсу, доминантан узрочник дуализма у модерном уму.

Кант је, тврди Торенс, оставио неизбрисив траг у европској мисли настојећи да изгради епистемологију у којој би интегрисао емпиријски приступ Лока, Берклија и Хјума са рационалистичком философијом Декарта и Лајбница. Тако је објединио емпиријске елементе знања који настају а posteriori са рационалним, тј. теоријским, који су присутни а priori у концепту науке као синтетичког априорног знања.⁷⁸⁴ Иако је ваљано уочио неспорну повезаност субјекта и објекта у процесу формирања знања – и несумњиво допринио уобличењу епистемологије као науке, каква је развијена од Галилеја до Њутна⁷⁸⁵ – начин на који је разријешо овај однос, будући да је био науштрб принципа катафизичности, показао се „погрешним“ и „несрећним“.⁷⁸⁶ Кант је, сматра Торенс, задржао Њутново схватање апсолутног простора и времена као општег фиксираних референцијалног система, али га је, умјесто у Божији, смјестио у човјеков ум, односно, у „трансцендентални его“. Вријеме и простор као „форме опажања“, као и супстанца, релација и каузалитет као „категорије разумијевања“, постали су базичне формалне структуре разума које постоје а priori и независно од

⁷⁸¹ „Уколико су све ствари садржане у Богу као у њиховом мјесту, као што је Њутн држао, онда нешто налик физичкој вези постоји између универзума и Бога“ (ТСФК, 29).

⁷⁸² ТСФК, 30.

⁷⁸³ ТСФК, 31.

⁷⁸⁴ ТСФК, 36.

⁷⁸⁵ ТСФК, 41, 42.

⁷⁸⁶ ТСФК, 41.

искуства.⁷⁸⁷ Интелигибилност природе дислоцирана је из ње саме и постала фиксирано својство човјековог ума, које је непромјенљиво и независно од искуства. Тако су природни закони задобили нужни, детерминистички карактер, а као такви нису приписани самој природи, већ трансценденталној структури човјековог разума.⁷⁸⁸ Међу посљедицама овог Кантовог „коперниканског обрта“, Торенс нарочито издваја двије. Прво, на тај начин је учвршћен „катастрофални“ детерминизам и механицизам у науци:

Будући да је људско разумијевање у својим непромјенљивим и униформним структурама постало центар апсолутног мировања, у складу са којим је свако знање универзума формализовано, научни концепти неизбежно задобијају коначно статичан и нужан карактер.⁷⁸⁹

Друго, концепт „активног разума“ је постулиран на такав начин да у процесу знања он *обликује* објект свог знања и из природе не ишчитава већ јој *учитава* законитости. Тиме је из темеља измјењена идеја „објекта“ сазнања, који сада постаје „не оно што је независно реално, већ оно што је „доведено у биће“ унутар услова нашег искуства, феноменски или емпиријски објект“.⁷⁹⁰

С друге стране, теоријска компонента знања која се односи на природне законитости приписана је „трансценденталном егу“ субјекта сазнања. Из тог разлога, Кант тврди да ове законитости не изводимо из саме природе као објекта нашег сазнања, већ их „намећемо“, односно у њу учитавамо.⁷⁹¹ Као што је очигледно, овим је учињен повратни обрт од објекта ка субјекту сазнања, од беконовског потчињења диктату природе до

⁷⁸⁷ TCFK, 37.

⁷⁸⁸ TCFK, 38.

⁷⁸⁹ TCFK, 37-38.

⁷⁹⁰ TCFK, 38-39. „Нешто постаје објекат за мене кроз објективно јединство моје самосвијести, као изведено унутар синтетичке само-активности оног „Ја мислим““ (TCFK, 40). Како примјећује Герд Бухдал, кога Торенс наводи: „„Објективност“ феноменског објекта није „објективно дата“, већ „субјективно изведена““. Наведено према *Ibidem*, 39. Слично становиште, развио је још раније, сматра Торенс, Ђамбатиста Вико – в. RST, 17-19.

⁷⁹¹ RST, 17; Imanuel Kant, *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, у: Исти, *Dvije rasprave*, Zagreb: Matica Hrvatska, 1953, параграф 36.

извођења природе пред суд разума који одређује питања и форму одговора који она може да понуди.⁷⁹²

Кантов коперникански обрт у епистемологији омогућио је каснији настанак конструктивистичког и инструменталистичког схватања науке и природе знања.⁷⁹³ Међутим, оно што је за Торенса најважније, он је одбацио реалистички концепт знања. Ноуменална стварност остаје изван домаћаја сазнања, а све што нам преостаје јесте феномен, епистемолошки супстрат обликован од „материје“ чулног искуства и „форме“ трансценденталних категорија ума. Оваква позиција представља темељ на коме је изграђено савремено конструктивистичко и инструменталистичко схватање науке. У оба случаја, од сазнајног захватања онтичких структура саме природе се одустало. Знање представља субјективни конструкт или конвенционално организовани систем мишљења који нам омогућава ваљану техничку апликацију.⁷⁹⁴ Међутим, наука ће изнаћи излаз из оваквог дуалистичког оквира управо повратком на идеју о епистемолошком примату објекта, која се налази у средишту катафизичког метода мишљења. За овакав развој догађаја, заслужан је првенствено Алберт Ајнштајн, али и његови претходници: Мајкл Фарадеј и Клерк Максвел.

Б. 3. Нова наука и примат реалног

Фарадејево откриће електромагнетног поља и Максвелово објашњење у парцијално диференцијалним једначинама задао је снажан ударац механицистичком схватању универзума, према коме се он схвата као систем унутар кога појединачна тијела материјалном силом дјелују једно на друго:

Увиђање да је континуирано поље, одређено физичким својствима и прецизном структуром, нешто реално, подрило је класични концепт

⁷⁹² *ТСФК*, 41.

⁷⁹³ *ТСФК*, 45.

⁷⁹⁴ *ТСФК*, 63-64.

материје и представљало полазишну тачку за нову физику поља (field-physics).⁷⁹⁵

Надаље, насупрот Еуклидовој, Лобачевски и Риман су развили систем четвородимензионалне геометрије која је укључила вријеме као димензију простора. Такође, напредак биологије установио је постојање својстава живих организама која не могу бити математички квантификована.⁷⁹⁶ Сва ова открића су остварила *кумулятивни ефекат*

... довођења у питање раздвојености између структуре и супстанце, форме и материје и пружања доказа за утемељење научног знања у објективним структурама и трансформацијама реалног свијета ...⁷⁹⁷

Међутим, највећи продор остварен је постулирањем теорије релативитета и квантне теорије, које су довеле до „гигантске револуције у науци“.⁷⁹⁸

Ајнштајн је одбацио Њутнову идеју о апсолутном простору и материји као о референцијалном оквиру који постоји независно од материје и енергије. Он је интегрисао простор и вријеме у четвородимензионални систем који је конституисан материјом и енергијом.⁷⁹⁹ Овим је деконструисао из темеља дуализам између апсолутног и релативног времена и простора, као и између субјекта и објекта, емпиријског и теоријског у знању.

Овим је извршен „контра-коперникански обрт“ у односу на Канта. Простор и вријеме нису апсолутне и статичне категорије ума које субјект приписује природи. Оне су релативне категорије које скупа са материјом и енергијом творе један четвородимензионални континуум који постоји по себи.⁸⁰⁰ Тиме је рехабилитован онтолошки и епистемолошки статус природе

⁷⁹⁵ *ТСФК*, 65.

⁷⁹⁶ Торенс сматра, међутим, да савремена биологија још увијек очекује свог Ајнштајна који ће је ослободити од ропства механицистичком схватању органских процеса и развити концепте попут „мултиваријабилног органског поретка или отворене поље-структуре“ (*ТСФК*, 66).

⁷⁹⁷ *ТСФК*, 66.

⁷⁹⁸ *ТСФК*, 66. Торенс схвата тзв. „смјену парадигми“ у науци на занимљив начин. Наиме он сматра да се раније законитости у физици, попут оних које су поставили Галилео и Њутн, не могу напросто одбацити. Оне опстају у реконструисаном облику, интегрисане од стране више законитости. На тај начин, манифестује се стратификованост знања о којој је било ријечи (*ТСФК*, 67).

⁷⁹⁹ *ТСФК*, 68.

⁸⁰⁰ *ТСФК*, 72.

као објекта сазнања, који је интринсично интелигибилан и чију интелигибилност ум истраживача *открива*, а не *прописује*. Захваљујући томе што је природа интелигибилна *по себи* више не можемо правити разлику између *апсолутних* и *нужних* (трансценденталних) категорија разума, с једне, и *релативних* категорија субјективног искуства, с друге стране. Из тог разлога је елиминисан и дуализам између емпиријских и теоријских компонената нашег знања. Свако искуство је већ „бременито теоријом“, док истовремено ниједно теоријско знање (уколико се заиста темељи на објекту и представља истинито знање) нема априорни статус, већ је нужно искуствено. Напокон, добијамо ново схватање реалности и начина на који је сазнајемо:

Овдје је реални свијет онај који се намеће нашим истраживањима у императивном свјетлу сопственог интринсичног поретка, као онај у коме интелигибилне структуре и материјални садржај постоје у међусобној интеракцији и индетерминисаности.⁸⁰¹

Коначан судија истинитости нашег знања постаје поново природа као објект.

Торенс сматра да је, као посљедица оваквог развоја мишљења, одбачена идеја према којој се теоријски концепти изводе директно из искуства путем логичке апстракције или дедукције. Концепти немају никакву „логичку везу“ са искуством, између њих и саме стварности је немогуће установити „логички мост“. Ова веза није сасвим објашњива, будући да они настају путем „прећутне индукције“, „научне интуиције“:⁸⁰²

Ми настојимо да произведемо теоријске и логички кохерентне структуре, изграђене од интуитивно изведених базичних концепата, тако да кроз њих настојимо да освијетлимо инхерентну и кохерентну структуру природе.⁸⁰³

Стога је вјеродостојност, тј. ваљаност теорије немогуће недвосмислено верификовати или доказати. Њену истинитост могуће је потврдити једино позивањем на исто оно интуитивно искуство из кога је првобитно и настала. На тај начин је такође афирмисан примат објекта искуства чије су

⁸⁰¹ *ТСФК*, 72.

⁸⁰² *ТСФК*, 77-80.

⁸⁰³ *ТСФК*, 79.

интелигибилне структуре носиоци истинитости наших теоријских конструкција.

С епистемолошким обртом којим је објект наново добио примат над субјектом повезана је и промјена у онтологији. Торенс сматра да су Максвелова теорија поља и Ајнштајнова теорија релативитета, а нарочито квантна теорија, установиле да је *релација* конститутивна за стварност: „релације између тијела су једнако реалне као и сама тијела“.⁸⁰⁴ Према Торенсовом мишљењу, концептом поља који је Максвел развио везано за електро-магнетно поље, а Ајнштајн примијенио на универзум као цјелину, укинут је детерминизам који он види као својство њутновског механицистичког система.

Као што смо већ имали прилике да се увјеримо, Торенс држи да укидање детерминизма у равни онтологије условљава укидање нужности у равни епистемологије. Уколико у самој стварности није могуће установити свезу узрочно-последичне нужности, онда ни у знању о њој није могуће установити нужне истине, нити их подвргавати логичкој анализи како би из њих било дедуковано ново знање. Као не-нужни, искази и знање о реалности су *контингентни*. Будући контингентни, они се не могу сматрати за *по себи истините*, те морају бити константно провјеравани пред објектом истраживања. Тако, увиђање да је биће стварности по својој конституцији релационо укида детерминизам на онтолошком и епистемолошком плану, и на тај начин, према Торенсовој замисли, поново успоставља епистемолошки примат објекта над субјектом.

Напосљетку, Ајнштајнов концепт универзума као временско-просторног континуума материје и енергије, подразумијева да човјек као истраживач и посматрач не може бити издвојен из њега. Само његово постојање и рационално истраживање не остављају универзум без промјене, већ утичу на њега и обликују га:

⁸⁰⁴ *ТСФК*, 72.

У интеракцији и кроз интеракцију између човјека и универзума, најдубља природа универзума, која би иначе остала скривена, поприма облик у коме може бити раскривена и изражена.⁸⁰⁵

Тиме се открива суштинска одношајност (relatedness) као одлика универзума чији је човјек, као истраживач, интегрални дио. Између структура човјековог знања и самог универзума постоји, тврди Торенс упућујући на Полањија, унутрашња „сродност“ (kinship) која омогућује настанак знања. Нераскидива везаност и „престабилирана хармонија“ између структура човјековог ума и универзума, служе Торенсу као основ за закључак да је дуализам између субјекта и објекта, као одлика њутновске физике и кантовске епистемологије, напослетку укинута.

На основу свега изложеног јасно је због чега Торенс сматра да је нова наука, установљена на теорији елекгромагнетног поља, теорији релативитета и квантној теорији, зацијелила дуализам модерног ума између субјекта и објекта. То је учинила на више начина. Прво, тиме што је статус простора и времена измијењен из апсолутних категорија ума (божанског или људског) у статус релативних категорија самог универзума, рехабилитован је онтолошки статус природе којој се више не учитавају закони (разума), већ из ње бивају ишчитани. Друго, рушењем идеје о апсолутном фиксном статусу категорија простора и времена, у комбинацији са теоријом поља која је показала да је природа инхерентно релациона, урушена је детерминистичка слика универзума. Уколико је сам универзум структурисан релацијама које нису каузално-детерминистичког типа, онда он не може бити ваљано представљен у концепту знања који овај тип релација претпоставља. Знање које одговара релационом схватању универзума као попршта контингентних, а не нужних односа, и само мора бити контингентно. Као контингентно, оно мора бити зависно од објекта знања и у константном процесу испитивања пред њим. И треће, чињеницом да је човјек схваћен као интегрални дио универзума који својим постојањем и сазнањем условљава промјене у њему самом, демонстрирана је нераскидива везаност субјекта и објекта у којој објект има епистемолошки примат.

⁸⁰⁵ *ТСФК*, 84.

V. Резиме и критичка разматрања

Према Торенсовом схватању, принцип катафизичности који налаже да се дата реалност има сазнавати у складу са њеном специфичном природом представља тековину патристичке теологије. Климент је усвојио и трансформисао битне одлике александријске истраживачке науке у намјери да их учини сагласним карактеристичној природи теолошког истраживања. Он је афирмисао концепт знања које мора бити доказано. У доказивању се ослањамо на одређене претпоставке које се не могу доказати, већ су предмет вјере. Отуда је сама вјера претпоставка могућности постојања сваког знања. Међутим, вјера не представља слијепо предубјеђење, већ (слободно) прихватање самоочигледне истине реалности. Према томе, за Климента, према Торенсовом тумачењу, свако знање представља резултат доказивања које се ослања на непосредно захватање реалности у њеној самоочигледности које се остварује вјером. Принцип према коме се субјект покорава само-освједоченој истини усвојен је и код Атанасија који је појам „природе“ поистовијетио са појмом „истине“ или „реалности каква јесте“. Приликом сазнања дате ствари потребно је, наглашавао је Атанасије, успоставити адекватан однос и настројење ума који ће бити „у складу са природом“ дате ствари. Из тог разлога, Атанасије није раздвајао сазнање Бога од „природе“ начина на који је Бог себе учинио сазнатљивим – кроз оваплоћење – те код њега, по Торенсовом уверењу, није могуће пронаћи природну теологију. Принцип катафизичности који је постао наслеђем александријске теолошке (епископалне) традиције омогућио је велики научни напредак који је остварио Јован Филопон. Критикујући Аристотела, он је постулирао три теорије које су на задивљујући начин антиципирале достигнућа савремене науке. Међутим, ове теорије су биле потиснуте из главних токова интелектуалног живота због неправедне осуде за монофизитизам и тритеизам. Услед искушења дуалистичког мишљења, које је у Цркви, али и у култури уопште, постојало у наредних хиљаду година, овај принцип је чекао на своју примјену у природним наукама све до

реформације. Тада је у питање доведен ауторитет традиције и институција, а епистемолошки примат дат објекту теолошког истраживања – Богу, освједоченом у Писму. Ово је омогућило Бејкону да одбаци идоле ума, као и Аристотелову логику и да подстакне на слушање природе. Надаље, иако је остваривала резултате, наука је, од Њутна, његовала и дуализам између субјекта и објекта (као и: форме и материје, теорије и искуства) који ће се код Канта претворити у епистемолошки примат субјекта над објектом. Међутим, открићима савремене науке зацијељен је дуализам и у онтологији и епистемологији, елиминисана нужност и афирмисана контингенција у природи, а отуда и у знању које се на њу односи. Као контингентно, знање сада мора бити константно преиспитивано и усклађивано са природом објекта на који се односи.

У наставку ћемо се критички осврнути на нека од наведених становишта. Најприје ћемо се осврнути на Торенсову интерпретацију Климентове теологије. Потом ћемо размотрити начин на који тумачи одређена мјеста у Атанасијевим дјелима, да бисмо онда обратили пажњу на његову критику Њутнове физике и афирмацију принципа катафизичности у Ајнштајновој „пост-детерминистичкој“ физици.

В. 1. Климент Александријски

Видјели смо да Торенс супротставља „логичко-дедуктивно“ мишљење описаном процесу катафизичког истраживања. Укратко, логичка дедукција подразумијева извођење импликација из већ постојећег знања, док катафизичко мишљење подразумијева управо супротно: излагање компулзивном дејству саме реалности које генерише ново знање. Иако је оваква разлика у складу са његовим теолошким системом, чини се да је тешко показати да је усклађена и са оним чиме се Климент Александријски заправо бави у *Строматама*, нарочито у 8. књизи.

Климент се не служи неком неодређеном „традицијом александријске науке“, већ своје писање, како то увјерљиво показује Матјаш Хаврда, базира

на изгубљеном Галеновом спису које се бави доказивањем.⁸⁰⁶ Овај спис је по свему судећи представљао један од бројних тада постојећих логичких приручника базираних на Аристотеловој логици. Дакле, не само што Климент не иступа против логике, већ настоји да покаже да знање којим хришћани располажу задовољава логичке услове да би се сматрало знањем. У ту сврху, служи се класичним логичким поставкама Аристотелове логике.

Он показује да је свако знање засновано на доказу. Постоје двије врсте доказивања: (1) аподиксис и (2) силогизам. Прво је закључивање из самоочигледне, недоказиве и истините премисе, док је друго изведено из више њих, о чијој истинитости постоји сагласност, или пак она није извјесна.⁸⁰⁷ Једино прво доказивање резултује истинским знањем. Вјера је, као што показује и Торенс, претпоставка овако оствареног знања. Она је попут првих самоочигледних и истинитих принципа који се сами не могу доказати, али на којима почива доказ. Климентова намјера је да покаже да они који од хришћана траже доказ за њихову вјеру траже немогуће. Тражити доказе за вјеру једнако је бесмислено колико и тражити доказе за прве принципе на којима било које истинско знање почива.⁸⁰⁸ Дакле, Климентов метод доказивања који Торенс приказује као модел катафизичког истраживања представља класични облик логичког (дедуктивног) закључивања.⁸⁰⁹ Доказ се изводи из првих (недоказивих) принципа и резултује истинским знањем. У логичком закључивању свакако нема ничег спорног. Спорна је чињеница да га Торенс суштински супротставља моделу знања који сам заступа и

⁸⁰⁶ Matyáš Havrda, "Galenus Christianus? The Doctrine of Demonstration in *Stromata* VIII and the Question of its Source", *VC* (2011) 343-375.

⁸⁰⁷ Ова подјела истовјетна је Аристотеловој подјели између аподиктичког и дијалектичког силогизма, с разликом да Климент сматра да се аподиксис изводи на основу само једне премисе. В. Silke-Petra Bergjan, "Logic and Theology in Clement of Alexandria. The Purpose of the 8th Book of the *Stromata*", *ZAC* 12:3 (2008) 396-413, 405-406.

⁸⁰⁸ Matyáš Havrda, "Demonstrative Method in *Stromateis* VII: Context, Principles, and Purpose" у: М. Havrda, В. Hušek, Ј. Plátová (ур.), *The Seventh Book of Stromateis, Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21-23, 2010)*, Leiden: Brill, 2012, 261-275, 266. Узгред, Торенсово афирмисање овог Климентовог метода доказивања још један је аргумент у прилог тези да је сам баратао фундаменталистичким схватањем (теолошког) знања.

⁸⁰⁹ Није сасвим јасно да ли је Климент сматрао да аподиксис производи ново знање и представља метод истраживања или представља метод излагања постојећег знања и подучавања. В. S. Bergjan, *op. cit.*, 401.

приписује Клименту. За самог Климента, међутим, како наводи Ерик Озборн: „Логиком се треба користити да се разруши и сагради, да се уништи лажно мишљење, и да се развије и брани истинито вјеровање.“⁸¹⁰ Док Торенс признаје да се Климент, као и Атанасије, служи логиком да би одбацио погрешна учења, он пропушта да увиди је „катафизички метод“ такође и метод логичког доказивања.

Чини се да се Торенс обраћа александријском оцу, чија 8. глава *Стромата* представља ријетку расправу о теолошком методу међу патристичким текстовима, у настојању да изнађе паралеле са савременом научном методологијом. Додуше, неке паралеле се заиста могу лако идентификовати. На примјер, баш као и Климент, и Полањи сматра да вјера представља основ сваког знања. Међутим, постојеће паралеле довеле су га до тога да поистовијети одређене елементе у методу који описује Климент са оним које срећемо у Полањијевом опису научног истраживања. Тако је, рецимо, Климентов *πρόληψις* изједначио са Полањијевим „немуштим предзнањем“ (*tacit foreknowledge*).⁸¹¹ За Климента, међутим, *πρόληψις* представља оно предзнање које је заједничко свим људима и које као такво може да се сматра за први принцип који се не може доказивати, а на коме је могуће утемељити знање. Једно такво предзнање, како вјешто приказује Климент, јесте вјера у Божије провиђење. Поистовјећујући Божија дјела о којима говори Писмо са овим провиђењем, а вјероисповједну формулу Цркве са вјером у ово провиђење, Климент осигурава логичке основе на којима се хришћанско знање може сматрати истинским (научним) знањем.⁸¹² С друге стране, ово предзнање за Полањија представља антиципирајуће „незнање“ о ономе што представља рјешење датог научног проблема. Као примјер, Полањи наводи ситуацију када заборавимо нечије име. Попут заборављеног имена које представља својеврсну форму незнања о познатом, научник има (пред)знање о ономе што чини разрјешење проблема с којим се у

⁸¹⁰ Eric Osborne, *Clement of Alexandria*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 64.

⁸¹¹ *RST*, 83-84. Ср. C. Weightman, *op. cit.*, 215.

⁸¹² M. Havrda, “Demonstrative Method in *Stromateis* VII”, 268.

истраживању суочава.⁸¹³ Прије неголи са Климентовим, Торенсово схватање $\rho\acute{o}\lambda\eta\psi\iota\varsigma$ -а више има сличности са Полањијевим разумијевањем предзнања. Његов покушај да у Климентовим дјелима текстуално утемељи модел сазнања који ће представљати супротност „логичко-дедуктивној“ методи не чини се текстуално утемељеним, будући да се ње Климент нигдје не одриче.

В. 2. Атанасије Александријски

У дјелима Атанасија Александријског, видјели смо, Торенс примјећује учестало коришћење синтагме $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$ држећи да она сугерише да „мислити у складу са природом ствари значи мислити истинито ($\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omega}\varsigma$) о њима“.⁸¹⁴ Ову синтагму Торенс преузима како би именовао описани модел знања које је одређено природом дате реалности. Увид у мјеста која Торенс наводи из Атанасија као потпору овакве интерпретације те синтагме, међутим, открива да је код Атанасија тешко препознати неки дистинктан модел „катафизичког знања“. На готово свим мјестима на које Торенс упућује, синтагму $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$ Атанасије користи када жели да изрази да је Логос „по природи“ Син Божији. Негдје се истиче како он није друге природе у односу на Оца,⁸¹⁵ другдје да он није посљедица Божије воље, већ да је Оцу властит „по природи“;⁸¹⁶ или да „по природи“ није створење;⁸¹⁷ да је постао „по природи“ тијело⁸¹⁸ коме припадају и непорочне страсти које је имао;⁸¹⁹ да, иако, за разлику од Логоса, то нисмо „по природи“, и ми можемо постати синови Божији,⁸²⁰ или, опет, да, када кажемо да је Отац истинити Бог, тиме не

⁸¹³ M. Polanyi, *Personal Knowledge*, London: Routledge, ²1962, 135-136.

⁸¹⁴ *TRC*, 248.

⁸¹⁵ *Три слова против аријанаца*, 1.27, 37, 2.31, 50, 58, 72.

⁸¹⁶ *Ibidem*, 2.2; 3.60; 4.41; *Писмо о саборима у Армину и Селевкији*, 52; *О Дионисијевом мишљењу*, 26; *Писмо афричким епископима*, 8.

⁸¹⁷ *Три слова против аријанаца*, 2.65; *О Дионисијевом мишљењу*, 23.

⁸¹⁸ *Ibidem*, 2.70.

⁸¹⁹ *Ibidem*, 3.34.

⁸²⁰ *Ibidem*, 3.19, 25.

одбацујемо Логоса, већ оне који „по природи“ то нису;⁸²¹ и у једном случају да је Антоније био у врло добром, „природном“, физичком и психичком стању.⁸²² Оно што је „по природи“, или „у складу“ с њом, означава (најчешће) просто да нешто по себи јесте овакво или онакво: Исус је по себи Бог и по себи је постао тијело, а створења су по себи створена. Премда је ово на трагу Торенсовог схватања конотације појма φύσις као синонима за дату стварност каква је по себи, то се не чини довољним да се на том темељу постулира читав епистемолошки систем, као што он чини. Отуда изгледа да заговарање или трансформација модела катафизичког знања, каквим га представља Торенс, код Атанасија није могуће текстуално поткријепити. Или, макар, не оним мјестима на којима Торенс настоји то да учини.

Када је ријеч о природној теологији, овдје нећемо понављати примједбе које су претходно разматране. Скренућемо пажњу само на питање у којој мјери се одбацивање природне теологије може приписати Атанасију Великом. Луома ваљано примјећује да је говор о природној теологији у контексту дјела овог александријског оца својеврстан анахронизам. Па ипак, он сматра да по питању природног познања Бога Торенс једнострано тумачи Атанасија. Његов интерпретативни оквир условљен је, како Луома примјећује, наслеђем Бартове теологије чији је негативан однос према природној теологији познат.⁸²³ Слично Луоми, у прилично оштрој критици Торенсове теологије, Ричард Милер примјећује да је он занемарио Атанасијево разликовање оваплоћеног (λόγος ἔνσαρκος) и предвјечног Логоса (λόγος ἄσαρκος) и одбацио природну теологију коју је Атанасије развио у *Contra Gentes* и *De Incarnatione*. Прави разлог је, попут Луома сматра Милер, тај што је ова природна теологија некомпатибилна са Торенсовим бартијанизмом.⁸²⁴

⁸²¹ *Ibidem*, 3.9

⁸²² *Живот св. Атонија*, 14.

⁸²³ Т. Луома, *op. cit.*, 37-38.

⁸²⁴ Richard Muller, "The Barth Legacy: New Athanasius or Origen Redivivus? A Response to TF Torrance", *The Thomist* 54:4 (1990) 673-704, 687-688.

Одговарајући на ове примједбе усредсредимо се на мјесто из *Contra Arianos* (1.34) које Торенс често наводи као потврду да Атанасије није прихватио никакво независно, природно познање Бога. Умјесто епитетом ἀγένητος, који изводимо почев од створења, каже Атанасије, Бога је боље називати Оцем, полазећи од Сина. Торенс сматра да је ово јасна потврда Атанасијевог настојања да одбаци природно познање (које полази од створења) и предност да откривеном (које полази од Исуса). Међутим, пажљивији увид (од оног Торенсовог) у контекст овог исказа показује нам да Атанасије жели да одбаци (небиблијски) термин ἀγένητος, који је увео Аетије, зато што сматра да се њиме прикрива учење да, за разлику од Бога који је „беспочетан“, Син има „почетак“ (у времену). Када Бога називамо „беспочетним“ говоримо о томе какав је он у односу на оно што је створено. Међутим, у том случају имплицитно признајемо да Син јесте створен. Стога је боље, закључује Атанасије, Бога називати Оцем Сина – и тако поштовати и Сина – него ли га називати беспочетним – и тако Сина сматрати за створење:⁸²⁵

Називајући Бога беспочетним они, како раније рекох, га називају полазећи од његових дјела, и само као Творца и Украситеља, мислећи да тако могу означити да је и Логос створење по њиховој вољи. Али онај који Бога назива Оцем, означава га почев од Сина, бивајући добро свјестан да је нужно, уколико је он заиста Син, да су све ствари које имају почетак кроз тог Сина створене.⁸²⁶

Оно што Атанасије првенствено жели да одбаци, дакле, јесте могућност да се Син сматра за једно од створења која имају почетак (за разлику од Бога који га нема). Јасно је, дакле, да оно што Атанасије жели да постигне одбацивањем овог појма није одбацивање и природне теологије. Међутим, претходном аргументу Атанасије додаје још и да онај који овај не-библијски термин („беспочетан“) преузима од Грка, познаје Сина колико и Грци, тј. уопште га не

⁸²⁵ Овакво тумачење дају и R. P. C. Hanson, *op. cit.*, 432-433; J. Behr, *Nicene Faith*, 242-243.

⁸²⁶ „Λέγοντες μὲν γὰρ ἐκεῖνοι τὸν Θεὸν ἀγένητον, ἐκ τῶν γενομένων ἔργων αὐτὸν, καθάπερ εἴρηται, ποιητὴν μόνον καὶ δημιουργὸν λέγουσι, νομίζοντες, ὅτι καὶ τὸν Λόγον ποίημα ἐκ τούτου σημαίνει δύναται κατὰ τὴν ἰδίαν ἡδονήν: ὁ δὲ τὸν Θεὸν Πατέρα λέγων, ἐκ τοῦ Υἱοῦ τούτου σημαίνει, οὐκ ἀγνοῶν, ὅτι, Υἱοῦ ὄντος, ἐξ ἀνάγκης διὰ τοῦ Υἱοῦ τὰ γενητὰ πάντα ἐκτίσθη“ (*Три слова против аријанаца*, 1.33, PG 26 345C, 63-64).

познаје. Ово се на први поглед чини као назнака да је Торенсово тумачење овог мјеста оправдано. Уколико познајемо Сина, не треба да се окрећемо ка природном знању о Богу и тиме пренебрегнемо оно које нам је откривено. Међутим, на други поглед, постаје јасно да је и овдје Атанасије првенствено забринут за очување вјере да је Логос Бог. Да би се ова вјера одржала, не треба усвајати термине који ову чињеницу (макар) имплицитно негирају. Уколико се, умјесто писамским, служимо овим термином, онда се као хришћани нећемо разликовати не само од аријанаца који негирају да је Исус Божији Син, већ ни од Грка који уопште ни не знају за њега.

Овој анализи могуће је придодати и низ мјеста из *Contra Gentes* и из *De Incarnatione* која говоре у прилог томе да је човјек, захваљујући томе што у себи посједује икону Божију, или на основу уређености космоса, у стању да сазна Божије постојање, да је један, па чак и да има свог Логоса⁸²⁷ који универзум одржава у постојању и поретку.⁸²⁸ Штавише, Атанасије сугерише чак и да је смисао оваплоћења тај да се гријехом нарушена икона Божија у човјеку обнови како би му (поново) било омогућено познање Бога које му је било природно дато.⁸²⁹ Међутим, у прилог Торенсовом тумачењу Атанасија можемо заједно с њим констатовати да би било тешко тврдити да код Атанасија постоји природна теологија у њеном развијеном облику, као систем знања развијен независно од откривења. Штавише, у овим дјелима која су апологетског карактера, стиче се утисак да идеја о природном познању Бога често служи као реторички аргумент. Њоме се денунцирају они који изругују Христово страдања и оваплоћење не само као људи лошег интелектуалног избора, већ као неразумни. Међутим, чак и да се узме у обзир да је у питању више реторички аргумент неголи догматско

⁸²⁷ *О оваплоћењу Логоса*, 12; *Против незнабожаца*, 8, 34.

⁸²⁸ Мејеринг наводи да је за Атанасија познање Бога на основу хармоније космоса заправо представљало замјену за познање које му је сада запрљана икона Божија у њему омогућавала. Е. Meijering, "Athanasius on God as Creator and Recreator", 180-181, О елементима природне теологије код Кападокијаца в. Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture*, New Haven: Yale University Press, 1993. За кратак синтетички преглед ових елемената код Атанасија и Кападокијаца в. мој рад „Природна теологија и Оци 4. века“, *Богословље* 63:2 (2009) 43-73.

⁸²⁹ *О оваплоћењу Логоса*, 13.

становиште – премда се оправданим ваља сматрати да је и једно и друго⁸³⁰ – та чињеница не пружа довољно основа за Торенсово снажно одбацавање природног богопознања. Још мање се Атанасију може приписати да то чини стога што конзистентно примјењује катафизички принцип истраживања, не желећи да одвоји Божије биће од његовог дјеловања.

В. 3. Модерни ум и савремена наука

Луома сматра да Торенс гријеши тврдећи да је Њутн поистовијетио апсолутни простор и вријеме са „Божијим умом“. Њутн је заправо узгредно (на само једном мјесту) напоменуо да Бог у бесконачном простору (а не и времену), „као у свом сензоријуму“, непосредно сазнаје све ствари. Ова успутна напомена није довољна потпора, сматра Луома, за цјелокупну Торенсову наравицу о Њутну.⁸³¹ Његова критика Њутна била је мотивисана, држи Луома, Њутновим наводним одбацавањем оваплоћења и прихватањем аријанског становишта. Будући да је Божији ум поистовијећен са апсолутним простором и временом у коме су све ствари садржане, „он не може постати оваплоћен ништа више него што кутија може постати један од неколико објеката које садржи“.⁸³² Међутим, Њутново становиште према оваплоћењу није тако недвосмислено као што га Торенс представља. Увид у Њутнове необјављене рукописе даје назнаке да се ради о суптилнијем схватању оваплоћења које, сматра Фиценмајер, наликује више ономе које су заступали омиусијани него аријанци.⁸³³ Луома закључује да је, полазећи од

⁸³⁰ Квастен сматра да је *Contra Gentes* апологетског а *De Incarnatione* систематског карактера – Johannes Quasten, *Patrology*, Volume 3, Westminster: Christian Classics, 1986, 24-26. С друге стране, Бер и Анатолиос сматрају да су заправо оба дјела у основи писана са апологетском интенцијом: да се понуди apologia crucis - в. J. Behr, *Nicene Faith*, 186; Khaled Anatolios, *Athanasius: The Coherence of His Thought*, London: Routledge, 1998, 45.

⁸³¹ T. Luoma, *op. cit.*, 96-97.

⁸³² *STI*, 39. T. Luoma, *op. cit.*, 97.

⁸³³ Луома упућује (Luoma, *op. cit.*, 196, фн. 217) на R. H. Popkin, J. E. Force, *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990. За тезу о Њутновом омиусијанизму в. Thomas C. Pfizenmaier, “Was Isaac Newton an Arian?”, *JHI* 58:1 (1997) 57-80.

претпоставке да је Њутн негирао могућност оваплоћења, Торенс закључио да је узрок томе дуализам између апсолутног и релативног простора и времена, и поистовјећење овог првог са Божијим умом.⁸³⁴ С друге стране, видјели смо да Торенс сматра да затворени детерминистички систем сам по себи укида могућност Божијег дјеловања. Једино „отворени“ универзум отвара простор за Божије оваплоћење, тако да је за њега немогућност оваплоћења у Њутновом систему последица двије одлике тог система: (1) поистовјећења апсолутног простора и времена са Божијим умом, и (2) његове детерминистичке „затворености“.

Луомини приговори су оправдани утолико што показују да Њутн није тако чврсто заступао поистовјећење апсолутног простора (и времена) са Божијим умом, па ни аријанизам. Из тог разлога се под знак питања ставља и Торенсова теза да је смјештање апсолутног простора и времена у божански ум омогућило њихово касније премјештање у Кантов трансцендентални ум. Без обзира на то, Торенс би лакше од претходне могао да брани тезу да је Кантово смјештање категорија простора и времена у трансцендентални ум Ајнштајновом теоријом доведено у питање. Простор и вријеме, према Ајнштајну, нису категорије ума, већ конститутивне категорије самог универзума. Међутим, иако се критика Канта у овом погледу чини основанијом, она се ипак не чини довољном да би се Кантов епистемолошки обрт ка субјекту у потпуности одбацио, као што то Торенс чини.

Овим приговорима се, с друге стране, не доводи у питање Торенсова тврдња да је Њутн заступао разлику између апсолутног простора и времена, као и строги детерминизам. Торенс је у праву када и једно и друго становиште приписују Њутну.⁸³⁵ Међутим, као што смо констатовали, није у праву када сматра да су теорија поља и Ајнштајнова теорија релативитета недетерминистичке теорије које описују универзум као отворен систем. Стога се у питање може довести његова тенденција да покаже Ајнштајнову

⁸³⁴ T. Luoma, *op. cit.*, 97-98.

⁸³⁵ За виђење апсолутног простора и времена в. S. Toulmin, "Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time, and Motion, I," *PR* 68 (1959) 1-29; idem, "Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time, and Motion, II," *PR* 68 (1959) 203-227; Ori Belkind, "Newton's Conceptual Argument for Absolute Space," *ISPS* 21:3 (2007) 271-293.

слику универзума компатибилнијом са теологијом оваплоћења, од оне Њутнове. Такође, аргумент о индетерминизму, као што смо видјели, служи да би афирмисао контингентну природу универзума. Уколико је универзум контингентан, онда он константно узмиче пред нашим знањем, те оно захтијева константну ревизију и преиспитивање пред реалношћу на коју се односи. Тако се афирмише принцип катафизичности. Чињеница да је Торенс одабрао теорију поља и теорију релативитета да укаже на контингентну природу универзума, као и то што је био скептичан према квантној механици чини његову поставку проблематичном. С друге стране, Торенсово инсистирање на континуираној емпиријској провјери и преиспитивању постојећег знања чини се оправданим. У том смислу, свака дата научна парадигма мора да буде третирана као „контингентна“ с обзиром на сопствену будућност. За разлику од свијета којег је могло да не буде, али га сада има – па је, условно говорећи, контингентан с обзиром на своју прошлост – научне парадигме се тренутно схватају као важећи опис реалности који јесте ваљан, али би у будућности могао да се покаже превазиђеним. Међутим, Торенсу би се могло приговорити да то што наше знање може бити ревидирано не треба да нас наведе на закључак да је то стога што, на неки нејасан начин, саме структуре реалности подлијежу неком „флексибилном“ поретку који подлијеже константној ревизији. Наиме, његово закључивање овде наликује на закључивање од природе знања ка природи реалности, које се не чини оправданим, пошто чињеница да је наше знање (к)варљиво не значи да је и сама стварност таква.

4. 5. Материјално подударање теологије и науке

Торенсово становиште је следеће: теологија не само да је утицала на настанак и развој емпиријске науке, већ је на извјестан начин и сама у неколико наврата производила научне концепте. Ти концепти су на запањујући начин антиципирани достигнућа савремене науке, њима допринијели или показали изразиту компатибилност са њима. У наставку ћемо представити три случаја таквих достигнућа која можемо да класификујемо, следујући Ахтемајеру, као случајеве *материјалног подударања теологије и науке*.⁸³⁶ Прво, размотрићемо *релациони концепт простора* који је, према Торенсу, развила никејска теологија. Потом ће у наставку бити изложене *три теорије Јована Филопона* које су антиципирале неке од савремених физичких теорија. И на крају, ријеч ће бити о Торенсовом схватању концепта *онто-релација* који је комплементаран са виђењем природе које је афирмисано савременом физиком, нарочито Клерк-Максвеловом теоријом поља.

А. Релациони концепт простора

Језик којим је никејска теологија настојала да објасни чудо Божијег оваплоћења у свијету, тврди Торенс, иако доксолошки, није био само симболички. Он је био инхерентно концептуалан и упућивао је на објективну реалност, а не тек на егзистенцијални доживљај Божијег присуства у раној Цркви.⁸³⁷ Из тог разлога, било је потребно развити адекватан концепт простора уз помоћ кога ће се моћи објаснити Божије присуство у простору.⁸³⁸ Постојећи концепти, које је нудила античка мисао, просто нису билу адекватни за ову сврху, јер се простор махом схватао као

⁸³⁶ В. М. Achtemeier, "Natural Science and Christian Faith in the Thought of Thomas F. Torrance".

⁸³⁷ *STI*, 1

⁸³⁸ *STI*, 5.

„садржатељ“ (container) или „сасуд“ (receptacle).⁸³⁹ За потребе своје концепције Торенс разликује три концепта простора у античкој философији: Платонов, Аристотелов и стоички.

За Платона, каже Торенс, простор је напросто оно „у чему“ (ἐν ᾧ) се нешто дешава. Он је пасивни медијум који не утиче на одређење онога што је у њему садржано. У њему су садржани одрази (μυήματα), а не и сами архетопови (παράδειγματα). На тај начин, простор омогућава одразима да успоставе однос са архетиповима и премошћује χορισμός који постоји између ово двоје, тј. између чулног и умног. Без простора не би било могуће познање архетипова које се одвија кроз „елиминисање хипотеза“. Простор је стога на неки начин укључен у одређење онога што га надилази, јер без простора не бисмо били у стању да говоримо о архетиповима који га надилазе. Иако овакво схватање простора није без својих проблема, оно је, сматра Торенс, помогло теолозима да поставе научне основе теологије.⁸⁴⁰

С друге стране, Аристотел је, сматра Торенс, простор схватио као једну од категорија и развио „волуметријску концепцију простора“⁸⁴¹. Мјесто или простор (τόπος, χώρα) је схваћено као

суд (ἄγγειον) у који и из којег ствари прелазе, и који не само да их садржи већ врши одређено дјеловање или каузалну активност (ἔχει τινὰ δύναμιν) у односу на њих.⁸⁴²

Он представља непокретну границу унутар које је тијело садржано и која тако одређује његово простирање. На тај начин, садржај простора нераскидиво је везан за сам простор. Ово схватање водило је ка разумијевању простора као коначног, ограниченог и *статичног* концепта. Његова статичност је у складу са општом Аристотеловом тенденцијом ка успостављању статичких референтних тачака, па отуда и „непокретног покретача“.⁸⁴³

⁸³⁹ *STI*, 4.

⁸⁴⁰ *STI*, 4-7; *DM*, 292-296.

⁸⁴¹ *STI*, 7.

⁸⁴² *STI*, 7.

⁸⁴³ *STI*, 7-9; *DM*, 296-302.

Стоици су, сматра Торенс, имали друкчије схватање простора у односу на обојицу великих философа антике. Они су се претежно бавили разликом између простора, који су поистовјетили са тијелом (односно „нечим“) и вакуума, који је поистовијећен са празнином (тј. ничим). Хрисип је сматрао да оно што је тјелесно је и мисливо, док је бестјелесно, тј. непросторно, самим тим и немисливо. Стога је сматрао да одређење простора не може почивати на оном нетјелесном што ограничава тијело, већ на самом тијелу. Стога је простор одредио као „тјелесност којом се тијело простира“ (σῶμα διὰ σῶματος χωρεῖ). Према његовом схватању, не ограничава простор тијело, већ тијело чини стварање простора. Отуда се ни космос не разумијева као детерминисан оним што га ограничава споља, већ унутрашњом кохезијом или тензијом. Овакво схватање простора је, сматра Торенс, напредније у односу и на Платоново и на Аристотелово поимање простора као својеврсног „садржатеља“. Оно је у одређеној мјери налик на библијско разумијевање простора које је одређено Божијим продирањем кроз које Бог *ствара простор* за себе унутар човјековог постојања. Међутим, Стоици су на овај начин Божију трансценденцију, као оно што надилази просторно, а тиме и тјелесно, учинили немисливом. Тиме су теологију трајно везали за космологију.⁸⁴⁴

У средњем и новом платонизму Платоново и Аристотелово схватање простора је на различите начине комбиновано. Оно што је заједничко Плутарху, Албину, Апулеју и Атику је споменути концепт простора као садржатеља.⁸⁴⁵ Филон Александријски је, сматра Торенс, комбиновао Платонов и Аристотелов концепт простора са стоичким и тиме утицао на Климента Александријског.⁸⁴⁶

Ориген је био први, сматра Торенс, који је усвојио стоички принцип по коме се просторност везује за оно што је сазнатљиво, али га је такође и преокренуо. Он је своје схватање простора и његовог односа према Богу

⁸⁴⁴ *STI*, 9-10; *DM*, 302-308.

⁸⁴⁵ *DM*, 315-328.

⁸⁴⁶ *DM*, 328-342.

изложио у свом дјелу *О принципима*. Бог као бестјелесан јесте несазнатљив, али захваљујући томе што он *сазнаје* (тјелесну) творевину она и добија ограничење и постаје сазнатљива. С друге стране, Ориген је сматрао да оваплоћењем Бог *ствара простор за себе* унутар творевине, остајући, с друге стране, свуда присутан. Син Божији је свецијело присутан у тијелу и опет свецијело присутан у цјелокупној творевини. То што је постао тјелесан не значи да је престао да буде присутан у цјелини створеног простора. Међутим, ово схватање, сматра Торенс, није компатибилно са „садржатељским“ схватањем простора које имплицира немогућност потпуног присуства у једном физичком мјесту и у свим другим истовремено. Такође, наше „бивање са Богом“ не представља физичко измјештање из простора који заузимамо, већ отварање нашег мјеста за „мјесто“ на коме је Христос. Истичући овај парадокс у Божијем односу према простору, без обзира на бројне недостатке у мишљењу, Ориген је, сматра Торенс, поставио основ за релационо поимање простора.⁸⁴⁷

Тек захваљујући никејској теологији, а нарочито Атанасију Великом, Црква је, тврди Торенс, била у стању да развије научни концепт простора који ће јој омогућити да изрази тајну Божијег оваплоћења. Торенс издваја четири важне тачке у Атанасијевом схватању овог питања. *Прво*, он је истицао Божију трансцендентност у односу на творевину, али и његову иманентну свеприсутност у свијету.⁸⁴⁸ *Друго*, за Атанасија је Син Божији увијек био присутан у цијелој творевини а истовремено је био код Оца, што се није промијенило његовим преузимањем тијела. Оно што је за Торенса овдје кључно јесте то што се сада

просторни састојак у концепту оваплоћења мора тумачити са стране *његовог активног и контролишућег заузимања* тјелесног постојања и мјеста. Простор је предикат Онога ко га заузима; одређен је његовим дјеловањима и има бити схватан у складу са његовом природом.⁸⁴⁹

⁸⁴⁷ *STI*, 12-14; *DM*, 349-363.

⁸⁴⁸ *DM*, 363-364.

⁸⁴⁹ *DM*, 366, ср. *DM*, 364-366.

Треће, оваплоћени Син Божији испуњава посредничку улогу између Бога и људи. Људима, као створењима, није могуће да „направе простор“ за Бога у свом постојању, те за њих то чини Логос. Он је тиме постао „мјесто“ Божијег обитавања, на коме људи могу да сретну и познају Бога. Међутим, ово „мјесто“ ваља се схватити у складу са дистинктном Божијом природом.⁸⁵⁰ *Четврто*, Атанасије је показао да термини морају да се тумаче другачије када се примјењују на створења, а другачије када упућују на Бога. Природа дате стварности је та која одређује конотацију термина који се на њу примјењују.⁸⁵¹ *Пето*, Бог је „у“, односно, „међу“ нама тиме што дијели са нама тјелесно постојање, али је истовремено и „у“ Оцу. Торенс се пита како схватити однос између његовог постојања међу нама и у Оцу.

Торенс сматра да Атанасије даје разријешење везе између Божијег постојања *међу* нама и у Оцу у тумачењу Јов. 17,21, које Атанасије даје у свом дјелу *Против Аријанаца* (3.22-23). У овом тумачењу, каже Торенс, ријеч „као“ („*као* ти Оче што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду“) функционише као означитељ, „парадигма“ која указује на *различитост* врсте јединства Сина са Оцем и нашег јединства са њим. Између нас и Оца постоји *дистанца* (διάστασις) и *разлика* (διαφορά) у погледу *природе*, која не постоји између Сина и Оца. Стога, када говоримо о бивању „у Богу“, овај говор је одређен природом тог јединства, баш као што је и говор о бивању Сина „у Оцу“ и Оца „у Сину“, одређен природом тог јединства.

Дакле, када се моли(мо) за јединство са Оцем *као* што га са њим има Син, онда се јединство Сина са Оцем узима као „парадигма“ која истовремено показује сличност и различитост двије реалности које се пореде (нашег и Синовљевог јединства са Оцем). Парадигма је, наводи Торенс,

⁸⁵⁰ *DM*, 366-367.

⁸⁵¹ *DM*, 367-368. Торенс се позива на познато мјесто из Атанасијевог дјела *Три слова против аријанаца*, на коме се каже: "Ὁὐ γὰρ αἱ λέξεις τὴν φύσιν παραιροῦνται: ἀλλὰ μᾶλλον ἢ φύσις τὰς λέξεις εἰς αὐτὴν ἔλκουσα μεταβάλλει. Καὶ γὰρ οὐ πρόται τῶν οὐσιῶν αἱ λέξεις, ἀλλ' αἱ οὐσίαι πρόται, καὶ δεύτεραι τούτων αἱ λέξεις." (*Три слова против аријанаца*, 2.3; PG 26, 371C).

слика која, под дјеловањем божанског откривења, упућује изван своје створене форме и садржаја на указану реалност, не преступајући дистанцу и не изравнавајући разлике између њих.⁸⁵²

Парадигме којима се користимо у теологији не бирамо сами, већ нам се „намећу“ од стране откривења.⁸⁵³ Овај Торенсов (прилично нејасан) дискурс о парадигми служи му како би указао да се њиме разријешава проблем просторног концепта у теологији оваплоћења. Овим се објашњава различитост, али и сличност присуства Логоса у тијелу и у Оцу. Разријешење Торенс види у томе што је *парадигма* његовог присуства у свакој од ових реалности (у тијелу, цјелокупној творевини и Оцу) *релативна* у односу на оно на шта се односи.⁸⁵⁴ Његово присуство у сваком од наведених случајева, закључујемо, различитог је типа.

То је разлог због кога, како Торенс сматра, у никејској теологији није прихваћен концепт простора као садржатеља (који налазимо у античкој философији) простирања тијела, суштине материје или као категорије (раз)ума. Умјесто наведених одређења,

Простор у овој [никејској] формулацији је врста диференцијалног концепта који је суштински отворен (open-ended), јер је одређен у складу са интеракцијом између Бога и човјека, вјечног и контингентног догађања. Ово значи да је концепт простора у Никејском Вјерују релативно затворен, тако рећи, с наше стране, којом се (до)тиче физичког постојања, али је бесконачно отворен са Божије стране.⁸⁵⁵

Међутим, као ни друга достигнућа никејске теологије, ни овакав концепт простора није у потпуности очуван у каснијем историјском развоју теологије. Аристотелов и, уопште садржатељни концепт простора усвојен је најприје код Дамаскина, потом у схоластичкој теологији, а касније и у системима ренесансних научника.⁸⁵⁶ Ово ће касније резултовати различитим проблемима у протестантској и савременој теологији.

⁸⁵² *DM*, 370.

⁸⁵³ *DM*; *STI*, 17.

⁸⁵⁴ *STI*, 16-18.

⁸⁵⁵ *DM*, 371.

⁸⁵⁶ *DM*, 372; *STI*, 57.

Расправљајући о токовима протестантске и савремене теологије, Торенс жели да покаже како је занемаривање овог релационог патристичког концепта довело до различитих проблема. Лутер се, тврди Торенс, користио садржатељним концептом простора, јер је то за њега био начин да афирмише стварност оваплоћења Сина Божијег.⁸⁵⁷ Међутим, из овакве позиције, његови слѣдбеници су одбацили Калвиново и реформистичко схватање простора, које је било много сличније патристичком. Реформисти су сматрали, попут никејских Отаца, да се Син оваплотио не престајући да буде присутан и у цјелокупној творевини и у Оцу. Из позиције лутерана, ово је имплицирало да постоји одређени „вишак“ у оваплоћењу: „да је нешто од Сина или Логоса Божијег остављено *изван, додатно* - што су назвали „калвинистичким додатком“ (*extra Calvinisticum*)“.⁸⁵⁸ За лутеране, оваплоћење је подразумијевало само-испражњење Логоса „унутар сасуда људског тијела“.⁸⁵⁹ Касније је садржатељни концепт простора усвојио и Њутн, разликујући, како смо видјели, апсолутни и релативни простор (а такође и вријеме).⁸⁶⁰ Ово је имало различите негативне посљедице по теологију. Главна је била та што је овим афирмисан дуализам између категорија нужног, вјечног, умног, с једне и контингентног, историјског и чулног, с друге стране. Дуализам је, напосљетку, довео до тога да се потоње категорије одбаце из разумијевања откривења - те да се оно разумијева на деистичким основама. Као што смо видјели, Њутново поистовјећење апсолутног простора са Божијим умом негира могућност оваплоћења.⁸⁶¹ Управо ово се десило, сматра Торенс, код Рудолфа Бултмана за кога откривење не представља објективни историјски догађај оваплоћења. Оно што од њега остаје јесте само *смисао* Христовог оваплоћења „за мене“, без његовог објективног постојања.⁸⁶²

⁸⁵⁷ *STI*, 30.

⁸⁵⁸ *STI*, 31.

⁸⁵⁹ *STI*, 35.

⁸⁶⁰ *STI*, 38-40.

⁸⁶¹ *STI*, 63.

⁸⁶² *STI*, 48-49.

У супротном случају, када се користимо релационим схватањем простора које је изграђено на темељу теологије оваплоћења, приморани смо да озбиљно схватамо категорије простора и времена. Оне не могу бити одбачене како би се из њих апстраховала вјечна истина, или егзистенцијални смисао оваплоћења „за мене“, оvdје и сада. Напротив, оне морају бити узете у обзир као „интелигибилни медијум и објективни основ за све наше односе са Богом“.⁸⁶³ То је стога што својим оваплоћењем Логос не бива смјештен унутар већ постојећег простора, већ на извјестан начин генерише сопствени простор и вријеме. У њему се ствара тачка или, боље рећи. „поље“ нашег сусрета са Богом. Како то каже Торенс:

Божија интеракција са нама у простору и времену овог свијета установљује, рекло би се, координатни систем између двије хоризонталне димензије, простора и времена, и једне вертикалне димензије, односа са Богом кроз Његовог Духа. Ово конституише теолошко поље веза у и кроз Исуса Христа који се не може мислити као да се просто уклапа у обрасце простора и времена које обликују други фактори, већ тако да их он организује око себе и даје им трансцендентну референцу на Бога у и кроз Себе. Унутар ових веза он генерише своју сопствену „простор-временску стазу“ и обликује покретни и креативни центар за сливање линија свијета (world-liness) унутар пуноће простор-времена.⁸⁶⁴

Остављајући теолошке импликације усвајања различитих концепција простора по страни, оно што ваља истаћи јесте то да Торенс сматра да је релациони концепт простора који су Оци развили, ослањајући се дјелимично на Платона, а већином на Стоике, врло близак релационом схватању простора који је развио Ајнштајн.⁸⁶⁵ Он свакако не сматра да је Ајнштајн био под директним утицајем отачких идеја, нити да су ова два концепта идентични, па да су га јелински Оци открили прије Ајнштајна. Међутим,

⁸⁶³ *STI*, 68.

⁸⁶⁴ *STI*, 72.

⁸⁶⁵ Вонг наводи три начина на који Торенс сматра да је према Ајнштајновој теорији релативитета простор релацион: (1) јер је неодвојив од времена; (2) стога што је везан за материју (односно гравитацију коју маса и енергија генеришу); и (3) утолико што је простор-вријеме могуће свести на систем просторно-временских односа физичких тијела. Он показује да је у праву када релациони карактер простора приписује Ајнштајновој теорији у прва два, али не и у трећем случају. W. Wong, *op. cit.*, 265-269.

Торенс снажно истиче да је у питању иста линија мишљења, тј. исти *тип* концепта.⁸⁶⁶ Док су се Аристотел, схоластици, Лутер и Њутн користили садржатељним типом концепта простора; Стоици, никејски Оци, Барт и Ајнштајн су користили релациони тип.⁸⁶⁷ Луома успјешно резимира Торенсово схватање овог односа:

Торенсов аргумент по питању доприноса (*contributive character*) теологије оваплоћења у раној Цркви заснован је, дакле, на претпоставци да је теорија општег релативитета на еминентан начин изнијела на свјетло идеју о релационом простору, која је први пут формулисана на револуционаран начин од стране никејских Отаца онда када су се осјетили принуђеним да на ригорозан начин промисле однос између Бога и свијета у доктрини о оваплоћењу и Синовој *једносушности* са Оцем.⁸⁶⁸

Торенс се користи овим (дјелимичним) подударењем у поимању простора између теолога ране Цркве и Ајнштајна првенствено стога што се овим концептом простора афирмише могућност Божијег оваплоћења.⁸⁶⁹ Међутим, евидентна је и његова намјера да, с једне стране, укаже на комплементарност (изворне) теологије оваплоћења са савременом физиком, и да с друге стране, упути критику неким савременим теолозима. Он настоји да покаже генезу њихових позиција, али и да прикаже да су оне ненаучне у двоструком смислу: теолошком и природно-научном. Различита а-историјска, метафоричка и егзистенцијална тумачења тајне оваплоћења су ненаучна стога што баратају теологији туђим концептом простора (садржатељним) и споменутим дуалитетима који из тог концепта производе. Овај концепт простора и пратећи дуализми које он производи, према Торенсу чине, као што смо видјели, оваплоћење немогућим. Њихова примјена од стране савремених теолога је ненаучна из перспективе *теолошке* науке. За

⁸⁶⁶ Ахтемајер с правом примјећује да Торенс не жели да покаже да су никејско и Ајнштајново схватање простора идентични или да једно друго „доказују“. Паралелу коју Торенс гради између ова два концепта Ахтемајер згодно именује као случај „материјалне конвергенције у формама мишљења“ - P. M. Achtemeier, “Natural Science and Christian Faith in the Thought of Thomas F. Torrance”, 288.

⁸⁶⁷ *STI*, 57-59, 81-85; *DM*, 372-373.

⁸⁶⁸ T. Luoma, *op. cit.*, 56-57. За критику в. 57 и даље.

⁸⁶⁹ *Ibidem*, 57; S. Tanev, *op. cit.*, 203.

разлику од никејских Отаца, ови теолози нису настојали да развију концепт простора који је *адекватан* оваплоћеном Богу. Умјесто да почну од онтологије (оваплоћења) и на њој заснују епистемологију (и концепт простора), они су учинили супротно. Међутим, њихово становиште је погрешно и из перспективе *природне* науке. Они баратају једним застарјелим и одбачним концептом простора као садржатеља или сасуда и одбацују релациони концепт простора који је савремена (Ајнштајнове) наука изњедрила.

Као што смо констатовали, релациони концепт простора није једини облик теолошке антиципације извјесних научних сазнања. У такве спадају и споменуте теорије Јована Филопона које ћемо размотрити у наставку.

Б. Три теорије Јована Филопона

Теолошки и научни рад Јована Филопона, сматра Торенс, морају се посматрати заједно.⁸⁷⁰ Насљеђе александријске науке је утицало на његову теолошку свијест и допринијело примјени принципа катафизичности, о чему је већ било ријечи. С друге стране, такође је примјеђено, теологија је утицала на његову научну дјелатност вршећи „регулативну улогу“ у развоју и одабиру научних теорија. Као нарочито значајне, Торенс издваја три Филопонове теорије: (1) теорију о свјетлости, (2) теорију импулса и (3) теорију о универзуму као кохезивној цјелини.

Своју теорију свјетлости Филопон је развио у коментару на Аристотелов спис *De Anima*. Он се супротставио Аристотеловом схватању свјетлости, јер је сматрао да се оно не слаже са основним чињеницама геометријске оптике и термичким ефектима свјетлости. Филопонов основни аргумент, како показује Самбурски, је да свјетло не може бити статички феномен.⁸⁷¹ Оно је динамички феномен који „не подразумијева промјену из

⁸⁷⁰ TNS, 8. У свом промишљању Филопоновог дјела Торенс се, према сопственом признању, руководи радовима С. Самбурског, Р. Сорабџија и В. Бема (*Ibidem*): Samuel Sambursky, *The Physical World of Late Antiquity*; R. Sorabji, *Philoponus on the Rejection of Aristotelian Science*, 1987; W. Böhm, *Johannes Philoponus: Grammatikos von Alexandrien. Ausgewählte Schriften*, 1962.

⁸⁷¹ S. Sambursky, *op. cit.*, 113-114.

потенцијалности у актуалност, већ стварну активност и покрет“.⁸⁷² Свјетлост је

бестјелесна динамичка сила (κινητική τις δύναμις ἀσώματος, ἐνέργειά τις ἀσώματος κινητική) која је невидљива у медијуму какав је ваздух и која се креће дирекционално и континуирано при, како Бем то назива, безвременој или практично бесконачној брзини.⁸⁷³

Ова теорија, омогућила му је, како Торенс сматра, развијање сасвим нове теорије кретања, односно импулса (impetus), којом се такође супротставио Аристотелу.⁸⁷⁴

Аристотел је сматрао да бачени пројектил наставља да се креће зато што током лета на њега силом дјелује ваздух као медијум. Стога је за њега кретање кроз вакуум било незамисливо. Такође, из овог разлога је сматрао и да је брзина којом тијело пада директно пропорционално његовој маси.⁸⁷⁵ Међутим, Филопон се у свом коментару на Аристотелову *Физику* супротставио оваквом схватању кретања. Он је показао, како наводи Торенс, да медијум не доприноси ништа или врло мало кретању баченог пројектила.⁸⁷⁶ Пројектил се креће захваљујући импулсу који му је избачајем придодат и који кретањем кроз медијум слаби. Будући да ваздух као медијум не доприноси, већ и омета кретања (слабећи импулс), за Филопона је сасвим замисливо да се објекат креће кроз вакуум. Такође, насупрот Аристотелу, ова теорија кретања имплицира да брзина којом тијело пада не зависи од његове масе, као што ће, готово хиљаду година касније, показати Галилеј.⁸⁷⁷

⁸⁷² *TNS*, 108.

⁸⁷³ *TNS*, 108. Грчки текст, са грешкама (које прије ваља приписати издавачу него ли аутору) наведен је досљедно према Торенсовом цитату у коме упућује на W. Bohm, *op. cit.*, 185, 187, 315, 445.

⁸⁷⁴ *TNS*, 108: S. Sambursky, *op. cit.*

⁸⁷⁵ Christian Wildberg, “John Philponus”, у: Edward N. Zalta (yp.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2015 Edition)*, IntRes: <http://plato.stanford.edu/entries/philoponus/#2.1> [10.10.2015].

⁸⁷⁶ *TNS*, 108.

⁸⁷⁷ C. Wildberg, *op. cit.*

Филопон је повезао теорију кретања са теоријом о природи свјетлости одбацујући Аристотелову науку и тиме, како сматра Торенс, на задивљујући начин антиципирао рад Клерк-Максвела који је повезао ове двије теорије у свом чувеном дјелу *Динамичка теорија електромагнетног поља* (1865).⁸⁷⁸ Ова комбинација резултовала је у схватању према коме универзумом влада унутрашња кохезија (ἔξις) коју Торенс идентификује са континуираним пољем простор-времена и материје. На овај начин, према његовом мишљењу, умјесто Аристотеловог (а касније и Њутновог) механицистичког схватања универзума, постулиран је „унификовани свијет отворене структуре са контингентном, не-неопходном врстом рационалног поретка“.⁸⁷⁹ На овај начин, Торенс готово да идентификује или макар веома блиско повезује општу слику универзума каква је генерисана споменути Филопоновим теоријама и ону која је резултат Ајнштајнове примјене Клерк-Максвелове теорије поља на свеукупност универзума. Статички, затворени, механицистичким и каузалним односима детерминисани универзум уступа мјесто динамичком, отвореном и контингентном. На тај начин, Филопон је, по Торенсу, постао (веома) рани претеча савремене физике.

В. Перихореза и онто-релације

Већ је било ријечи о Торенсовом тумачењу Атанасијеве употребе појмова ὁμοούσιος и οὐσία. Констатовано је да Торенс οὐσία одређује као „биће у његовим унутарњим односима“, те да постоји могућност да је на његово схватање конотације овог појма утицала аналогија коју је успоставио између оваквог схватања бића и Максвелове теорије поља. У својим каснијим радовима Торенс је више пажње посветио релационом схватању бића и његов адекватан израз препознао у отачком појму περιχώρησις. Релационо схватање бића које је развијено у отачкој доктрини о перихорези божанских личности у Светој Тројици одиграло је важну улогу, сматра Торенс, у

⁸⁷⁸ TNS, 114.

⁸⁷⁹ TNS, 109.

Максвеловој формулацији теорије поља. Ова релациона онтологија евидентна је, како Торенс сматра, у теорији поља, али и у квантној теорији. Отачки концепт бића показао се, тако, важним за настанак неких савремених физичких теорија, али и показао комплементарност, ако не и подудараче са савременим схватањем природе стварности.

Атанасијево схватање једносушности Божијег бића означило је, сматра Торенс, истину о јединству, једнакости и међусобном прожимању личности Свете Тројице која ће, нешто касније, успјешно бити изражена концептом перихорезе. Торенс нас подсјећа да је термин περιχωρεῖν први пут искористио Григорије Богослов како би указао на међусобну размјену својстава између божанске и људске природе у Христу.⁸⁸⁰ На тријадолошком плану, термин περιχώρησις први пут је примјењен у спису Псеудо-Кирила, одакле га преузима Јован Дамаскин и надаље користи као технички термин.⁸⁸¹

Торенс даје ваљану представу значења овог појма, тврдећи да он изражава истину

да су Отац, Син и Свети Дух различите личности, свака са сопственим непреносивим (*incommunicable*) својствима, али да обитавају једна у другој, не само једна *са* другом, на тако близак начин, нека буде поновљено, да њихове индивидуалне особености, умјесто да их међусобно раздељују, нераскидиво их повезују ...⁸⁸²

Овим појмом означава се *једнакост* и *различитост* личности Свете Тројице које пребивају једна у другој као у *заједници* Божијег бића.⁸⁸³ Оно што је од нарочите важности јесте да нам овакво схватање Божијег бића показује да је оно по својој природи *релационо*. Концепт релација које припадају самом бићу Торенс назива „онто-релацијама“ (οὐσιώδεις σχέσεις). Ради се о релацијама које нису акциденталне по својој природи – оне нису успостављене између самопостојећих ентитета – већ суштинске. Ове релације конституишу саме личности. Како он то изражава:

⁸⁸⁰ *Писмо*, 101.6; *Беседе*, 18.42, 22.4.

⁸⁸¹ *Тачно изложење православне вере*, 1.8. Ср. *DCO*, 170.

⁸⁸² *DCO*, 172.

⁸⁸³ *DCO*, 176.

Релације између божанских личности припадају ономе што оне јесу као личности – оне су конститутивне онто-релације. 'Личност' је онто-релациони концепт.⁸⁸⁴

Оно што сваку од личности чини особитом јесте однос који она успоставља према другим личностима кроз међусобно прожимање, тј. перихорезу.

Торенс, дакле, сматра да је овај концепт перихорезе, односно онто-релација, извршио одређени утицај на Максвела приликом његове формулације теорије поља. Концепт онто-релација Максвел је, како сматра, наслиједио из шкотске теологије. Како каже:

То је била теологија која је лежала у основи Клерк Максвеловог концепта јединства са Христом и међу-личних односа у Христу, коју по својој природи није могао да изолује неком компартментализацијом од свог разумијевања стварних, онтолошких односа у физичком универзуму.⁸⁸⁵

Имајући у основи овакво разумијевање релација, Максвел је изучавао Фарадејева истраживања електромагнетне индукције и магнетне ротације свјетлосних зрака. Тако је закључио да је „са научне тачке гледишта *релација* најважнија ствар која се има сазнати“. Као и у случају божанских личности, ове релације су реалне и конституишу биће ствари - захваљујући њима ствари јесу то што јесу.⁸⁸⁶ Примјеном концепта поља на цјелину универзума, коју је извршио Ајнштајн, концепт онто-релација је конституисан као темељна одлика створене реалности у њеној цјелини.

Поред Максвелове физике, концепт онто-релација је, према Торенсовом мишљењу, присутан и у савременој теорији честица и квантној теорији. У наведеним теоријама, како каже, развијен је увид у то да

⁸⁸⁴ *DCO*, 157. У овом дјелу је присутан, много више него у *TF*, онтолошки нагласак на *личностима*. Иако ни у њему не одустаје од идеје да монархија припада тројичном бићу, а не личности Оца (*DCO*, 180-185), Торенс више не поистовјећује личност само са односима, већ, као што видимо, држи да односи конституишу личности. Иако не упућује на њега, афирмација неких од фундаменталних идеја теологије Јована Зизјуласа је евидентна у овом дјелу.

⁸⁸⁵ *TCFK*, 230. Ср. и "Thomas Torrance Responds", 337-338.

⁸⁸⁶ *TCFK*, 230.

међу-односи између честица као просторно-временских ентитета, или динамичких енергетских чворишта, једнако су важни као и такозване честице, ако не и важнији од њих.⁸⁸⁷

Торенс наводи да му је физичар Фритјоф Капра [Fritjof Capra] у непосредној комуникацији указао на потешкоће које има у покушају да изрази начин на који честице „садрже“ једну другу на квантном нивоу. Управо у том погледу, према Торенсовом мишљењу, хришћански концепт перихорезе може се показати корисним. Према његовом мишљењу, то је успјешно и доказао Кристофер Кајзер у свом раду.⁸⁸⁸ Захваљујући томе што је он формулисан кроз поступак емпиријско-теоријског проучавања тајне Божије икономије у простору и времену, не треба да се изненадимо уколико се испостави да се њиме успјешно може објаснити нешто од емпиријске компоненте ове реалности. У питању је материјална конвергенција у мишљењу између теологије и физике која је заснована на чињеници да је емпиријска реалност (коју физика истражује) такође један аспект примарног објекта теолошког истраживања - оваплоћеног Логоса Божијег.⁸⁸⁹

Г. Резиме и критичка разматрања

Торенс сматра да је теологија у неколико наврата током историје директно довела до, или утицала на настанак одређених научних концепата и теорија који су своју потврду и пријем нашли у данашњој физици. Настојећи да ваљано промишља тајну оваплоћења, никејска теологија је развила одређени концепт простора који је, као и онај Ајнштајнов, релационог карактера и супротстављен садржатељном схватању простора, које је у већем дијелу одликовало античку мисао. Такође, захваљујући директном „когнитивном упливу“ или „регулативном дјеловању“ теологије на његово научно мишљење Јован Филопон је постулирао три теорије које су се супротстављале Аристотеловој и антиципирале савремену физику: теорије

⁸⁸⁷ *GGT*, 175.

⁸⁸⁸ Није јасно на који Кајзеров рад Торенс алудира.

⁸⁸⁹ *GGT*, 175-177.

(1) свјетлости, (2) кретања (тј. импулса), и (3) кохезивног карактера универзума. Трећи случај материјалног подударења између теологије и науке Торенс препознаје у концепту онто-релација који одликује отачко учење о перихорези личности Свете Тројице. Ово учење је, према његовом мишљењу, утицало на Максвелову формулацију теорије поља, а с друге стране, показало се веома блиским савременим увидима физике у области теорије поља и квантне механике. У наставку ћемо изложити неке од (могућих) приговора на изложене тезе.

Г. 1. Релациони концепт простора

Вонг показује да је Торенс (некритички) преузео супротност између релационог и садржатељног концепта простора од Ајнштајна, као и становиште да је општом теоријом релативитета други одбачен.⁸⁹⁰ Међутим, Вонг наводи доказе у прилог чињеници да је Ајнштајн у овом случају погријешио, те да је садржатељни концепт простора једнако компатибилан са његовом општом теоријом релативитета.⁸⁹¹ Луома и Вајтман такође примјећују да не постоји сагласност између физичара о томе који концепт простора је афирмисан овом теоријом, али да, у сваком случају, не постоји нужна веза између опште теорије релативитета и релационог (па ни садржатељног) концепта простора, као што то Торенс сугерише.⁸⁹²

Очигледно је да не постоји консензус око тога да ли теорија релативитета нужно подразумијева и релациони концепт простора (и времена) или не, као и да је могуће (ако не и извјесно) да је Ајнштајн

⁸⁹⁰ W. Wong, *op. cit.*, 264-265.

⁸⁹¹ *Ibidem*, 254-264.

⁸⁹² Luoma, *op. cit.*, 57; Weightman, *op. cit.*, 191. За литературу в. Т. Луома, *op. cit.*, 182, фн. 161. Луома сугерише да је за Торенса *релациони* карактер простора садржан у његовој екстерној а не интерној релативности, тј. у томе што је он релативан у односу према Богу, а не инхерентно релативан. Будући да се ово становиште свакако не може приписати Ајнштајну, Луома сматра проблематичним Торенсово тумачење самог концепта релативности. Холдер преузима ово тумачење и критику од Луома (в. R. D. Holder, *op. cit.*, 283). Међутим, сматрам да Вонг адекватније представља Торенса по овом питању када тврди да он не подразумијева (примарно) ову екстерну релативност.

погријешо када је на основу ове теорије одбацио садржатељни концепт простора. У том погледу Торенсово некритичко прихватање Ајнштајновог становиште је очигледно проблематично. Чињеница да Торенс просто некритички усваја од Ајнштајна одбацување садржатељног концепта простора сама по себи не би била проблематична. Оно што је, међутим, чини проблематичном јесте то што Торенс сматра да је оваплоћење могуће једино у релативном простору. У универзуму, у коме се простор схвата као садржатељ, оваплоћење, према Торенсовој интерпретацији, није ни могуће. Ово становиште имплицира макар два проблема. Прво, на овај начин могућност Божијег дјеловања и оваплоћења постаје нужно зависна од одређеног концепта простора. Друго, на овај начин се даје коначан теолошки легитимитет одређеној научној концепцији која се (евентуално) може показати погрешном. Чак и да не постоје основана мишљења да теорија релативитета не имплицира релациони концепт простора, могућност да се овај концепт покаже неоправданим на пољу физике мора бити остављена. Уколико се темељне истине вјере, попут оваплоћења Сина Божијег, на овај начин везују за курентне научне концепте, онда ваља очекивати да ће заједно са њима бити и одбачене. На тој линији се налази Манчинова сугестија да се комплементарност и подударане савремене физике и теологије мора узети са резервом. Уколико се теологија везује за савремену физику, ова веза мора бити „споразумни брак“ који се може раскинути у тренутку када се покаже да природна наука одступа од заједничког курса кретања. Међутим, према његовом мишљењу, ову везу Торенс је претворио у прави „брак“.⁸⁹³

Поред наведених приговора ваља констатовати и да је Торенсова интерпретација О

⁸⁹³ D. Munchin, *op. cit.*, 60, 276. Занимљиво је да Манчин овај ваљан закључак изводи из погрешне претпоставке. Он сматра да је Торенс некритички прихватио савремену квантну теорију, тј. копенхашку интерпретацију (в...). Међутим, Торенс, следећи Ајнштајну, изражава изразиту резерву према овој интерпретацији. Могуће је да је Манчин ову претпоставку преузео од Вајтмана који прави исту грешку - в. С. Weightman, *op. cit., str.* Дејвис даје необједљив одговор на Манчинов приговор. В. М. Davies, *An Explanatory Account and Examination of the Doctrine of the Mediation of Jesus Christ in the Scientific Theology of T. F. Torrance*, North-West University, Potchefstroom Campus, 2013 [PhD Diss. необјављено], 71-73.

таца по овом питању упитна. Сматрам да Торенс прави крупну грешку - која, колико ми је познато, није примијећена - када приписује релациони концепт простора Атанасију Великом. Он с правом примјећује да, за Атанасија, оваплоћењем Логос није престао да буде присутан у цјелини универзума и у Богу (Оцу). Међутим, да би показао да је ово многоструко присуство Логоса у различитим „просторима“ могуће, Торенс закључује да је то стога што је простор, као код Стоика, предикат онога ко га заузима, а не постојећи ентитет. Да би то доказао, позива се на споменуто мјесто из Атанасијевог списка *Три слова против аријанаца* (3.22-23), гдје се каже да начин на који је Син један са Оцем није истовјетан ономе како ми можемо бити једно са Богом. Отуда оно „као“⁸⁹⁴ у Исусовој молитви треба схватити условно, односно, релативно у односу на то на шта се односи. Тиме се не означава једнакост између јединства са Оцем и нашег јединства са њим, већ се нуди извјесна слика (парадигма) која нам омогућава да потоње замислимо. Држећи да је овим Атанасије понудио извјестан „концепт парадигме“, Торенс извлачи закључак да је простор који Логос заузима оваплоћењем релативан у односу на њега самог, те да на неки начин бива другачије реализован у различитим облицима Божијег присуства у свијету.

Међутим, рекао бих да Торенс овдје прави неоправдан скок са равни језика на раван онтологије. Када се каже да је Бог истовремено присутан у тијелу, универзуму и Оцу, али да форма овог његовог присуства није истовјетна у сва три случаја, тиме се не тврди да је *сам простор* релативан, већ да је *начин на који говоримо* о простору у овом контексту релативан. „Мјесто“ које Логос заузима у Оцу свакако није исто као „мјесто“ које заузима у тијелу. Међутим, то не значи да је простор релативан у односу на онога ко (или: оно што) га заузима, већ да је начин на који говоримо о простору релативан када је у питању Бог. На ово указује и Атанасије када у цитираном одјелјку говори о томе да је начин на који говоримо о нашем јединству са Богом различит од начина на који говоримо о јединству Логоса са Оцем. Док се у првом случају ради о јединству природе, у другом случају ради се о

⁸⁹⁴ „као ти Оче што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду“.

јединству ума и сагласју духа (ἐν τῷ φρονήματι καὶ τῇ τοῦ πνεύματος συμφωνίᾳ).⁸⁹⁵ Дакле, ради се о различитим врстама јединства. Међутим, то што постоје различите врсте јединства значи да је јединство *појам* чија конотација се одређује с обзиром на дати садржај тог појма. То не значи да је саâмо јединство релационо, већ да је конотација појма „јединство“ зависна од тога како и зашто га употребљавамо. Исто важи и за појам простора за који можемо рећи да је релационог карактера, али то не значи да је сам простор релационог карактера.⁸⁹⁶

Г. 2. Три теорије Јована Филопона

Када је у питању Јован Филопон, Торенс у великој мјери ваљано представља његов научни рад. Оно у чему истраживачи углавном виде његово задивљујуће одступање од Аристотела и антиципацију каснијих научних теорија јесу теорије свјетлости и кретања. Торенс се од њих издваја по томе што сматра да је Филопон комбиновао ове двије теорије и развио својеврсну теорију електромагнетног поља прије Максвела. Ову тезу, међутим, Торенс је само изнео, али за њу није понудио ваљане текстуалне доказе. Такође, упитним се може сматрати и Торенсова тврдња да је Филопон ове теорије развио под директним утицајем својих теолошких увјерења.⁸⁹⁷ Филопон је био склон да се у својим коментарима на античке писце, у којима је развио споменуте теорије, ослања искључиво на филозофску аргументацију,

⁸⁹⁵ *Три слова против аријанаца*, 3.23 (PG 26, 453A).

⁸⁹⁶ Тврдња да су појмови „релациони“ и да њихова конотација варира с обзиром на оно што се њима означава чини се помало тривијалном.

⁸⁹⁷ Торенс, по свему судећи, тезу о утицају хришћанског наслеђа на Филопонову науку преузима од Сорабџија. В. Richard Sorabji, “John Philoponus”, у: idem, *Philoponus and Rejection of Aristotelian Science*, London: Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, ²2010, 41-81.

изостављајући у потпуности позивање на Писмо или учење Цркве.⁸⁹⁸ Може се, међутим, сматрати да је, из хришћанских увјерења, Филопон био склон да се супротстави неким претпоставкама античке космологије - попут оне о вјечном постојању свијета. Будући да је ово супротстављање нарушавало „ауторитет“ античких филозофа на чија дјела је писао коментаре, није искључено да је, вођен том интенцијом, био склон да и неке друге њихове поставке доведе у питање.⁸⁹⁹ У сваком случају, када развија теорију свјетлости и теорију кретања, Филопон то чини без упућивања на теолошке претпоставке својих судова. Из тог разлога, Торенсова теза о директном утицају његове теологије на научно мишљење може се сматрати недоказаном. Но то свакако не искључује могућност да се она може доказати.

Г. 3. Перихореза и онто-релације

По питању концепта перихорезе и онто-релација, Вајтман сматра да је Торенс некритички усвојио становиште да је теорија поља последња ријеч у нашем знању о природи. Није незамисливо, а постоје и назнаке, да постоје други концепти који адекватније описују природу стварности од концепта поља. Стога, као и Манчин, сматра да је Торенс сувише блиско везао своју теологију за Максвел-Ајнштајнову научну парадигму.⁹⁰⁰ С друге стране, Фредерик

⁸⁹⁸ Тако В. Григориј Беневич разликује три периода у његовом списатељском раду. Док је у првом његов рад чисто филозофски, у другом, а нарочито трећем периоду, теолошке теме и аргументи постају све заступљенији. Коментари на Аристотелове списе *О души* и *Физика*, припадају првом периоду у коме је Филопон аргументацију заснивао на чисто филозофским основама. Gregory Benevich, "John Philoponus and Maximus the Confessor at the Crossroads of Philosophical and Theological Thought in Late Antiquity", *SCR* 7-8.1 (2011-2012) 102-130, 103-107.

⁸⁹⁹ Слично сматра Кристијан Вајлдберг. Он држи да није могуће установити хришћански утицај на настанак Филопонових теорија о свјетлости и кретању. Међутим, он сматра да му је хришћанско наслеђе омогућило да изгради, за разлику рецимо од Симпликија, критички однос према филозофској традицији. В. С. Wildberg, "Impetus Theory and the Hermeneutics of Science in Simplicius and Philoponus", *НУР* 5:1 (1999) 107-124. Григориј Беневич, међутим, сматра да Филопон јесте црпιο инспирацију из свог хришћанског наслеђа када је у питању одбацивање вјечног постојања свијета. G. Benevich, *op. cit.*, 116-119. Ово се, међутим, не супротставља горе наведеној тврдњи да се, када је ријеч о теорији кретања и свјетлости, Филопон није ослањао на теолошке, већ искључиво на филозофске (тј. научне) аргументе.

⁹⁰⁰ С. Weightman, *op. cit.*, 268-271.

Норис сматра да се тешко може оправдати Торенсова тврдња да је концептом перихорезе хришћанска теологија антиципирала увид савремене квантне физике. У том смислу, ништа мање их, тврди он, није га антиципирала ни физика Стоика.⁹⁰¹ Манчин се слаже са овом оцјеном и сматра да је мишљење физичара који се бави теоријом честица, а које Торенс наводи, просто недовољно да би се поткријепила снажна тврдња о подударности између теологије и науке по овом питању.⁹⁰²

Поред наведених приговора, које сматрам упутним, можемо констатовати и то да Торенс не пружа довољно доказа да је у формулацији теорије поља Максвел био нарочито подстакнут концептом онто-релација који је преузео из тријадологије. Наиме, паралеле које проналази између његове теорије поља и (сопственог) схватања онто-релација у Светој Тројици нису довољне да би се ова теза сматрала у потпуности заснованом. Када је у питању квантна теорија, видјели смо да никакав директан утицај теологије ни не постоји, већ да се ради о конвергенцији у мишљењу. Друго, као што смо такође видјели, теорија поља и Ајнштајнова теорија релативитета не представљају индетерминистичке теорије, како то Торенс сматра. С обзиром на ову чињеницу, можемо се упитати да ли би Торенс био склон да успоставља тако снажне паралеле између ових теорија и хришћанске тријадологије да је био свјестан ове чињенице. Треће, Торенсова тврдња да ово подударње између знања о стварности и знања о Богу није тек случајно, оставља простор за различита питања. Он настоји да покаже, као што смо видјели, да ово подударње потиче од чињенице да се и теологија бави истраживањем емпиријске стварности простор-времена утолико што је и Син Божији постао њен дио. Међутим, онда се поставља питање у којој мјери су теологија и наука стварно одијељене у својим истраживањима. Такође, чињеница да постоји извјесна подударност између природе божанског бића и природе творевине – обје су конституисане онто-релацијама – и да ова подударност није случајна, наводи на помисао да се ради о својеврсној

⁹⁰¹ Frederick Norris, "Mathematics, Physics and Religion: A Need for Candor and Rigor", *SJT* 37:4 (1984) 457-470, 466.

⁹⁰² D. Munchin, *op. cit.*, 279.

аналогји бића. Међутим, ову идеју је Торенс, угледајући се на Барта, недвосмислено одбацио. Па ипак, на питање зашто је очекивано да до ове подударности дође није он дао задовољавајући одговор. Сама чињеница да се Син оваплотио у простор-времену не чини се довољном да објасни ову подударност.

4. 6. Допринос отачке теологије науци: резиме и критичко разматрање

Укратко ћемо резимирати основне идеје везане за Торенсову тезу о доприносу отачке теологије настанку и савременом развоју науке, подсјетити на неке од примједби које су му упућене и размотрити још неке од њих.

Видјели смо да Торенс сматра да је отачка теологија допринијела *настанку* и каснијем *развоју* савремене науке првенствено промовишући унитарни насупрот дуалистичком моделу мишљења. Он заговара тезу да је једна од темељних идеја која је из оваквог модела мишљења проистекла она о *једносушности* Логоса са Оцем која је, осим очигледних теолошких, имала и важне импликације по научну свијест. Њоме је прије свега афирмисано онтолошко јединство умног и чулног свијета и доброта створеног свијета, али и епистемолошки реализам. Поврх свега, овим нам је откривена тајна да је Божије биће у себи релационо, а овај онтолошки увид показаше се значајним много вијекова касније у теорији поља и квантној механици.

Промишљање тајне оваплоћења довело је и до продубљеног схватања чињенице да је свијет створен ни из чега и да опстаје захваљујући континуираној Божијој дјелатној милости. Захваљујући томе, свијет је схваћен као *контингентна* творевина, те је у истраживању реконструисан онтолошки значај контингентних феномена. Истраживање ових феномена, које је замијенило трагање за вјечним и нужним истинама (трансцендентног) умног свијета, уткано је у темеље емпиријске науке. Логичка анализа и умна спекулација уступила је простор експерименталном истраживању којим се настоји утврдити према каквом поретку (од многих хипотетичких могућих) се универзум влада. Концепт контингенције је назначио, антиципирао, па и допринио промјени која се одвила у прелазу савремене науке са слике свијета као статичног, каузалног, детерминистички затвореног свијета ка недетерминисаном и отвореном свијету који је динамичке природе. Ова слика свијета чини ближи контакт између науке (која, попут самог универзума, чини отворен систем) и теологије не само могућим, већ и пријекно потребним.

Насљеђе које су александријски теолози, прије свега Климент, Атанасије и Јован Филопон, примили од научне традиције града у коме су живјели истицало је оно што Торенс назива *катафизичким методом* истраживања. Основна претпоставка овог метода јесте потпун епистемолошки примат објекта чија дистинктна природа одређује модус рационалности, метод сазнања и изражавања. Рехабилитован у ренесанси и протестантизму, овај метод истраживања омогућио је Бекону да установи неке од фундаменталних принципа емпиријског истраживања. Усљед дуалистичког модуса мишљења које је инхерентно рационализму, али и емпиризму, а касније и Њутновој физици, извршен је епистемолошки обрт ка субјекту. Умјесто као реципијент и дискурзивни уобличитељ инхерентног рационалног поретка универзума, он је схваћен као његов извор. Овим је укинута темељ реализму и отворен пут конструктивизму и инструментализму у науци. Међутим, захваљујући Ајнштајновом превазилажењу споменутог дуализма, првенствено кроз укидање разлике између апсолутног и релативног простора и времена, отворен је пут за поновну рехабилитацију катафизичког истраживања које у савременој науци доноси многе плодове.

Теоријски концепти које је отачка теологија развила промишљајући оваплоћење Логоса у појединим случајевима су директно допринијели формулисању напредних научних теорија. Настојећи да изрази „истовремено“ присуство Логоса у тијелу, универзуму у цјелини и Оцу, никејски Оци развили су *релациони концепт простора* којим су се, попут Ајнштајна вјековима касније, супротставили садржатељном схватању простора. Међу случајеве у којима је теологија директно допринијела науци, сматра Торенс, спадају *научне теорије Јована Филопона* о природи свјетлости, кретању, као и њихова комбинација којом је Филопон на задивљујући начин антиципирао Максвелову електромагнетну теорију. Сам Максвел је, такође, био под директним утицајем тријадолошког концепта *перихорезе*, захваљујући коме је развио споменуту теорију, у којој су релације схваћене као онтолошки конститутивна својства ентитета. На крају, и савремена физика (односно теорија честица и квантна теорија) показују подударност са

овим схватањем релација, што оставља простор за теологију да још једном понуди свој допринос напретку науке.

По страни ћемо оставити примједбе које су до сада разматране и усредсредити се на нека општа питања везана за тематику овог поглавља. Прво ћемо размотрити примједбе које се тичу његовог начелног приступа отачкој теологији. Затим ћемо указати на неке од приговора који се могу упутити његовом разумијевању историје науке и мјеста које у њему заузима отачка теологија. На крају, настојаћемо да понудимо општи закључак о начину на који се он служи отачким наслеђем у контексту теологије и науке и укажемо на могућност даљег истраживања.

А. Критика (а)историјског приступа Оцима

У више наврата смо констатовали да је Торенсов приступ отачкој теологији рањив за приговоре различитог типа. Прво, констатовали смо да одређене отачке исказе, или читаве списе, Торенс не тумачи у складу са датим (текстуалним) контекстом и оним што се чини да је најплаузибилније објашњење примарне интенције њихових аутора. У такве спадају, подсјетимо се, 8. глава Климентових *Стромата* и поједини искази из Атанасијевог списка *Против аријанаца*. Торенс се њима служи како би показао нпр. да су Александријци имали нарочит метод катафизичког истраживања, одбацивали могућност природног сазнања Бога или развили релациони концепт простора. Друго, констатовали смо и да је Торенсово разумијевање историје отачке мисли условљено одређеним становиштима која се у патристици сматрају превазиђеним. Тако су, рецимо, Харнаково снажно супротстављање Атанасија Оригену и Кападокијцима,⁹⁰³ Престижова интерпретација Атанасијевог схватања појма οὐσία, добрим дијелом засновани на Харнак-Цановој тези, а у извјесној мјери и Де Рењонова теза о

⁹⁰³ Што примјећују рецимо и Robert L. Wilken, *op. cit.*, 744; John D. Morrison, "Review of *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, by T.F. Torrance"; James Ernest, *The Bible in Athanasius of Alexandria*, Boston: Brill Academic, 2004, 13.

инхерентној супротстављености источне и западне патристике.⁹⁰⁴ Торенс се не може сматрати сљедбеником потоње у ужем смислу. Он не говори о западном есенцијализму и (наводном) источном персонализму, а уз то, представницима аутентичне католичанске и никејске теолошке свијести сматра Иринеја Лионског и Иларија Пиктавијског. Међутим, евидентно је да Торенс често врши снажну поларизацију источне и западне теолошке традиције, истичући дуалистичке тенденције у мишљењу ове друге. Срећом по латински Запад, ни византијска теологија није, према његовом мишљењу, лишена поменутог дуализма. Такође, у овакве погрешке спада и његово одвајање Григорија Богослова од других Кападокијаца, које је засновано на претпоставци коју, како смо видјели, преузима од Барта. Треће, констатовали смо да своје неслагање са извјесним савременим интерпретацијама отачке мисли – попут Зизјуласове интерпретације кападокијске тријадологије која носи примјетан егзистенцијалистички призив, као и Лоскијевог наглашеног апофатизма, заснованог на разлици између суштине и енергија – Торенс преноси на отачке ауторе. Умјесто њихово савремено тумачење, које се не да уклопити у његов теолошки систем, шкотски теолог је склон да одбаци и нека аутентична отачка учења. Чињеница да је третман отачких аутора и њихових становишта у битној мјери условљен степеном њихове комплементарности са његовим сопственим теолошким позицијама, наводи на закључак да корпусу отачких текстова Торенс приступа у великој мјери селективно.

Узевши у обзир све наведене проблеме у његовој интерпретацији патристичке мисли, више теолога је изразило мишљење да Торенс не омогућава Оцима да „говоре за себе“ – као што тврди да чини – већ чини да они говоре за њега. Ричард Малер је чак изнио оштру оптужбу да се ради о „нечувеној фалсификацији нашег теолошког наслеђа“, која је проистекла из канонизације Бартове теологије као јединог легитимног и истинитог начина теолошког промишљања.⁹⁰⁵ Из тог разлога, Торенс селективно бира Оце и

⁹⁰⁴ Снажну критику ове тезе у новије вријеме изложио је Stephen Holmes, *The Holy Trinity: Understanding God's Life*, Milton Keynes: Paternoster, 2012.

⁹⁰⁵ R. Muller, *op. cit.*, 684.

приписује им (као, рецимо, Атанасију) становишта која не припадају њима, већ Барту. На тај начин, он остварује својеврсну „бартијанизацију историје“.⁹⁰⁶ Слично становиште дијели Тимоти Гил, премда га изражава у много блажој форми, сматрајући да Торенс приступа отачком наслеђу само са циљем да пронађе потврду за сопствено становиште, изграђено на бартијанским темељима. У овом приступу, „не постоји осјећај ангажмана са овим теолозима као са њима самима, изузев као са извором подршке Торенсовом становишту“.⁹⁰⁷ Наведене примједбе добрим дијелом потичу из перспективе коју дијеле историчари патристичке мисли који, попут Бера, сматрају да примјена савремених оквира мишљења на отачке текстове доводи до фундаменталног неразумијевања њиховог садржаја.⁹⁰⁸

Сасвим супротно становиште од наведених заузима Пол Молнар. Он признаје да се код Торенса могу повремено пронаћи историјски неадекватне представе ставова одређених Отаца, али да он ипак не чини неправду њиховим текстовима. Они су ваљано и пажљиво истражени и тачно представљени. Торенс им омогућава да говоре за себе, настојећи притом да њихов глас смјести (и) у савремени контекст.⁹⁰⁹

Постоје и мишљења која се могу сврстати у трећу групу, између двије горе наведене крајности. Метју Бејкер, чини се, уважава чињеницу да код Торенса постоје извјесне омашке у егзегези отачких текстова. Међутим, он сматра да ваља превазићи уски историцизам из кога примједбе на Торенсов начин читања Отаца потичу. Право питање за њега је да ли Торенс чини неправду „објективној вјери“ Отаца или не (а рекло би се да сматра да не чини). На крају крајева, читање које би се ограничило само на егзегезу патристичких текстова не би било у складу са примарним фокусом Торенсове теологије – а то свакако није „текст“.⁹¹⁰ Роберт Вилкен, слично,

⁹⁰⁶ *Ibidem*, 685.

⁹⁰⁷ Gill, *op. cit.*, 262-263.

⁹⁰⁸ J. Behr, *Nicene Faith*, 169.

⁹⁰⁹ P. Molnar, *T. F. Torrance*, 326, 339.

⁹¹⁰ M. Baker, “The Place of St. Irenaeus of Lyons in Historical and Dogmatic Theology According to Thomas F. Torrance”, 38.

примјећује да Торенс чита Оце на начин на који су они одувijek били читани у Цркви: „не као историјски куриозитети заборављене прошлости, већ као живи гласови вјере и научавања“.⁹¹¹ Франсис Јанг такође увиђа да се Торенс служи отачким текстовима као доказним материјалом, како би поткријепио своје (претходно формиране) ставове. Код њега се, како наводи Јангова, историјске прилике готово никада не разматрају, хронологија настанка текста се чини неважном, а дискусије о могућим тумачењима текста не постоје:

Све у свему, никада нисмо сигурни да ли говоримо о ‘њима’ или ‘нама’. Патристички текстови се просто експлоатишу како би се створила и заузела врста класичне доктринарне позиције ... Атанасије или Иларије се третирају као извори за оно што бисмо могли назвати ‘доказним текстом’, [као] ауторитативни искази који се никада не постављају у контекст нити анализирају ...⁹¹²

Међутим, Јангова – попут Бејкера и Вилкена – не сматра да је такав приступ нужно погрешан. Искључиво строги историјски приступ којим се трага за изворним смислом текста и примарном интенцијом аутора чини јој се као реликт позитивистичког односа према тексту. Као примјер оваквог приступа наводи дјело Р. Хенсона *Search for the Christian Doctrine of God*. Она сматра да постмодерна кретања у философској херменеутици и књижевној теорији у извјесној мјери иду у прилог Торенсовом начину читања текста. Ова кретања се не одликују претензијом да се реконструише (замишљена) историјска истина, већ се текст слободно интерпретира у оквирима свијета којег генерише читалац. Међутим, с друге стране, Јангова показује како су ова кретања ипак довела до (поновног) повратка историјском истраживању. Увиђање разлике између социјалне и културолошке локације текста, и нас као читалаца, подстиче на истраживање ове прве. Из тог разлога, она сматра да се ни Хенсонов ни Торенсов приступ не могу сматрати задовољавајућим, те да је потребно пронаћи трећи пут који ће се кретати између

⁹¹¹ R. L. Wilken, *op. cit.*, 743. Попут Џона Бера, Вилкен примјећује да Торенс у излагању отачке мисли готово да не користи секундарну литературу (743). В. Ј. Behr, “*Divine Meaning*”, 107.

⁹¹² F. M. Young, “From Suspicion and Sociology to Spirituality: On Method, Hermeneutics and Appropriation with Respect to Patristic Material”, *SP* 29 (1997) 421-435, 424-425 – мој курзив.

историографије и догматске апропријације текста у оквирима сопственог система.⁹¹³ Редклиф је на сличној позицији као Јангова. Он увиђа да Торенс не наступа као патролог и историчар, али истиче да то никада није ни претендовао да буде. Он је систематски теолог и његово читање Отаца представља

... *креативни* покушај да се *произведе* реформисана и евангеличка *верзија* отачког предања по питању доктрине о Тројици, која укључује знатне *измјене*, како у стандардном читању Отаца, тако и у Торенсовој сопственој реформисаној евангеличкој традицији.⁹¹⁴

Торенсово служење отачким текстовима Редклиф назива и другим именима: „(ре)конструкцијом“, „синтетичком комбинацијом“, „имагинативним читањем“ и „апропријацијом“.⁹¹⁵ Овом опису Редклиф додаје и врло снажну оцјену: да Торенс можда боље разумије Оце него што су то они били у стању да учине.⁹¹⁶ Узимајући у обзир наведене критике и све до сада изречено, сматрам да је могуће донијети два закључка.

Прво, оправдано је сматрати да, из перспективе историјске егзегезе, Торенс прави омашке у интерпретацији Отаца. Тешко да се можемо сагласити са Молнаром да Торенс тачно представља отачку мисао и омогућава јој да говори за себе, преносећи њен глас у савремени контекст. Овај акт „преношења“ подразумејева много већи утицај на садржај онога што се преноси него што то Молнар увиђа. Прије неголи о пуком „преношењу“, па и „рецепцији“, можда је адекватније говорити, као што сугеришу Јангова и Редклиф, о „апропријацији“ отачког наслеђа. Питер Бејкер се користи овим појмом како би објаснио питање континуитета и трансмисије идеја у контексту развоја науке у 16. вијеку и притом даје корисно одређење које је, сматрам, примјењиво на нашу проблематику:

Говорећи о ‘апропријацији’, уважавамо промјену у претходно установљеној идеји, теорији, техници или пракси приликом њеног уласка у нову

⁹¹³ F. Young, *op. cit.*, 435.

⁹¹⁴ Jason Radcliff, “T. F. Torrance in the Light of Stephen Holme’s critique of contemporary Trinitarian Thought”, *EQ* 86:1 (2014) 21-38, 22 – мој курзив.

⁹¹⁵ *Ibidem*, 23-24.

⁹¹⁶ *Ibidem*, 35. Ср. и *idem*, *T. F. Torrance and the Church Fathers*, 154-155.

историјску (а можда и географску) локацију. Уколико се пракса, идеја или нешто од наведеног укоријени, то је стога што *служи континуираним потребама апропријатора*.⁹¹⁷

Не ради се, дакле, о вјерној интерпетацији или преношењу нечега што је већ дато, већ о креативном дјеловању на отачку традицију уз помоћ кога, како каже Јангова, се омогућава тексту да уопште има некакав смисао или значај.⁹¹⁸ Системски склоп унутар кога Торенс врши апропријацију отачке теологије утемељен је на његовом креативном читању Барта, Полањија и Ајнштајна. Могло би се рећи да теолошку свијест Торенс базира на Барту, а научну на Полањију и Ајнштајну, настојећи да понуди сопствену синтезу и историјски је утемељи на отачком предању. Овај систем можемо да представимо служећи се, као метафором, Торенсу веома драгим концептом поља. Ријеч је о својеврсном теолошком пољу мишљења које је конституисано кроз интеракцију различитих честица: Барта, Полањија, Ајнштајна и одабраних Отаца Цркве. У том случају, ријеч није о томе да ли је Торенсова интерпретација Отаца резултат наметања Бартове теологије, или је у Ајнштајнову мисао учитана Полањијева философија. Свака од тачака овог поља остварује (не-каузалну) релацију са сваком другом тачком, а кроз те релације конституише се цјелина мисаоног система.

Овим долазимо до другог закључка: егзегеза отачких текстова, руковођена идеалима позитивистичке историографије у којој настојимо да реконструишемо њихов изворни смисао, лишен наших предразумијевања, не представља коначан циљ бављења патристичком традицијом. Поред тога, неумитна (херменеутичка) условљеност интерпретатора сопственим предрасудама нас је научила да таква потпуна егзегеза није ни могућа. Чини се да је у овом смислу Јангова у праву када констатује да патролози још увијек нису ухватили прикључак са библистима који су до оваквог увида

⁹¹⁷ Peter Baker, "Understanding Change and Continuity: Transmission and Appropriation in Sixteenth Century Natural Philosophy" у: F. J. Ragep, S. Ragep, S. Livesey (ур.), *Tradition, Transmission, Transformation*, Leiden: Brill, 1996, 527-550. Наведено према: Margaret J. Osler, "The Canonical Imperative: Rethinking the Scientific Revolution", у: idem, *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 3-24, 7 - мој курзив.

⁹¹⁸ F. Young, *op. cit.*, 427.

дошли деценијама раније.⁹¹⁹ На крају крајева, како с правом указује Вилкен, историографски приступ отачким ауторима сам по себи уопште и није „отачки“. Аутори, могли бисмо додати, постају Оци тек онда када им се омогући да говоре у савременом идиому и када њихова мисао одјекне у резонаторским оквирима савремености.

Међутим, то не треба да значи да се апропријација може вршити без икаквих ограничења, и да се изворни текстови могу третирати као глина коју можемо да обликујемо како год желимо, не бисмо ли од њих добили оно што служи нашим потребама. И сам чин апропријације би требало да претпоставља одређене границе тумачења до којих се дати текст може употријебити у жељеном контексту, а да то и даље буде исти текст. Ове границе се чине још важнијим уколико се износе *историјске* тврдње, као што то Торенс чини. Његов једини циљ није да демонстрира начин на који отачке идеје могу бити *данас* конструктивно употребљене у контексту дијалога теологије и науке. Његова тврдња је да су ове идеје *саме по себи* имале одређени значај и да су имале *историјску улогу* у формирању науке. Из тог разлога, овакве тврдње морају бити изведене на основу ригорозног историјског истраживања које, ма колико снажан утицај постмодерног мишљења био, није одустало од настојања да се прошлост по себи реконструише, а не само аплицира на садашњост. Отуда би се дало закључити да се Торенс с правом служи отачким наслеђем утолико што му омогућава да проговори гласом садашњости. Међутим, износећи одређене историјске тврдње, он долази у опасност да изневјери базични принцип сопствене теологије: да се историјско истраживање мора обављати у складу са методама и природом свог дистинктног објекта. Теза да он наступа као систематски теолог, а не патролог или историчар, не може бити оправдање у контексту заступања историјских тврдњи. Када су у питању тврдње везане за интерпретацију отачке мисли саме по себи, неке од њих, како смо видјели, не могу се сматрати утемељеним. У наставку ћемо се осврнути на тврдње овог

⁹¹⁹ *Ibidem*, 423.

типа које се тичу историје развоја науке, а потом и узајамног односа патристичке теологије и науке.

Б. Приступ историји науке

Констатовали смо да Торенс не интерпретира увијек ваљано одређене научне концепте и теорије. Видјели смо да он погрешно сматра да су теорија поља и општа теорија релативитета индетерминистичке теорије. Из тог разлога се значај који придаје концепту контингенције у савременој физици, као средњем путу између нужности и случајности, може довести у питање. Тим прије што пропушта да се озбиљније ухвати у коштац са савременим теоријама које заступају аутентични индетерминизам – каква је квантна теорија. Према њој, као што смо видјели, Торенс, као и Ајнштајн, изражава скепсу која не може бити оправдана са позиције савремене физике. Такође, Торенс погрешно интерпретира Ајнштајнову идеју о неограничености, односно „отворености“ универзума. У питању је концепт који Торенс преузима из Полањијевог схватања стратификоване природе универзума, комбинујући га са закључцима које изводи из Геделових теорема, и кога, за разлику од мађарског филозофа, не примјењује само на појединачне нивое стварности, већ и на универзум као цјелину. Такође смо скренули пажњу и на то да није сасвим оправдано Торенсово тумачење према коме је Њутн поистовијетио апсолутни простор и вријеме са божанским умом. На крају, навели смо и да општом теоријом релативитета није нужно одбачен концепт простора као садржатеља. Све ове интерпретације у којима Торенс у већој или мањој мјери одступа од онога што дати научници или теорије заиста тврде, служе му како би показао да је универзум по својој природи контингентан, што има за посљедицу: (1) да је могуће стећи реално сазнање о њему; (2) да ово сазнање мора и само бити контингентно и подложно константном испитивању; (3) да је универзум отворен и да као такав омогућава Божије дјеловање, и захтјиева објашњење изван себе; (4) да је отачка теологија теоријски утемељила контингенцију, која представља базични концепт савремене физике.

Минуциозно истраживање историје науке, какво демонстрира Торенс, ријетко се среће међу теолозима, тако да поред одређених недостатака, не заслужује да буде у цјелини негативно оцијењено. Поред тога, Торенс ваљано указује на неке од фактора (интерналистичког типа) који су одиграли пресудну улогу у кључним тачкама развоја науке. У такве спада, рецимо, скепса према Аристотеловој науци коју је манифестовао Филопон, али и неки теолози средњег вијека. У историји науке је позната теза Пјера Дијема [Pierre Duhem] да 7. март 1277. представља рођендан савремене науке. Тада је паришки бискуп осудио класичну грчку физику у којој је нужност стављена изнад слободне воље Творца, и затражио изградњу „нове физике“. Иако се сматра пренаглашеном, ова теза, сматра Хујкас није неоснована. Попут Торенса, и он држи да је увјерење да се природа влада према нужним законима, који могу бити захваћени чистом умном спекулацијом, одвраћало научнике од експерименталног истраживања. Одбацавањем овог увјерења отворен је пут за постављање питања које је учинило емпиријско изучавање природе неопходним: ако се не влада нужним законитостима разума, каквим се онда правилима природа уопште влада? Истицање Божије свемоћи над „нужним“ законима природе освијетлило је чињеницу да су они, као и сама природа контингентни, те да знање о њима може бити изграђено једино а *posteriori*.⁹²⁰ Такође, одустајање од органистичког приступа објашњењима природних феномена, какво је одликовало Аристотела, представљало је важну промјену у интелектуалном свјетоназору 16. вијека и учинковало научним прогресом.⁹²¹ Међутим, за разлику од Торенса који, усљед пренаглашеног истицања концепта контингентности, механицизам посматра искључиво као негативну компоненту дуалистичког схватања свијета, Хујкас истиче да је управо механицистичка слика свијета замијенила органистичку и тиме омогућила развој експерименталног истраживања:

Уколико су дијелови природе попут механизма, онда их је могуће *фабриковати*; уколико су попут организама – који се умножавају једино *зачињањем* – било би их немогуће имитирати ... За оне природне догађаје

⁹²⁰ R. Hooykas, "The Rise of Modern Science: When and Why?", *BJHS* 20:4 (1987) 453-473, 457.

⁹²¹ *Ibidem*, 461.

који могу бити вјештачки репродуковани, знање њихове 'природе' сада може бити остварено експериментом.⁹²²

Иако с правом уважава значај увида да се природа влада не према нужним, већ контингентним законитостима, Торенс ову контингентност примјењује, како смо примијетили, и у другом смислу. Отуда, не само да је поредак универзума могао бити другачији, те нам ваља истраживати какав заправо јесте, него је и даље „отворен“ и „флексибилан“, те морамо опрезно приступати његовој математичкој фиксацији, а нарочито логичкој анализи. Фиксација знања о природи кроз математичку и геометријску формализацију, којом се оно уклапа у статичне и априорне форме мишљења – попут Еуклидове геометрије – за Торенса представља својеврсну негацију принципа катафизичности, и зауставља развој науке.

Међутим, управо је развој математике у вријеме ренесансе, како рецимо сматрају Самбурски и Коен, и њена екстензивна примјена на пољу физике допринијела ономе што данас сматрамо научном револуцијом.⁹²³ Штавише, овај развој, па ни сама научна револуција, нема нарочите везе, како сматра Коен, са хришћанством – напротив. У питању је реализација инхерентних могућности класичне грчке науке – њене математике, геометрије и физике – које су у међувремену развијане у средњовјековној исламској цивилизацији. Њеним посредством, класична наука је и доспјела у руке ренесансних мислилаца који су учествовали у спровођењу ове револуције.

Сматрам да слабости које Торенсово читање историје науке манифестује потичну из двије фундаменталне одлике његовог приступа: (1) одбацивања априорног знања, и (2) апсолутизације Ајнштајнове физике.

Прво, чини се да је модел сазнања који Торенс пропагира у великој мјери обликован историјском свијешћу о развоју научног знања. Дакле, он жели да објасни историју научног прогреса, његове прекретнице, застајкивања и пробоје. Из овог искуства Торенс настоји да концептуализује модел научног сазнања који ће показати шта је то у знању што о(не)могућава

⁹²² *Ibidem*, 462.

⁹²³ S. Sambursky, F. Cohen, *How Modern Science Came into the World*, 201-203.

његов развој, те дати смјернице за будућност. Тако, показује се да је, неријетко, научни прогрес био жртва претпоставке да он може бити остварен априорним резонавањем, а не емпиријским истраживањем. Из тог разлога, Торенс истиче да је само знање динамично и да мора бити константно преиспитивано. Стога закључује нпр. да су законитости природе контингентне, а то значи зависне од емпиријског истраживања – јер га историја науке учи да је занемаривање емпиријског истраживања доводило до прекида у научном прогресу. Међутим, рекло би се да он чини корак даље и настоји да прилагоди слику универзума слици природе научног знања, која је изведена из историје његовог прогреса. Због тога заступа оно што сам назвао „двоструком контингентношћу“ ових законитости – њихову флексибилност, отвореност и динамичност – и изражава претјерану скепсу према њиховој математичкој формулацији и логичкој анализи. Не треба пренебрегнути ни други мотив у овом (пре)наглашеном истицању концепта контингенције – жеља да се начини јака веза између науке и теологије. Из овог разлога он пропушта да увиди да су, не само емпиријска истраживања него и математичка формализација природних законитости, логичка анализа стеченог знања, увјерење да природа подлијеже фиксном каузалном (механичким) поретку – одиграли важну улогу у настанку и потоњем развоју науке.

Друго, увјерили смо се да Торенс сматра да је Бартово и Ајнштајново дјело последња ријеч теологије, односно физике. И један и други, према његовом схватању, актери су својеврсне револуције у датим доменима истраживања: теологији и физици. Међутим, достигнуће обојице није у потпуности уважено усљед рецидива застарјелих дуалистичких модела мишљења. Из ове садашње ситуације Торенс настоји да реконструише заједничку историју прогреса науке и теологије. Међутим, то што одређене историјске феномене вреднује с обзиром на њихову сагласност са Ајнштајновом физиком, односно Бартовом теологијом, чини га недовољно кадрим да уочи њихов објективни значај. Торенс не предузима подухват реконструкције историје настанка и развоја науке као *историчар*. У том случају, чињенице би одредиле и општи портрет тог настанка. Он наступа са

позиције *систематичара* који је већ нормирао свој вриједносни систем. Штавише, он наступа као *теолог* систематичар, што је једнако важно. У теологији, он је утемељен на Бартовој теологији, у науци на Ајнштајновој физици. Све оно што је код неког од ове двојице постављено као проблем или превазиђени облик мишљења, Торенс сматра за дуализам. Уколико је Ајнштајн у нечему превазишао Њутна – у питању је био Њутнов дуализам. Уколико је Барт представио као проблем неко учење римокатоличке или протестантске теологије – у питању је био њихов дуализам. Из тог разлога је Торенс ретроактивно настојао да ишчитава историју развоја теолошке и природне науке као историју борбе са дуализмом. Међутим, у таквом ишчитавању постаје нејасно како је био могућ икакав прогрес уколико су сви његови главни актери били носиоци највећих проблема. Чини се да је код Торенса овде у питању погрешка која настаје стога што се на научна достигнућа примјењују вриједносни судови који су уобичајени за сваког теолога који заузима одређену доктринарну позицију. Наиме, када са позиције достигнутог успјеха у одређеној сфери знања погледамо уназад на своје претходнике, постаје нам јасна ограниченост њихових домета, грешке и промашаји. У науци је то сасвим нормално и на такве грешке се гледа као на нужан предуслов успјеха. Научни успјех је изграђен управо на темељу низа погрешака. Међутим, теолози не гледају на исти начин на грешке својих претходника, јер они не познају исти концепт „прогреса знања“ какав познаје наука. За теологе, пуноћа знања је већ, у одређеном смислу, досегнута или, у најмању руку, стално присутна. Она је садржана у откривењу које смо примили у Исусу Христу. Стога, неуспјех да се ово знање досегне није један корак ка успјеху, већ само голи неуспјех. Видјели смо како, у складу са таквим уверењем, Торенс интерпретира сабор у Никеји као одбрану јеванђеоске истине коју су Оци наслиједили од Апостола. Према овој концепцији, достизање теолошког знања није дугачак низ неуспјелих покушаја којим се нека истина досеже, већ дугачак ход без скретања са пута истине. Хероји нису они који су у теологији гријешили и тиме нам омогућили да се на њиховим грешкама учимо, већ они који нису гријешили. Штавише, они који су гријешили осуђују се као јеретици и отпадници од истине. Они су ти који су

одступили од јеванђеоске истине, а не они који су пали у борби за њено проналажење. Када се, међутим, оваква концепција примијени на историјски прогрес *научног знања*, онда добијамо збуњујућу слику какву, рекао бих, срећемо код Торенса. Хероји научног прогреса постају пандан јеретицима научне истине. Њутн није портретисан првенствено као први велики научник модерног доба, већ као ум који се испријечио на путу Ајнштајну. Његови неуспјеси више нису кораци *ка успјеху*, већ одступања *од* њега. У том случају супериорност наше позиције није истовремено и заслуга дивова са чијих рамена видимо даље од њих, већ резултат наше побједи над њиховим заблудама. Овакво виђење ствари довело је до уношења вриједносних судова у Торенсову реконструкцију историје научног прогреса и спријечило га да увиди значај одређених историјских личности и феномена у њиховом датом контексту.

Из свега наведеног можемо закључити да је Торенсова реконструкција историјских трајекторија развоја науке и њеног преплитања са теолошким идејама темељна, информисана, креативна и да као таква заслужује пажњу. Међутим, то не треба да нас спријечи да увидимо недостатке које она, као историјска наративна, има.

В. Утицај теологије на настанак и развој науке?

Послије свега поставља се питање да ли је могуће говорити о реалном утицају патристичке теологије на настанак (емпиријске) науке. Из свега изложеног, требало би закључити да је одговор на ово питање: и да и не. Чини се да Торенс са ограниченим успјехом показује да је теологија оваплоћења оплемењила интелектуалну историју западне културе одређеним идејама које су биле важне за настанак научне свијести. Међу такве спадају три темељне идеје: (1) да је природа по себи добра и као таква вриједна изучавања, (2) да је рационални поредак који је одликује контингентан, те да стога захтјева емпиријско истраживање, (3) да је човјек призван да овлада и господари над природом. Међутим, не може се рећи да је Торенс успјешно доказао да су и друге идеје (које он приписује

александријским теолозима) оствариле свој утицај у овом погледу. Међу такве спадају: (1) релационо схватање бића, (2) катафизички принцип, (3) флексибилност и отвореност природног поретка, и (4) релационо схватање простора. То свакако не значи да (ни у принципу) не би било могуће показати да извјестан историјски утицај теологије на формирање научне свијести постоји и када су ове идеје у питању. Међутим, оправданим се чини закључити да Торенс (ипак) није успио да га ваљано демонстрира.

Закључак

Циљ овог рада био је да се истражи рецепција светоотачке мисли у теологији Томаса Ф. Торенса, с посебним фокусом на однос теологије и науке. Настојао сам да прикажем основне елементе Торенсовог теолошког пројекта, осврћући се на историјски контекст у коме је он настао и утицаје које је претрпио, и критички испитам начин на који је унутар њега извршио оно што се наједакветније може назвати апропријацијом патристичке мисли. За крај, покушаћу да резимирам основне увиде до којих смо кроз рад дошли и укажем на разлог због кога сматрам да је даље истраживање ове и сродних тема потребно.

После уводног излагања теме, у *другом поглављу* смо се осврнули на Торенсов живот, академску и научну каријеру и факторе који су утицали на обликовање његове мисли. Мисионарски импулс који је наслиједио од свог оца, утицао је на његово поимање основног задатка теологије, који је настојао да изврши не кроз пастирско мисионарење у друштвима која нису традиционално хришћанска, већ кроз минуциозан академски рад на очувању и продубљивању истине о оваплоћеном Сину Божијем. Занимање за природне науке, које је почео да показује од почетка свог теолошког образовања, било је иницирано од стране његових универзитетских професора али и духа времена, а овај је био одређен како нарастјућим научним прогресом, тако и све јаснијом подјелом између „двје културе“, која је захтијевала премошћавање јаза између теологије и науке, а који је све више угрожавао опште-друштвену и интелектуалну релевантност ове прве. Начин на који је Торенс приступио разрјешавању овог проблема био је одређен специфичном позицијом свог базелског ментора – Карла Барта – чија мисао ће постати темељ његове теологије. Модел научног сазнања који је развио, а који је, по његовом уверењу, био заједнички и природним наукама и теологији, обликован је утицајем филозофа Михаила Полањија и физичара Алберта Ајнштајна. Међутим, његова теологија развијана је и под снажним утицајем светоотачке мисли који је био евидентан још од времена израде докторске дисертације. У овом погледу, немали утицај на њега је извршио и екуменски ангажман, а нарочито контакти које је у његовим

оквирима имао са православним теолозима. Од потоњих, посебно значајан утицај на Торенсово истраживање имао је о. Георгије Флоровски. Овај утицај био је довољно велики да неки истраживачи сматрају да је управо Флоровски заслужан за својеврсни обрт у његовом приступу патристичкој теологији и нарочитом значају који је почео да придаје источним Оцима. Такође, неки закључују да би се и Торенсов теолошки рад могао сврстати у оквире Флоровскијеве неопатристичке парадигме. Екуменски ангажман, као и повратак заједничким коријенама хришћанских традиција, утицао је на то и да је настојао да установи једну теологију *perennis* која неће бити условљена различитим социо-културним и историјским перспективама, већ вјерношћу примарном објекту свог истраживања – Богу откривеном у Исусу Христу. Иако му је марљив рад и богат списалачки опус донио бројна признања, чланства у различитим научним друштвима и награде – међу којима нарочито мјесто заузима престижна Темплтонова награда – систематско изучавање и осврти на Торенсово дјело постали су у већем обиму заступљени тек у последње двије деценије.

У *трећем поглављу* смо најприје настојали да покажемо, полазећи од неких стандардних класификација, који тип односа између теологије и науке Торенс заступа. Констатовано је да његов модел овог односа не може бити једноставно сврстан унутар типова понуђених у Барбуровој, па ни Ханс-Фрајовој класификацији. Иако је могуће констатовати да Торенс првенствено заступа дијалог теологије са природним наукама, који претпоставља њихову независност, указано је да он у одређеном смислу заступа и својеврсну интеграцију теолошког и научног знања. Полазећи од принципа објективности који код њега игра демаркациону улогу – раздвајајући науку од псеудо-науке – констатовано је да он важи како за теологију, тако и за природну науку. Друго, размотрени су различити аспекти односа између теологије и науке. Иако су и Луомин и Ахтемајеров приступ овим аспектима отворени за приговоре, потоњи је усвојен и констатовано је да Торенс сматра да се дијалог теологије и науке одвија у три правца: (1) *епистемолошког подударанја* теологије и науке; (2) *историјског утицаја* теологије на настанак науке и дјелимичног повратног утицаја науке на теологију; и (3)

материјалног подударања научног и теолошког знања. У оквиру овог поглавља, посебна пажња је посвећена епистемолошком подударању теологије и науке. Размотрени су формални принципи које свако знање, па и теолошко, мора да испуни да би се могло сматрати научним: (1) апостериорност, (2) објективност, (3) субјективност, и (4) верификабилност. Полазећи од чињенице да свака наука располаже сопственим модусом рационалности и методама истраживања, Торенс констатује да се за полазишну тачку сваке науке мора узети већ остварено знање, тј. да се она има градити апостериорно. Проблем са овим принципом, као што смо видјели, јесте у чињеници да на питање које тачно знање се има узети за ваљано да би на њему била изграђена адекватна епистемолошка структура дате науке не може бити дат јасан одговор. Када је у питању теологија, проблем представља чињеница да се у њој сусрећемо са широким спектром хришћанских деноминација, и још богатијом разноврсношћу религијских искустава, те да нам сам принцип апостериорности не омогућава да ваљано одаберемо полазишну тачку на којој се теологија као наука има утемељити. Уколико, на примјер, узмемо да је полазишна тачка теолошке науке Свето Писмо, онда се поставља питање која од интерпретација, остварена у различитим конфесионалним традицијама, се има сматрати за валидно тумачење ове полазишне тачке. Принцип објективности представља темељ Торенсовог схватања научног знања којим се служи као демаркационим принципом којим се разлучује наука од псеудо-науке. Сагласно овом принципу, научно знање је оно које је усклађено са објектом свог истраживања – природа објекта одређује адекватан модус рационалности и епистемолошки оквир сваке науке. Торенс се овим начелом служи како би, с једне стране, показао да је погрешно имплементирати методологију једне науке на област којом се бави друга, те да се не може унапријед постулирати никаква универзална научна метода. С друге стране, овај принцип омогућава да се теологија конципира као наука, а да то не чини испуњавајући критеријуме који би јој били споља наметнути. Дакле, шта значи бити науком, теологија, као и свака друга наука, одређује за себе. Овај принцип који, како смо видјели, Торенс преузима од Барта, показује недостатке када се

њиме служимо као демаркационим принципом. Прво, њега лако може да испуни и нека псеудо-наука, те нам је онемогућено да њиме ову одвојимо од аутентичне науке. Друго, он нам не омогућава, као што је Барту указао Хајнрих Шолц, да унутар једне науке разлучимо истинито од лажног знања. Просуђивање истинитости знања кроз позивање на његову објективност представља форму циркуларног закључивања. С овим проблемом се сусрећемо када покушамо установити како, позивањем на објективност, можемо да разријешимо евентуалне конфликте у тумачењу Светог Писма. Тако је показано да позивање на усклађеност тумачења са објектом на који се оно односи – а то је Исус Христос – манифестује Торенсов мањак херменеутичке и историјске свијести. Датост Христа као „објекта“ теолошког истраживања на који се можемо позвати како бисмо установили да ли је Писмо с њим усклађено, могућа је захваљујући Торенсовом схватању Писма као медијума који не учествује у обликовању реалности коју нам посредује. То што је објективност постулирана као темељни принцип, не значи, међутим, да се има занемарити субјективни карактер објекта теолошког знања, као ни то да се из знања може елиминисати субјективни печат истраживача који оно носи. Ова чињеница, принцип субјективности научног знања, мора бити адекватно уважена у сваком облику научног истраживања. На крају, свако знање мора задовољити и критеријум верификације – оно мора бити провјерљиво пред објектом на који се односи и уз то континуирано преиспитивано. Као општа одлика Торенсовог концепта теолошке науке констатована је његова циркуларност коју он доживљава као одлику свих научних система, која је посљедица чињенице да се сви они заснивају на основним аксиомима које нису у стању да докажу. Овакво схватање природе знања које је, како је указано, Роналд Тиман с правом окарактерисао као фунданционалистичко, учинило га је рањивим на приговоре који се, иначе, упућују овом епистемолошком становишту. Такође, указано је на Лаутов приговор Торенсу да умјесто са природним, теологија треба да оствари ближи дијалог са хуманистичким наукама. Иако дјелимично неоправдан, ваљаност овог приговора састоји се у томе што указује да Торенс изграђује концепт научног знања руководећи се примјером природне науке,

првенствено физике, што је разлог због кога је у његовој теологији осјетан споменути мањак историјског сензибилитета.

У четвртом поглављу је разматрана централна тема овог рада: рецепција светоотачког наслеђа у настојању да се успостави однос између теологије и науке. У овом односу патристичка теологија најважнију улогу игра у Торенсовој тези да је управо она, кроз постулирање одређених концепата, уобличила темељ на коме је изграђена научна свијест. Основни допринос патристичке теологије састоји се у одбацивању различитих форми дуалистичког мишљења које су спречавале развој емпиријског истраживања. Најважнија манифестација овог дуализма јесте подјела стварности на чулну и умну која је имала негативне последица како за науку, тако и за теологију. Међутим, дуалистички модел патристичка теологија је замијенила, према Торенсовом схватању, унитарним моделом мишљења који је омогућио настанак науке.

Торенс нарочиту пажњу посвећује трима концептима патристичке теологије, од којих је први *једносушност* Сина са Оцем. Показано је да он сматра да је овај концепт Атанасије установио како би осигурао ваљано тумачење Светог Писма. Под њиме се подразумијева истовјетност бића Сина са бићем Оца, да би, примјеном на Светог Духа, установљена истовјетност, једнакост и монархија бића Свете Тројице. Такође, Торенс сматра да је овај концепт у теологији установио јединство Божијег бића и активности, односно икономијске и иманентне Тројице, апсолутну христоцентричност теолошког знања и осигурао његов реални карактер. За настанак научне свијести, овај појам је, у Торенсовом тумачењу, значајан првенствено стога што је укинуо дуалитет између чулног и умног свијета, афирмисао доброту створеног свијета, и осигурао реализам богопознања. На тај начин, овај појам постао је темељ никејске теологије која је развила друга два концепта релевантна за развој науке: контингенцију и катафизички метод. У раду је показано да Торенсова анализа појма једносушности показује одређене недостатке када је у питању историја развоја и употребе овог појма. Такође, указано је да Торенс даје већи значај овом појму него што то чини Атанасије, али да се ово може правдати чињеницом да је и за Атанасија, као и за

Торенса, истина на коју овај појам указује – да је Исус Бог, а не (само) створење – од пресудног значаја. Показано је и да наглашени реализам богопознања – који, према Торенсовој интерпретацији, концепт једносушности импликује – премда није еквивалентан Атанасијевом вокабулару, не одступа од његовог схватања немогућности потпуног сазнања Божијег бића. Констатовано је и да је Торенсово поистовјећење Божијег бића и његове активности посљедица очигледног учитавања Бартове теологије у Атанасијеву мисао. Такође, одбацивање даљег развоја терминологије у погледу разлике између Божије суштине и енергије, посљедица је Торенсове резерве према теологији Лоског, прије неголи продубљеног истраживања отачке литературе. Овај недостатак чини његову поставку рањивом за приговор који упућује Оригену – да није осигурана супстанцијална разлика између рађања Сина и стварања свијета. Напосљетку, уочено је и да се принципом јединства икономијске и иманентне тројице Торенс не служи када говори о монархији личности Оца што га чини недосљедним. Монархија коју приписује Божијем бићу, а не личности Оца, не може се, како он сматра, представити као становиште које је заједничко Атанасију и Григорију Богослову. Његово схватање концепта монархије условљено је, како смо видјели, резервом коју је гајио према Зизјуласовој интерпретацији кападокијске теологије, али и повратним утицајем Максвелове теорије поља на разумијевање јединства Божијег бића које је конституисано кроз релације између личности Оца, Сина и Светога Духа.

У трећем дијелу четвртог поглавља размотрено је Торенсово тумачење доктрине о стварању ни из чега као и *концепта контингенције* који из ње изводи. Видјели смо да је, према његовом мишљењу, теологија установљена на оваплоћењу, нарочито кроз дјело Атанасија Великог, продубила и радикализовала учење о стварању ни из чега, које је већ било инхерентно старозавјетној традицији. За разлику од античке мисли, за коју је контингентно означавало мањак постојања, сада је, према Торенсовом мишљењу, оно задобило онтолошки значај. Будући да је и рационални поредак којим се природа руководи схваћен као створен, он се може сазнати једино апостериорним а не априорним путем. Такође, будући да је (у

ограниченом смислу) аутономан у свом постојању, универзум одликује „флексибилност“ и „отвореност“ за Божију интервенцију. Наведене одлике последица су не толико аутентичног тумачења отачке мисли по овом питању, колико Торенсове креативне синтезе ове мисли са његовим схватањем значаја Геделових теорема и Полањијеве стратификације структуре универзума. Овим тумачењем отачког схватања контингенције, кроз призму Полањијеве мисли, Торенс „отвара“ универзум за могућност Божијег дјеловања (и оваплоћења), али и указује на чињеницу да се он не може објаснити сам из себе, те да емитује „тихи вапај“ за објашњењем које га трансцендира. Ова семантичка референца ка његовом трансцендентном темељу основа је за савремени сусрет теологије и науке којим се теологија може бавити унутар реформулисаног модела природне теологије. Показано је такође и то да Торенс с правом инсистира на чињеници да је доктрина о стварању ни из чега хришћански поглед, премда се није послужио доказима за ову тврдњу које му је патристичка наука његовог времена стављала на располагање. Такође је показано да Торенс, с друге стране, није у праву када одвећ лако одбацује детерминистичко схватање природних законитости. Најприје, није јасно зашто би емергентизам који Торенс усваја од Полањија негирао (уз редукционизам и) детерминизам. Друго, Максвелова теорија поља и Ајнштајнова општа теорија релативитета представљају, како су указали други истраживачи, последње изданке детерминистичког схватања физике. Стога се они не могу искористити као основа за Торенсово схватање контингенције као каузалне недетерминисаности, тј. отворености универзума. Квантна теорија која пружа основ за одбацивање детерминизма, код Торенса, није наишла на озбиљнији пријем услед чињенице да је био под утицајем скепсе коју је Ајнштајн гајио према њој. Такође, показано је да се контингенција може показати као важан концепт за конструктиван дијалог теологије са савременом науком. Међутим, у оном смислу у коме се он супротставља увјерењу да природне законитости подлијежу каузалној нужности, том концепту се тешко може придавати велики значај у историји настанка науке. Напротив, увјерење у каузалну нужност природних процеса, кроз историју је представљало једно од темељних претпоставки њиховог

емпиријског истраживања. На крају, констатовано је да, насупротив неким критикама, Торенсов модел природне теологије не имплицира никакво природно познање Бога, нити својеврсну теологију природе, већ онај аспект (откривене) теологије у коме се ова обраћа науци како би понудила одговор на њено питање о (трансцендентном) утемељењу интелигибилности универзума.

Четврти дио четвртог поглавља разматра метод *катафизичког истраживања* чији развој Торенс препознаје у александријској теолошкој традицији. Како он сматра, овај принцип представља заправо темељни захтјев који свако знање мора испунити да би било научно: дата реалност има се истраживати у складу са њеном дистинктном природом. Овај метод је, према Торенсовој интерпретацији, из александријске интелектуалне традиције преузео Климент Александријски и екстензивно га примјењивао, а потом и изложио у својим *Строматама*. Према Торенсовој интерпретацији овог дјела, Климент сматра да свако знање почива на интуитивном захватању реалности у њеној самоочигледности које остварујемо захваљујући вјери. Атанасије је овај метод, објашњава Торенс, усвојио и продубио тако да је развио схватање „природе“ као синонима за реалност каква по себи јесте. Знање о њој може бити стечено једино формирањем адекватног односа и настројења ума, због чега се Атанасије, наводи Торенс, често служио синтагмом $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$. Најзначајнији резултат примјена овог метода је дала у раду Јована Филопона који је постулирао теорије о кретању и природи свјетлости, којима је антиципирао много каснија достигнућа физике. Усљед осуде због наводног тритеизма (и монофизитизма) коју је Филопон претрпио, овај рад није оставио већег трага на историји (европске) науке. Катафизички метод је остао потиснут под дејством дуалистичких тенденција у мишљењу све до времена ренесансе и реформације, када је рехабилитована идеја да се знање ваљано може засновати једино на објекту истраживања, а не на ауторитету и традицији. Из тог разлога је Бекон био склон да одбаци идоле ума и Аристотелову логику као метод сазнања, позивајући, с друге стране, на слушање „гласа“ природе. Ни напредак науке који је услиједио није остао без негативних ефеката, те је захваљујући Њутну

и Канту – односно дуалитету између апсолутног и релативног простора и времена, субјекта и објекта – епистемички примат поново припао субјекту који моделује стварност и учитава законитости у њу. Захваљујући савременој науци која је одбацила нужност и интегрисала концепт конгингенције у себе, примат реалности која захтијева константно преиспитивање нашег знања кроз катафизичко испитивање, наново је афирмисан. Показано је, међутим, да Торенсова интерпретација Климента више наликује на Полањијев епистемолошки модел, него ли на Климентов. Климентов модел доказивања који Торенс представља као модел катафизичког истраживања, у ствари представља класичан модел дедуктивног закључивања којим се доказ изводи из првих принципа који су по себи недоказиви. Такође је показано да за Атанасија синтагма $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$ не указује на нарочит метод истраживања, већ у свим случајевима (које Торенс наводи) означава просто констатацију да нешто по природи јесте овакво или онакво: Син је по природи Бог, а људи су по природи створења. Такође се показало да Торенс импутира Атанасију одбацивање природне теологије, те да текстуални докази које за то нуди не иду у прилог таквом тумачењу мисли овог Оца. Штавише, други текстуални докази показују да је Атанасије склон да укаже на могућност природног познања Бога. Надаље, показано је и да Торенсово читање Њутна није сасвим утемељено, као и да олако одбацује Кантов епистемолошки обрт ка субјету, иако се његов философски рад, у (ограниченој) мјери у којој је био везан за Њутнов модел физике, може сматрати донекле превазиђеним. На крају, констатовано је да се и овдје показује проблематичним Торенсово приписивање индетерминизма теорији поља и општој теорији релативитета, као и да могућност да будемо „изненађени“ новим открићима није довољан разлог да закључимо да је узрок томе флексибилност у поретку створеног универзума. Иако има право када позива на потребу за ревидирањем постојећег знања, Торенс пренаглашено истиче да она потиче из чињенице да се сама реалност подвргава поретку који је у неком (неодређеном) смислу и сам у процесу константне ревизије.

У завршном сегменту четвртог поглавља разматрана су три случаја у којима је, према Торенсовом схватању, сама теологија произвела или

директно утицала на настанак одређених научних теорија или концепата. Ове случајеве смо окарактерисали као материјално подударане између теологије и науке. Први такав случај јесте релациони концепт простора који је, према Торенсовом схватању, настао у окриљу никејске теологије у покушају да се објасни начин на који је Христос као Син Божији присутан у тијелу, такође свуда присутан у универзуму као цјелини, никада не престајући да буде и у Оцу. Простор је, слично стоичком становишту, схваћен не као сасуд или садржатељ који постоји неовисно од тијела које постоји у њему, већ као предикат субјекта који га, на извјестан начин, активно генерише. Овакво становиште Торенс је приписао Атанасију који је, како наводи, развио концепт *парадигме* како би указао да је форма присуства Сина Божијег у сваком од наведених случајева релативна с обзиром на оно на шта се односи. У другом случају, теологија Филопона директно је допринијела његовој формулацији теорија о свјетлости и кретању које су скупа генерисале слику универзума као континуираног поља простор-времена. На тај начин је, како Торенс сматра, Филопон остварио задивљујуће научне резултате који су антиципирани много каснији развој науке, који је остварен тек код Галилеја, али и неке савремене увиде који су нам омогућени Максвеловом и Ајнштајновом физиком. У трећем случају, теолошка доктрина о прожимању, тј. перихорези божанских личности Свете Тројице произвела је концепт бића које је конституисано узајамним односима, тј. онто-релацијама. Овакав онтолошки увид, дубоко уткан у темеље хришћанске тријадологије омогућио је, како Торенс сматра, Максвелу да разумије резултате Фарадејових експеримената и постулира теорију поља. Такође, схватање да су релације једнако важне ако не и важније од ентитета чије постојање је на њима засновано, присутно је и у савременој квантној теорији и теорији честица. Из тог разлога, Торенс изражава увјерење да се концепт перихорезе и онто-релација може искористити као тачка сусрета између теологије и савремене физике. На крају смо показали да Торенс преузима од Ајнштајна критику садржатељног концепта простора, премда сам овај концепт није, како обојица погрешно сматрају, одбачен општом теоријом релативитета. Указано је и на чињеницу да се снажно везивање за одређени научни концепт

који се, као нпр. релативно схватање простора, интерпретира као нужан услов могућности оваплоћења, може показати опасним. Уколико наука овај концепт одбаци, тиме ће у питање бити доведена и теолошка истина која га је претпостављала. Такође, показано је и да Тореносово (по свему оригинално) читање Атанасијеве теологије по овом питању, није ваљано текстуално поткријепљено. Иако је успјешно показао да је за Атанасија конотација појмова – па и појма простора – релативна с обзиром на реалност на коју указују, овим није доказано, као што он сматра, да је и реалност на коју они указују по себи релативна. Очигледан скок који Торенс чини са релационог карактера језика на релациони карактер реалности на коју језик упућује је неоправдан, и рекло би се, несвјесно начињен. Када је у питању дјело Јована Филопона, констатовано је да Торенс с правом указује на његов задивљујући искорак у научном прогресу. За разлику од теорија кретања и свјетлости, њихово комбиновање у синтезу, коју Торенс готово да поистовјећује са Максвел-Ајнштајновим схватањем универзума као просторно-временског континуума, не чини се довољно утемељеним. Такође, показано је и да је упитна теза да је Филопонова наука била под директним и снажним утицајем његове теологије. Постоје снажни аргументи у прилог тврдњи да је своје научне увиде (у раним дјелима у којима развија споменуте теорије) Филопон развио на чисто филозофским основама, али то не значи да они ни на који начин нису могли бити под утицајем његових теолошких увјерења. Када је у питању концепт перихорезе и онто-релација констатовано је да паралела коју Торенс прави између оваквог схватања бића и оног које је понудила патристичка тријадологија може бити од помоћи у дијалогу теологије са савременом науком. С друге стране, докази које Торенс нуди у прилог тврдњи да је Максвел био под утицајем хришћанске тријадологије не чине се довољно снажним. Када је у питању квантна теорија, концепт онто-релација се може показати корисним, али се тешко може сматрати за теолошку антиципацију савремене физике. Такође, указано је на чињеницу да Торенсова теза да материјално подударане између теологије и науке представља очекивани резултат ригорозног истраживања,

које обје предузимају у сопственим доменима, оставља неразријешеним бројне недоумице.

Закључујући четврто поглавље констатовали смо да Торенсов начелни приступ патристичкој теологији показује битне недостатке. Прво, отачки текстови се неријетко цитирају и интерпретирају без увида у њихов шири контекст који боље расвјетљава њихов смисао. У овим случајевима, њима се служи више како би се доказала утемељеност одређене позиције која је својственија самом Торенсу неголи цитираним Оцима. Друго, у Торенсовом приступу је евидентан утицај извјесних теза које се у патристици сматрају застарјелим. Једна од њих је она (Цан-)Харнакова теза о супротстављености Атанасија Кападокијцима која се разрјешава на уштрб потоњих. Надоградња ове тезе је Бартово мишљење да се Григорије Богослов издваја од других Кападокијаца у погледу свог схватања тројичне монархије. Торенс ово мишљење некритички преузима и без успјеха покушава текстуално да утемељи. Треће, констатовано је да неслагање са савременим интерпретаторима патристичке мисли Торенс у неколико наврата претвара у неслагање са отачким ауторима. Из свега наведеног закључено је да Торенс врши „апропријацију“ отачке теологије, те да такав приступ има своје предности и недостатке. Предности се огледају у чињеници да се Оци третирају као живи саговорници и учитељи вјере, а не реликти прошлости чији рад је предмет само историографског истраживања. Овакав приступ је не само сагласан са црквеном традицијом, већ и актуелан, стога што представља напуштање позитивистичког схватања историографије у којој се (узалудно) трага за изворним смислом текста. Иако се овакав приступ показује погодним за промишљање и концептуализацију теолошке и научне савремености, он се показује мањкавим у случајевима када се износе историјске тврдње. У том случају, оне морају бити, како би и сам Торенс признао, ваљано изведене уз помоћ метода историграфске анализе која (још увијек) није одустала од објективне реконструкције историјских догађаја и феномена. У случајевима када нуди историјске тврдње везане за корупс отачке теологије, на слабости Торенсовог приступа се мора указати. Такође, ове слабости су евидентне и када је у питању његова (ре)конструкција

историјског развоја науке. У такве спада његово инсистирање на оним аспектима теорије физичара ранијих генерација који су се у свјетлости савремених открића показале превазиђеним. Сматрам да оно потиче од тога што постигнућа ранијих времена Торенс не посматра увијек у њиховом датом контексту, већ их процјењује с обзиром на њихову сагласност са савременом науком. Фасцинација савременом науком онемогућава му увид у значај ранијих стадијума научног прогреса. Уз то, жеља да истакне чињеницу да се прогрес у науци остварује првенствено кроз минуциозно експериментално истраживање, довела је до занемаривања важности математичке формализације која је претпоставка сваког (озбиљног) истраживања. Из свега наведеног, закључено је да Торенс с ограниченим успјехом показује да је патристичка теологија оплемењила интелектуални ток европске мисли и тиме допринијела развоју науке. Међутим, не може се рећи да је он ову тврдњу ваљано показао када су у питању све оне идеје којима ову тезу илуструје.

Наравоученије

Достигнуће једног рада, каже се, не треба да се састоји у коначном обухватању његовог предмета – „закључавању“ дате теме – већ у његовом „откључавању“ за даља истраживања. Не преостаје ми ништа до да се надам да је овај рад макар дјелимично у томе успио. Нека ми онда буде допуштено да изнесем неколико увида о разлозима због којих сматрам релевантним даља истраживања рецепције отачке теологије у мисаоним контекстима какав је, у нашем случају, Торенсова теологија.

Аластер Мекинџајер [Alaister McIntyre] започиње своје знаменито дјело *Трагање за врлином* једном постапокалиптичком сликом.⁹²⁴ Позива нас да замислимо свијет у коме се десила велика катастрофа: политички покрет који се супротстављао научном знању уништио је тековине модерне науке. Све што је остало су фрагменти научних списа, нагорјели листови чланака и

⁹²⁴ Аластер Мекинџајер, *Трагање за врлином*, прев. С. Мојсић, Београд: Плато, 2006, 9-14.

књига, понека машина, од којих људи, много година након катастрофе, покушавају да реконструишу шта је то наука и како је изгледала. Тако, уче се да репродукују цитате са преосталих фрагмената, покушавају да повежу теорију гравитације и теорију еволуције, сматрајући да упражњавају праву науку и да говоре њеним језиком. У таквом стању се налазимо, сматра Мекинтајер, само не када је у питању наука, већ *морал*. Оно с чим данас располажемо су фрагменти и нагорјели листови књиге морала од којих склапамо цјелину, несвјесни да се катастрофа којом је она уништена уопште одиграла. Сматрамо да говоримо језик морала, а заправо трабуњамо, повезујући ријечи у реченице без смисла. Иако нам је глосар морала можда познат, граматика која увезује ријечи и омогућава њихово компоновање у смислену цјелину је далеко од нас. Ова илустрација говори у прилог традицији која подразумева континуитет у преношењу усменог предања с једне на другу генерацију. Једна од ствари којима се православна теологија поноси јесте управо постојање овог континуитета. Он је садржан у аскетском искуству, иконографији, богослужењу, усменом предању, култури живота, а нарочито у сталном контакту са отачким наслијеђем. Но, при свему томе, немајући ни помисао да оспорим вриједност овог предања, овдје бих желио да укажем на предност стварања својеврсног херменеутичког „отуђења“ у односу на њега. Оно нам, у једном контролисаном облику, може омогућити да увидимо да предање ваља разумјети не као континуитет у истом, већ као *континуитет у настојањима да се на нови начин разумије оно што је старо*. Како бих истакао ову поенту, послужићу се једном историјском илустрацијом, не претендујући да је представим као неупитну. Један од разлога због кога византијско друштво није произвело озбиљније научне увиде лежи можда не у томе што је оно заборавило на класичну културу коју је наслиједило, већ у томе што му је та култура била одвећ блиска. За разлику од латинског Запада или исламског Истока, Византинци нису имали потребу за превођењем класичних дјела. Управо је превођење класичних дјела Аристотела, Галена, Птолемеја и других генерисало њихову креативну апропријацију у новом контексту. Латинска култура је из тога највише профитирала: она је конзумирала и саме текстове и читаве традиције (византијску и донекле

исламску) њиховог читања. Огледање у новом контексту омогућило је ново читање, откривање до тада скривених иманентних потенцијала текстова, што, чини се, бива онемогућено у његовању континуиране фамилијарности са текстом. Стога сматрам да се традиција може боље разумјети уколико покуша(ва)мо да је *дефамилијаризујемо*.

Дефамилијаризација је друго лице критичке дистанце којом симулирамо отуђеност од текста, његову новост која омогућује откривање његовог скривеног мисаоног потенцијала. Текстуална блискост и отуђеност од предања омогућује откривање новог у тексту. Континуитет у усменом предању и „свакодневном“ комуницирању са текстом, фиксира његово значење, онемогућује креативно рашчитавање и развијање пуног потенцијала његових значења. Значење, пак, само није инхерентни квалитет самог текста, већ исход његовог сусрета са новим хоризонтом читаоца, како нас учи Гадамер. Значењски потенцијал је отвореност текста за нова значења. Из овог разлога, умјесто на предање и вјерност континуитету, некада је потребно да позовемо на отуђеност од текста. Као у случају преношења и апропријације хеленског наслеђа у средњовјековној исламској, а потом и латинској цивилизацији, она нам може користи у остваривању креативног напретка у читању датог текста. Ово свакако не значи да је потребно напросто одбацити предање. То чак не значи ни да је потребно симулирати или вјештачки генерисати ову отуђеност од предањског читања текста. Споменутом дефамилијаризацијом не треба да успостављамо вјештачку дистанцираност од онога што нам је познато, већ да разбијемо *илузију да нам је текст заиста познат*. Како често инсистира Питер Браун [Peter Brown],⁹²⁵ на тај начин увиђамо радикалну другачијост окружења у коме је текст поникао, у односу на наше у коме га тумачимо. Дефамилијаризација нам, заправо, омогућава стапање са текстом, јер нам отвара очи за постојећу отуђеност од њега, која нам се лажно приказује као прираслост за текст. Поред тога, корист можемо имати и од резултата који је читање текста дало у другом контексту, баш као што је латинска култура

⁹²⁵ Питер Браун, *Тело и друштво: мушкарци, жене и сексуално одрицање у раном хришћанству*, прев. М. Адамовић Куленовић, Београд: Clio, 2012, 21, *passim*.

профитирала од исламског читања класичног наслеђа. Из тог разлога нам је истраживање модуса апропријације патристичке теологија, као што је разматрани Торенсов пројекат, потенцијално битан. Он омогућује читање текста с којим смо фамилијарни у новом контексту. Овај контекст није одређен само његовим конфесионалним наслеђем, већ и његовим личним животом: образовањем, интелектуалном традицијом, као и његовим вољним настојањем да отачке текстове чита очима савремене научне свијести. Мекинџајерова апокалиптична слика разрушености традиције моралности, која нам наводно онемогућава да реконструишемо кохерентну слику морала, можда и није тако апокалиптична. Можда је, с времена на вријеме, потребно срушити илузију да нам је језик морала, науке или отачке теологије близак, те се вратити гласовима Отаца и њиховим полифоничним одјецима у пејзажу историје, како бисмо и сами били кадри да запјевамо са њима.

ЛИТЕРАТУРА

Извори:

Torrance, T. F (прир.), *Belief in Science and in Christian Life: The Relevance of Michael Polanyi's Thought for Christian Faith and Life*, Edinburgh: Handsel Press, 1980.

Torrance, T. F, *Christian Theology and Scientific Culture*, New York: Oxford University Press, 1980.

Torrance, T. F, "Concerning Amsterdam. I. The Nature and Mission of the Church: A discussion of volumes I and II of the Preparatory Studies", *Scottish Journal of Theology* 2 (1949) 241-270

Torrance, T. F, *Conflict and Agreement in the Church*, London: Lutterworth Press, 1959 (Volume 1), 1960 (Volume 2).

Torrance, T. F, „Das Problem der theologischen Aussage Heute“, *Theologische Zeitschrift* 19 (1963), 318-337 = "The Problem of Theological Statement Today" y: id. *Theology in Reconstruction*, London: SCM Press, 1965, 46-61.

Torrance, T. F, *Divine and Contingent Order*, Oxford: Oxford University Press, 1981.

Torrance, T. F, *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics*, Edinburgh: T&T Clark, 1995.

Torrance, T. F, *God and Rationality*, London: Oxford University Press, 1971.

Torrance, T. F, "Hermeneutics according to F. D. E. Schleiermacher", *Scottish Journal of Theology*, 21 (1968) 257-267.

Torrance, T. F, „Homoousion“, *Evangelische Theologie*, 43 (1983) 16-25.

Torrance, T. F, "Hugh Ross Mackintosh: Theologian of the Cross", *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 5 (1987) 160-173.

Torrance, T. F, "Karl Barth and Latin Heresy", *Scottish Journal of Theology*, 39:4 (1986) 461-482.

Torrance, T. F, „Notes on Terms and Concepts“, y: Thomas F. Torrance (yp.), *Belief in Science and in Christian Life: The Relevance of Michael Polanyi's Thought for Christian Faith and Life*, Edinburgh: Handsel Press, 1980, 133-147.

Torrance, T. F, "Physikos kai theologicos logos: St Paul and Athenagora at Athens", *Scottish Journal of Theology* 41 (1988) 11-26.

Torrance, T. F, *Reality and Evangelical Theology: The Realism of Christian Revelation*, Philadelphia: Westminster Press, 1982.

Torrance, T. F, *Reality and scientific theology*, Edinburgh: Scottish Academic Press, 1985.

Torrance, T. F, "Revelation, Creation and Law", *The Heythrop Journal*, 37 (1996) 273-283.

Torrance, T. F, *Royal Priesthood*, Edinburgh: Oliver and Boyd, 1955.

Torrance, T. F, "Significant Features, a Common Reflection on the Agreed Statement", y: Исти, *Theological Dialogue between Orthodox and Reformed Churches*, Volume Two, 229-232 = T. F. Torrance, *Trinitarian Perspectives*, 123-126.

Torrance, T. F, *Space, Time and Incarnation*, London: Oxford University Press, 1969.

Torrance, T. F, *Space, Time and Resurrection*, Edinburgh: Handsel Press, 1976.

Torrance, T. F, *The Christian Doctrine of God: One Being Three Persons*, Edinburgh: T&T Clark, 1996.

- Torrance, T. F.**, *The Christian Frame of Mind. Reason Order and Openess in Theology and Natural Science*, Edinburgh: Handsel Press, 1985.
- Torrance, T. F.**, "The Deposit of Faith", *Scottish Journal of Theology*, 36:1 (1983) 1-28.
- Torrance, T. F.**, *The Doctrine of Jesus Christ*, Eugene, OR: Wipf & Stock, 2002.
- Torrance, T. F.**, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*, Edinburgh: Oliver & Boyd, 1946.
- Torrance, T. F.**, *The Ground and Grammar of Theology*, Belfast: Christian Journals, 1980.
- Torrance, T. F.**, *The Incarnation: Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed*, Edinburgh: The Handsel Press, 1981.
- Torrance, T. F.**, "The Influence of Reformed Theology on the Development of Scientific Method", y: id, *Theology in Reconstruction*, 62-75.
- Torrance, T. F.**, "The ImPatrologia Latinaications of Oikonomia for Knowledge and Speech of God in Early Christian Theology", y: Felix Crisc (yp.), *Oikonomia: Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, Hamburg-Bergsredt: H. Reich, 1967, 223-238 = "Hermeneutics of St Clement of Alexandria", y: Исти, *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics*, 130-178.
- Torrance, T. F.** (yp.), *Theological Dialogue between Orthodox and Reformed Churches*, Volume Two, Edinburgh: Scottish Academic Press, 1993.
- Torrance, T. F.**, "The Orthodox Church in Great Britain", *Participatio: Journal of T. F. Torrance Theological Fellowship* 4 (2013) 333-339 = "The Foundation for Hellenism in Great Britain", y: Methodios Fouyas (yp.), *Texts and Studies 2*, London: Thyateira House, 1983, 253-259.
- Torrance, T. F.**, *Theological and Natural Science*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 2002.
- Torrance, T. F.**, *Theological Science*, London: Oxford University Press, 1969.
- Torrance, T. F.**, *Theology in Reconciliation: Essays towards Evangelical and Catholic Unity in East and West*, London: Geoffrey Chapman, 1975.
- Torrance, T. F.**, *Theology in Reconstruction*, Eerdmans, 1975.
- Torrance, T. F.**, "The Patrologia Latinaace and Function of Reason in Christian Theology", *Evangelical Quarterly*, 14 (1942), 22-41.
- Torrance, T. F.**, "The Relevance of Christian Faith to Scientific Knowledge with Reference to John Philoponus and James Clerk Maxwell", y: Исти, *Theological and Natural Science*, 121-126.
- Torrance, T. F.**, "The Relevance of Orthodoxy", *Ekklesiastikos Pharos* 2-3 (1970) = *Participatio: Journal of T. F. Torrance Theological Fellowship* 4 (2013) 324-332.
- Torrance, T. F.**, *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, Edinburgh: T&T Clark, 1988.
- Torrance, T. F.**, "Thomas Torrance Responds", y: E. Colyer (yp.), *The Promise of Trinitarian Theology*, 303-340.
- Torrance, T. F.**, *Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge*, Belfast: Christian Journals, 1984.
- Torrance, T. F.**, *Trinitarian Perspectives: Toward Doctrinal Agreement*, Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- Torrance, T. F.**, "Where Do We Go from Lund?", *Scottish Journal of Theology* 6 (1953) 53-64.

Навођена отачка дела:

- Августин, *О држави Божијој*, Patrologia Latina 41
- Амвросије Милански, *О вери*, Patrologia Latina 16
- Атанасије Велики, *Живот светог Антонија*, Patrologia Graeca 26
- Атанасије Велики, *Изложење вере*, Patrologia Graeca 25
- Атанасије Велики, *О Дионисијевом мишљењу*, Patrologia Graeca 25
- Атанасије Велики, *О оваплоћењу Логоса*, Patrologia Graeca 25
- Атанасије Велики, *О Никејском сабору*, Patrologia Graeca 25
- Атанасије Велики, *Писмо Аделфију*, Patrologia Graeca 26
- Атанасије Велики, *Писмо афричким епископима*, Patrologia Graeca 26
- Атанасије Велики, *Писма Серпиону*, Patrologia Graeca 26
- Атанасије Велики, *Писмо Маркелину о тумачењу псалма*, Patrologia Graeca 27
- Атанасије Велики, *Писмо о саборима у Армину и Селевкији*, Patrologia Graeca 26
- Атанасије Велики, *Празнична писма*, Patrologia Graeca 26
- Атанасије Велики, *Против Аполинарија* Patrologia Graeca 26
- Атанасије Велики, *Против незнабожаца*, Patrologia Graeca 25
- Атанасије Велики, *Томос Антиохијцима*, Patrologia Graeca 26
- Атанасије Велики, *Три слова против аријанаца*, Patrologia Graeca 26
- Атинагора Атински, *Молба за хришћане*, Patrologia Graeca 6
- Атинагора Атински, *О васкрсењу мртвих*, Patrologia Graeca 6
- Василије Велики, *О Духу Светом*, Patrologia Graeca 32
- Василије Велики, *Писма*, Patrologia Graeca 32
- Василије Велики, *Против Евномија*, Patrologia Graeca 29
- Григорије Богослов, *Беседе*, Patrologia Graeca 35, 36
- Григорије Богослов, *Писма*, Patrologia Graeca 37
- Григорије Ниски, *О стварању човека*, Patrologia Graeca 44
- Епифаније Кипарски, *Против јереси*, Patrologia Graeca 41, 42
- Епифаније Кипарски, *Укотвљен*, Patrologia Graeca 43
- Јован Дамаскин, *Источник знања*, Patrologia Graeca 94
- Климент Александријски, *Стромата*, Patrologia Graeca 8,9
- Ориген, *Коментари на Јеванђеље по Јовану*, Patrologia Graeca 14
- Ориген, *Коментар на Песму над песмама*, Patrologia Graeca 13
- Ориген, *Почела*, Patrologia Graeca 11
- Ориген, *Против Келса*, Patrologia Graeca 11
- псеудо-Дионисије Ареопажит, *О божанским именима*, Patrologia Graeca 3
- псеудо-Дионисије Ареопажит, *О мистичком богословљу*, Patrologia Graeca 3

Секундарна литература:

- Achtemeier, M, "Natural Science and Christian Faith in the Thought of Thomas F. Torrance", у: E. Colyer (ур.), *The Promise of Trinitarian Theology*, 269-302.
- Achtemeier, M, „The Truth of Tradition: Critical Realism in the Thought of Alasdair MacIntyre and T. F. Torrance“, *Scottish Journal of Theology* 47 (1994) 355–374.
- Anatolios, K, *Athanasius: The Coherence of His Thought*, London: Routledge, 1998.

- Asproulis, N**, "T. F. Torrance and John Zizioulas on the Divine *Monarchia*: The Cappadocian Background and the Neo-Cappadocian Solution", *Participatio: Journal of T. F. Torrance Theological Fellowship* 4 (2013) 162-189.
- Awad, N. G**, "Between Subordination and Koninia: Toward a New Reading of the Cappadocian Theology", *Modern Theology*, 23:2 (2007) 181-204.
- Ayer, A**, *Language, Truth, Logic*, London: Gollancz, 1936.
- Ayres, L**, "Athanasius' Initial Defense of the Word Homoousios: Rereading the DeDecretis", *Journal of Early Christian Studies*, 12:3 (2004) 337-359.
- Ayres, L**, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Baker, M**, "Interview with Protoprezbyter Georg Dion. Dragas regarding T. F. Torrance", *Participatio: Journal of T. F. Torrance Theological Fellowship* 4 (2013) 30-46.
- Baker, M./Speidell, T** (yp.), *T. F. Torrance and Eastern Orthodoxy: Theology in Reconciliation*, Eugene, Or: Wipf and Stock, 2015.
- Baker, M**, "The Corespondance between T. F. Torrance and Georges Florovsky (1950-1973)", *Participatio: Journal of T. F. Torrance Theological Fellowship* 4 (2013) 287-323.
- Baker, M**, "The Eternal 'Spirit of the Son': Barth, Florovsky and Torrance on the Filioque", *International Journal of Systematic Theology*, 12:4 (2010) 382-403.
- Baker, M**, "The Patrologia Latinaace of St. Irenaeus of Lyons in Historical and Dogmatic Theology According to Thomas F. Torrance", *Participatio: Journal of T. F. Torrance Theological Fellowship* 2 (2010) 5-43.
- Baker, P**, "Understanding Change and Continuity: Transmission and Appropriation in Sixteenth Century Natural Philosophy" y: F. J. Ragep, S. Ragep, S. Livesey (yp.), *Tradition, Transmission, Transformation*, Leiden: Brill, 1996, 527-550.
- Barbour, I. G**, *Religion in an Age of Science*, San Francisco: Harper One, 1990.
- Barbour, I. G**, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers or Partners*, San Francisco: Harper Collins, 2000 (Kindle e-book).
- Barnes, M. R**, "De Régnon Reconsidered", *Augustinian Studies* 26:2 (1995) 51-79.
- Barnes, T**, "A Note on the Term Homoioousios", *Zeitschrift fur Antikes Christentum*, 10:2 (2007) 276-285.
- Barth, K**, *Church Dogmatics, Volume 1, Part 1*, Edinburgh: T&T Clark, 1975.
- Barth, K**, *The Epistle to the Romans*, London: Oxford University Press, 1933.
- Beatrice, P. F**, "The Word 'Homoousios' from Hellenism to Christianity", *Church History* 71:2 (2002) 243-272.
- Beeley, C. A**, "Divine Causality and the Monarchy of God the Father in Gregory of Nazianzus", *The Harvard Theological Review* 100:2 (2007) 199-214.
- Beeley, C**, *The Unity of Christ: Continuity and Conflict in Patristic Tradition*, New Haven: Yale University Press, 2012.
- Behr, J**, *The Nicene Faith, Part 1*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2004.
- Behr, J**, "Thomas F. Torrance, Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics, Edinburgh: T&T Clark, 1995, 439pp.", *St Vladimir's Theological Quarterly* 42:1 (1998) 104-108.
- Belkind, O**, "Newton's Conceptual Argument for Absolute Space," *International Studies in the Philosophy of Science* 21:3 (2007) 271-293.

- Benevich, G**, "John Philoponus and Maximus the Confessor at the Crossroads of Philosophical and Theological Thought in Late Antiquity", *Scrinium: Journal of Patrology, Critical Hagiography and Ecclesiastical History* 7-8.1 (2011-2012) 102-130.
- Bergjan, S**, "Logic and Theology in Clement of Alexandria. The Purpose of the 8th Book of the Stromata", *Zeitschrift für Antikes Christentum* 12:3 (2008) 396-413.
- Bockmuehl, M**, "Creatio ex nihilo in Palestinian Judaism and Early Christianity", *Scottish Journal of Theology* 65:3 (2012) 253-270.
- Bostock, G**, "Origen's Doctrine of Creation", *The Expository Times*, 118:5 (2007), 222-227
- Bradie, M./Harms, W**, "Evolutionary Epistemology", y: Edward N. Zalta (yp.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), IntRes: <http://PatrologiaLatinaato.stanford.edu/entries/epistemology-evolutionary/> [10.10.2015.].
- Brink, G. van den**, *Philosophy of Science for Theologians*, Frankfurt: Peter Lang, 2009.
- Brooke, J. H**, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Cantor, G./Kenny, C**, "Barbour's Four-fold Way: Problems with His Taxonomy of Science-Religion Relationships", *Zygon* 36:4 (2001) 765–781.
- Clayon, P**, *Mind and Emergence: From Quantum to Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 2004
- Cohen, H. F**, *The Scientific Revolution: A Historiographical Inquiry*, Chicago: University Press of Chicago, 1994.
- Collini, S**, "Introduction", y: C. P. Snow, *Two Cultures*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, i-lxii.
- Colyer, E. M**, "A Scientific Theological Method", y: исти, *The Promise of Trinitarian Theology*, 205-237.
- Colyer, E. M**, *How to read T. F. Torrance: Understanding his Trinitarian and Scientific Theology*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.
- Colyer, E. M**, *The Nature of Doctrine in T. F. Torrance's Theology*, Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2001.
- Cross, R**, "Divine Monarchy in Gregory of Nazianzus", *Journal of Early Christian Studies* 14:1 (2006) 105-116.
- Cross, R**, "On generic and derivation views of God's trinitarian substance", *Scottish Journal of Theology* 56:4 (2003) 464–480.
- Cvetković, V**, "T. F. Torrance as an Interpreter of St Athanasius", *Participatio: Journal of T. F. Torrance Theological Fellowship* 4 (2013) 59–93.
- Ćirković, M. M**, „Nepreklapanje – luksuz ili potreba?“, IntRes: <http://pescanik.net/nepreklapanje-luksuz-ili-potreba/> [8.2.2015].
- Daley, B**, "The Nouvelle Théologie and the Patristic Revival: Sources, Symbols and the Science of Theology", *International Journal of Systematic Theology*, 7:4 (2005) 362–382.
- Daniélou, J**, "Les orientations présentes de la pensée religieuse", *Études*, 79 (1946) 5–21.
- Davies, B. M**, *An ExPatrologia Latinaanatory Account and Examination of the Doctrine of the Mediation of Jesus Christ in the Scientific Theology of T. F. Torrance*, North-West University, Potchefstroom Campus, 2013 [PhD Diss.]

- Dean, B**, "Person and Being: Conversation with T. F. Torrance about the Monarchy of God", *International Journal of Systematic Theology* 15:1 (2013) 58-77.
- Dragas, G**, "The Significance for the Church of Professor Torrance's Election As Moderator of the General Assembly of the Church of Scotland", *Εκκλησιαστικός Φάρος*, 58:3-4 (1976), 214-231.
- Draper, J. W**, *History of the Conflict Between Religion and Science*, New York: D. ApPatrologia Latinaeton, 1874.
- Egan, J. P**, "αἴτιος/'Author', αιτία/'Cause' and αρχή/'Origin': Synonyms in Selected Texts of Gregory Nazianzen", *Studia Patristica* XXXII (1997) 102-107.
- Egan, J. P**, "Primal Cause and Trinitarian Perichoresis in Gregory Nazianzen's Oration 31.14", *Studia Patristica*, XXVII (1993) 21-28.
- Ehrhardt, A**, *The Beginning: A Study in the Greek Philosophical Concept of Creation from Anaximander to St John*, Manchester: Manchester University Press, 1968.
- Einstein, A**, "Physics and Reality", 1936, 351, IntRes: http://www.kostic.niu.edu/physics_and_reality-albert_einstein.pdf [4.5.2015.].
- Ernest, J**, *The Bible in Athanasius of Alexandria*, Boston: Brill Academic, 2004.
- Ferguson, D**, "Torrance as a Scottish Theologian", *Participatio: Journal of T. F. Torrance Theological Fellowship* 2 (2010) 77-87.
- Fitzgerald, T**, *The Ecumenical Movement: An Introductory History*, Westport: Praeger Publishers, 2004.
- Florovsky, G**, "Creature and Creaturehood", y: id, *The Collected Works of Georges Florovsky. Vol .III: Creation and Redemption*, Belmont, MA: Nordland Publishing Company, 1976, 43-78.
- Florovsky, G**, „Westliche Einflüsse in der Russischen Theologie“, y: *Kyrios* II:1 (1937) 1-22 = Протојереј Георгије Флоровски, „Западни утицаји у руској теологији“, y: id, *Богословске студије*, прев. А. Ђаковац, Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара, 2005, 157-177.
- Ford, D**, „Introduction“, y: D. Ford, R. Muers (yp.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, Blackwell Publishing, 2005, 1-15.
- Foster, M. B**, "The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science", *Mind* 43 (1934) 446-468.
- Foster, P**, "Theological Science in Retrospect", *Theology in Scotland* 16 (2009) 61-73.
- Fraenkel, P**, (yp. и прев.), *Natural Theology: Comprising "Nature and Grace" by Professor Dr. Emil Brunner and the RePatrologia Latinay "No!" by Dr. Karl Barth*, Eugene: Wipf and Stock, 2002.
- Frei, H. W**, *Types of Christian Theology*, New Haven: Yale University Press, 1992.
- Gavrilyuk, P**, "Creation in early Christian polemical literature: Irenaeus against the Gnostics and Athanasius against the Arians", *Modern Theology* 29:2 (2013) 22-32.
- Gibellini, R**, *Teologija dvadesetog stoljeća*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1999.
- Gill, T. C**, *The Doctrine of Revelation in the Theology of Thomas F. Torrance*, University of Leeds, 2007 [PhD diss.]
- Gödel, K**, „Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I,“ *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38 (1931) 173-198.
- Gould, S. J**, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, Ballantine Publishing Group, New York, 1999.
- Gunton, C**, "Being and Person: T. F. Torrance's Doctrine of God", y: E. Colyer (yp.), *The Promise of Trinitarian Theology*, 115-137.

- Gunton, C**, *Father, Son, and Holy Spirit: Essays Toward a Fully Trinitarian Theology*, London: T&T Clark, 2003.
- Gunton, C**, 'Foreword', y: Jason H-K. Yeung, *Being and Knowing: An Examination of T.F. Torrance's Christological Science*, Hong Kong: China Alliance Press, 1996, str?
- Gunton, C**, *Revelation and Reason: Prolegomena to Systematic Theology*, Edinburgh: T&T Clark, 2008.
- Habets, M**, "'Reformed Theosis?' A Response to Gannon Murphy", *Theology Today*, 65:4 (2009) 489–498.
- Habets, M**, *Theosis in the Theology of Thomas F. Torrance*, Farnham: Ashgate, 2009.
- Hanson, R. P. C.**, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh: T&T Clark, 1997
- Hansson, S. O.**, "Science and Pseudo-Science", y: Edward N. Zalta (yp.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), IntRes: <http://Patrologia Latinaato.stanford.edu/entries/pseudo-science/#Bib> [4.5.2015].
- Hardy, D.**, "T. F. Torrance", y: D. Ford, R. Muers (yp.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, Blackwell Publishing, 2005, 163-177.
- Harnack, A. von**, *History of Dogma*, Vol. I, Neil Buchan, transl, Boston: Little, Brown and Company, 1895.
- Harnack, A. von**, *History of Dogma*, Vol. IV, Neil Buchan, transl, Boston: Little, Brown and Company, 1898.
- Havrda, M.**, "Demonstrative Method in Stromateis VII: Context, PrincipiPatrologia Latinaes, and Purpose" y: M. Havrda, V. Hušek, J. Patrologia Latinaátová (yp.), *The Seventh Book of Stromateis, Proceedings of the Colloquim on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21-23, 2010)*, Leiden: Brill, 2012, 261-275.
- Havrda, M.**, "Galenus Christianus? The Doctrine of Demonstration in Stromata VIII and the Question of its Source", *Vigiliae Christianae* (2011) 343-375.
- Hennessy, K.**, "An Answer to de Régnon Acusers: Why We Should Not Speak of 'His' Paradigm", *Harvard Theological Review* 100 (2007) 179-197.
- Hessen, B.**, "The Social and Economic Roots of Newton's Principia", y: G. Freudenthal, P. McLaughin (yp.), *The Social and Economic Roots of the Scientific Revolution: Texts by Boris Hessen and Henryk Grossman*, Boston: Springer 2009, 41–101.
- Hick, J.**, "'The Nature of Theological Thinking", Review of T. F. Torrance, *Theological Science*", *The Expository Times* 81 (1969) 57–58.
- Hildebrand, S. M.**, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea: A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, Washington: Catholic University of America Press, 2007.
- Ho, M. K.**, *A Critical Study on T. F. Torrance's Theology of Incarnation*, Bern: Peter Lang, 2008.
- Holder, R. D.**, "Thomas Torrance: "Retreat to Commitment" or a New Patrologia Latinaace for Natural Theology?", *Theology and Science* 7:3 (2009) 275-296.
- Hooykas, R.**, "The Rise of Modern Science: When and Why?", *The British Journal for the History of Science* 20:4 (1987) 453-473.
- Hunsinger, G.**, "T. F. Torrance: An Eulogy", *Participatio: Journal of T. F. Torrance Theological Fellowship* 1 (2009) 11-12.
- Jaki, S.**, "On a Discovery about Gödel's IncomPatrologia Latinaeteness Theorem", y: *Paths of Discovery*, Pontifical Academy of Sciences, Acta 18, Vatican City, 2006,

49-60 = IntRes: www.pas.va/content/dam/accademia/pdf/acta18/acta18-jaki.pdf [5.6.2015.].

Jaki, S. L., *Science and Creation: From Eternal Cycles to an Oscillating Universe*, Edinburgh: Scottish Academic Press, 1974.

Jaki, S., *The Relevance of Physics*, Chicago: University of Chicago Press, 1966.

Kaiser, C., "Humanity in an Intelligible Cosmos: Non-Duality in Albert Einstein and Thomas Torrance", y: Elmer M. Colyer, *The Promise of Trinitarian Theology: Theologians in Dialogue with T. F. Torrance*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001, 239-267.

Kalaitzidis, P., "From the "Return to the Fathers" to the Need for a Modern Orthodox Theology", *St Vladimir's Theological Quarterly* 54:1 (2010) 5-36.

Kalvin, Ž., *Nauk hrišćanske vere*, prev. I. Pavlović, Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1996.

Kannengiesser, C., "Athanasius of Alexandria and the Foundations of Traditional Christology", *Theological Studies*, 34:1 (1973) 103-113.

Kant, I., „Prolegomena za svaku buduću metafiziku“, y: Исти, *Dvije rasprave*, Zagreb: Matica Hrvatska, 1953.

Kelly, J. N. D., *Early Christian Creeds*, Edinburgh: T&T Clark, ³1972.

Klinefelter, D S., "God and Rationality: A Critique of the Theology of Thomas F. Torrance", *The Journal of Religion* 53/1 (1973), 117-135.

Koyré, A., *Études Galiléennes*, Paris: Herman, 1966.

Kraft, H., „ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 66 (1954-55) 1-24.

Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, ³1996.

Langford, T. A., "T. F. Torrance's Theological Science: A Reaction", *Scottish Journal of Theology* 25:2 (1972) 155-170.

Lamont, D., *Christ in the World of Thought*, Edinburgh: T&T Clark, 1934.

Livingstone, E. A. (yp.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

Louth, A., *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Oxford: Oxford University Press, 1983.

Ludlow, M., *Gregory of Nyssa: Ancient and Postmodern*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

Luoma, T., *Incarnation and Physics: Natural Science in the Theology of Thomas F. Torrance*, New York: Oxford University Press, 2002.

Lyman, J. R., *Christology and Cosmology: Models of Divine Activity in Origen, Eusebius, and Athanasius*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

Mackintosh, H. R., *The Doctrine of the Person of Christ*, Edinburgh: T&T Clark, 1927.

May, G., *Creatio ex nihilo: The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought*, trans. A. S. Worrall, Edinburgh: T&T Clark, 1994.

McCall, T., "Ronald Thieman, Thomas Torrance and Epistemological Doctrines of Revelation", *International Journal of Systematic Theology* 6:2 (2004) 148-168.

McDonough, S. M., *Christ as Creator: Origins of a New Testament Doctrine*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

McFarland, I. A., et al (yp.), *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

- McGrath, A**, *A Scientific Theology, Volume One (Nature)*, Edinburgh: T&T Clark, 2001.
- McGrath, A**, *The Order of Things: ExPatrologia Latinaorations in Scientific Theology*, Blackwell Publishing, 2006.
- McGrath, A**, *Thomas F. Torrance. An Intellectual Biography*, Edinburgh: T&T Clark, 1999.
- McIntyre, A**, "Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science", *Monist*, 60:4 (1977) 453–472.
- McMaken, W. T.**, "The Impossibility of Natural Knowledge of God in T. F. Torrance's Reformulated Theology", *International Journal of Systematic Theology* 12:3 (2010) 319–340.
- Meijering, E. P.**, "Athanasius on God as Creator and Recreator", *Church History and Religious Culture* 90:2 (2010) 175-197.
- Meijering, E. P.**, "The Doctrine of the Will and of the Trinity in the Orations of Gregory of Nazianzus," y: id., *God, Being, History: Studies in Patristic Philosophy*, Amsterdam: American Elseveir, 1975, 103-113.
- Merton, R. K.**, "Science, Technology and Society in Seventeenth Century England", *Osiris*, 4 (1938) 360–632.
- Miller, K. A.**, *Participating in the Knowledge of God: An Engagement with the Trinitarian Epistemology of T. F. Torrance*, [University of Durham, PhD diss, 2013, необјављено].
- Molnar, P. D.**, "Natural Theology Revisited: A Comparison of T.F. Torrance and Karl Barth", *Zeitschrift für dialektische Theologie* 21 (2005), 53–83.
- Molnar, P. D.**, *T. F. Torrance: Theologian of the Trinity*, Farnham-Burlington: Ashgate, 2009.
- Morrison, J. D.**, "Review of The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church, by T.F. Torrance" *Journal of the Evangelical Theological Society* 35:1 (1992) 117–119.
- Muller, R.**, "The Barth Legacy: New Athanasius or Origen Redivivus? A Response to TF Torrance", *The Thomist* 54:4 (1990) 673-704.
- Munchin, D.**, *Is Theology a Science? The Nature of the Scientific Eterprise in the Scientific Theology of Thomas Forsyth Torrance and the Anarchic Epistemology of Paul Feyerabend*, Leiden-Boston: Brill, 2011.
- Murpy, N/Brown, W. S.**, *Did My Neurons Make Me Do It?: Philosophical and Neurobiological Perspectives on Moral Responsibility and Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Myers, B.**, "The Stratification of Knowledge in the thought of T. F. Torrance", *Scottish Journal of Theology* 61:1 (2008) 1-15.
- Nesteruk, A.**, "Universe, Incarnation and Humanity: Thomas Torrance, Modern Cosmology and beyond", *Participatio: Journal of T. F. Torrance Theological Fellowship* 4 (2013) 213-239.
- Nesteruk, A.**, *Universe as Communion: Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science*, Edinburgh: T&T Clark, 2008.
- Niehoff, M. R.**, "Creatio ex Nihilo Theology in Genesis Rabbah in Light of Christian Exegesis", *Harvard Theological Review* 99:1 (2006) 37–64
- Noble, T. A.**, "T. F. Torrance on Centenary of His Birth: A Biographical and Theological Synopsis with some Personal Reminiscences", *Participatio: Journal of T. F. Torrance Theological Fellowship* 3 (2014) 4-29.

- Norris, F**, "Mathematics, Physics and Religion: A Need for Candor and Rigor", *Scottish Journal of Theology* 37:4 (1984) 457-470.
- O'Connor, T./Wong, H. Y**, "Emergent Properties", y: Edward N. Zalta (yp.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), IntRes: <http://PatrologiaLatinaato.stanford.edu/entries/properties-emergent/> [14.4.2015.].
- O'Neill, J. C**, "How Early Is the Doctrine of Creatio ex Nihilo?", *Journal of Theological Studies*, Vol.53 no. 2 (2002), pp. 449–465.
- Osborne, E**, *Clement of Alexandria*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Osler, M. J**, "The Canonical Imperative: Rethinking the Scientific Revolution", y: idem, *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 3-24
- Pannenberg, W**, *Systematic Theology*, trans. Geoffrey W. Bromiley, 3 vols., Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991.
- Pannenberg, W**, *The Historicity of Nature: Essays on Science & Theology*, West Conshohocken: TemPatrologia Latinaeton Foundation Press, 2008.
- Pelikan, J**, *Christianity and Classical Culture*, New Haven: Yale University Press, 1993.
- Pfizenmaier, T. C**, "Was Isaac Newton an Arian?", *Journal of the History of Ideas* 58:1 (1997) 57-80.
- Patrologia Latinaantinga, A**, *Warranted Christian Belief*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Polanyi, M**, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, London: Routledge, 1962.
- Polkinghorne, J**, *Faith, Science and Understanding*, New Haven: Yale University Press, 2000.
- Polkinghorne, J**, *One World: The Interaction of Science and Theology*, Philadelphia: TemPatrologia Latinaeton Foundation Press, 2007.
- Polkinghorne, J**, *Theology in the Context of Science*, New Haven-London: Yale University Press, 2009.
- Poper, K**, *Logika naučnog otkrića*, prev. S. Novaković, Beograd: Nolit, 1973.
- Popkin R. H./Force, J. E**, *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.
- Prestige, G. L**, *God in Patristic Thought*, London: SPCK, 1952.
- Prestige, G. L**, *Fathers and Heretics. Six Studies in Dogmatic Faith with Prologue and Epilogue*, London: S.P.C.K, 1948.
- Quasten, J**, *Patrology*, Volume 3, Westminster: Christian Classics, 1986.
- Radcliff, J. R**, *Thomas F. Torrance and the Church Fathers. A Reformed Evangelical and Ecumenical Reconstruction of the Patristic Tradition*, Cambridge: James Clarke & Co, 2015.
- Radcliff, J**, "T. F. Torrance in the Light of Stephen Holme's critique of contemporary Trinitarian Thought", *Evangelical Quarterly* 86:1 (2014) 21-38.
- Régnon, T. de**, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 3 vol. Paris: Victor Retaux et fils, 1892.
- Reid, D**, *Energies of the Spirit: Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology*, Atlanta: Scholar Press, 1997.
- Sambursky, S**, *The Physical World of the Greeks*, trans. by M. Dagut, London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

- Scholz, H.**, „Wie is eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?“, *Zwischen den Zeiten* 9 (1931), 8–53
- Schuster, J. A.**, “The Scientific Revolution”, y: R. C. Olby, G. N. Cantor, J. R. R. Christie, M. J. S. Hodge (yp.), *Companion to the History of Modern Science*, London: Routledge, 1990, 217–242.
- Scott W. T./Moleski M. X.**, *Michael Polanyi: scientist and philosopher*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Shepherd, V. A.**, “Thomas F. Torrance and the homoousion of the Holy Spirit”, *Participatio: Journal of T. F. Torrance Theological Fellowship* 3 (2012) 108-124
- Snow, C. P.**, *Two Cultures*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Sober, E.**, *Filozofija biologije*, Beograd: Patrologia Latinaato, 2006.
- Sorabji, R.**, “John Philoponus”, y: Исти, *Philoponus and Rejection of Aristotelian Science*, London: Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, ²2010, 41-81.
- Spjuth, R.**, *Creation, Contingency and Divine Presence in the Theologies of Thomas F. Torrance and Eberhard Jungel*, Lund: Lund University Press, 1995.
- Stead, C.**, *Divine Substance*, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Stead, C.**, “Review of Gerhard May's *Schöpfung aus dem Nichts: Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (Berlin: de Gruyter, 1978)”, *Journal of Theological Studies* NS30 (1978), 548.
- Stead, C.**, “Homoousios dans la pensée de saint Athanase”, y: C. Kannengieser (yp.), *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris: Beauchesne, 1974, 231-253.
- Stead, C.**, “Rhetorical Method in Athanasius”, *Vigiliae Christianae*, 30:2 (1976) 121-137.
- Stead, C.**, *Substance and Illusion in the Christian Fathers*, London: Variourum, 1985.
- Steenberg, M. C.**, *Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption*, Boston-Leiden: Brill, 2008.
- Stevick, M.**, “Openness and Formal Logic in the Natural and Theological Science according to T. F. Torrance”, *articipatio: Journal of T. F. Torrance Theological Fellowship* supp. 2 (2013) 37-66.
- Stewart, K. J.**, “Evangelicalism and Patristic Christianity: 1517 to the present”, *Evangelical Quarterly*, 80:4 (2008) 307–321.
- Stojković, B.**, „Nepreklapajuće oblasti?“, IntRes: <http://pescanik.net/nepreklapajuće-oblasti/> [8.2.2015].
- Stojković, B.**, „NOMA u nauci, društvu i NAMA“, IntRes: <http://pescanik.net/noma-u-nauci-drustvu-i-nama/> [8.2.2015].
- Tanev, S.**, “The Concept of Energy in T. F. Torrance and in Orthodox Theology”, *Participatio: Journal of T. F. Torrance Theological Fellowship* 4 (2013) 190–212.
- Thiemann, R.**, *Revelation and Theology: The Gospel as Narrated Promise*, Notre Dame: Notre Dame Press, 1985.
- Thompson, J. L.**, “Calvin as a biblical interpreter” y: Daniel McKim (yp.), *The Cambridge Companion to John Calvin*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 58–73.
- Torrance, A.**, *Persons in Communion: Trinitarian Description and Human Participation*, Edinburgh: T&T Clark, 1996.

- Torrance, D. W.**, “Thomas Forsyth Torrance”, y: Elmer M. Colyer, *The Promise of Trinitarian Theology: Theologians in Dialogue with T. F. Torrance*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001, 1-30.
- Toulmin, S.**, “Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time, and Motion, I,” *The Philosophical Review* 68 (1959) 1-29.
- Toulmin, S.**, “Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time, and Motion, II,” *The Philosophical Review* 68 (1959) 203–227.
- Tsamalikos, P.**, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Leiden: Brill, 2006.
- Vaggione, R.**, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Vaggione, R.**, “Ουκ ως ἐν τῶν γεννημάτων: Some Aspects of Dogmatic Formulae in the Arian Controversy”, *Studia Patristica* 17 (1982) 181–187.
- Walker, R.**, “Incarnation and Atonement: Their Relation and Inter-Relation in the Theology of T. F. Torrance”, *Participatio: Journal of T. F. Torrance Theological Fellowship* 3 (2012) 1-63.
- White, A. D.**, *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, New York: D. ApPatrologia Latinaeton and Company, 1896.
- Weightman, C.**, *Theology in a Polanyian Universe: The Theology of Thomas F. Torrance*, New York: Peter Lang, 1994.
- Wildberg, C.**, “Impetus Theory and the Hermeneutics of Science in SimPatrologia Latinaicus and Philoponus”, *Hyperboreus: Studia Classica* 5:1 (1999) 107-124.
- Wildberg, C.**, “John Philponus”, y: Edward N. Zalta (yp.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2015 Edition)*, IntRes: <http://PatrologiaLatinaato.stanford.edu/entries/philoponus/#2.1> [10.10.2015].
- Wilken, R. L.**, “Review of Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics by T. F. Torrance”, *Theological Studies* 57:4 (1996) 743-744.
- Wong, W.**, *An Appraisal of the Interpretation of Einsteinian Physics in T. F. Torrance’s Scientific Theology*, University of Aberdeen [PhD diss. необјављено].
- Young, F.**, “‘Creatio ex nihilo’: A Context for the Emergence of the Christian Doctrine of Creation”, *Scottish Journal of Theology* 44:2 (1991) 139–152.
- Young, F. M.**, “From Suspicion and Sociology to Spirituality: On Method, Hermeneutics and Appropriation with Respect to Patristic Material”, *Studia Patristica* 29 (1997) 421-435.
- Zahman, R. C.**, “Protestantism in the German Speaking Lands to Present”, y: Alister E. McGrath, Daren C. Marks (yp.), *The Blackwell Companion to Protestantism*, Oxford: Blackwell Publishing, 2004, 23–39.
- Zahn, T.**, *Marcellus von Ancyra: Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie*, Gotha: F. A. Perthes, 1867.
- Zizioulas, J.**, “Relational Ontology: Insights from Patristic Thought”, y: John Polkinghorne, *The Trinity and an Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology*, Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Company, 2010, 146-156.
- Zizioulas, J.**, “The teaching of the 2nd ecumenical council in the historical and ecumenical perspective” y: *Credo in Spiritum Sanctum: Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, Rome: Libreria, Editrice Vaticana, 1983, 29-54.

Ђирилични наслови:

- Данкерт, С**, „Три писма о. Георгија Флоровског о екуменизму“, *Црквене студије* 9 (2012) 221–243.
- Дурић, Г**, „Релациона онтологија Јована Зизјуласа“, Београд: Универзитет у Београду, 2014 [необјављена докторска дисертација].
- Ђуровић, З**, „Повратак Оцима после повратка Оцима“, у: Владимир Вукашиновић (ур.), *Криза савремених језика теологије*, (Зборник радова са научног скупа „Криза у коминакцији сакралних садржаја Цркава и верских заједница пред изазовима савременог друштва“, Београд, 25. април 2013), Београд: Монс Хемус, 2013, 75–89
- Зечевић, С**, „Логички емпиризам и принцип провјерљивости“, *Зборник радова Филозофског факултета*, 44:2 (2014) 195-211.
- Зизјулас, Ј**, „Допринос Кападокије хришћанској мисли“, *Богословље* 1,2 (1988) 69-79. **Јегер, В**, *Теологија раних грчких филозофа*, Београд: Службени гласник, 2007.
- Јевтић, А** (ур. и прев.), *Дела апостолских ученика*, Требиње: Манастир Тврдош, 1999.
- Јефтић, А**, „Концепт теолошке науке Томаса Ф. Торенса“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у 20. веку*, Књига 16, Београд: Православни богословски факултет, 2014, 115–141.
- Јефтић, А**, „Неуробиологија и проблем слободне воље“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у 20. веку*, Књига 15, Београд: Православни богословски факултет, 2014, 99-120.
- Јефтић, А**, „Природна теологија и Оци 4. века“, *Богословље* 63:2 (2009) 43-73.
- Кубат, Р**, *Траговима Писма II: Стари Савез - рецепција и контексти*, Београд: Библијски институт, Православни богословски факултет, 2015.
- Мајендорф, Ј**, *Византијско богословље*, Крагујевац: Каленић, 1986.
- Перишић, В**, „Карл Барт о природној теологији и поретцима творевине“, у Б. Шијаковић (ур.), *Српска теологија у 20. веку*, Књига 12, Београд: Православни богословски факултет, 2012, 67-79.
- Перишић, В**, „ΠΙΣΤΙΣ: филозофско-научни и библијско-патристички појам вере“, у: исти, *И вера и разум*, Београд: Службени гласник, 2009, 137-152.
- Перишић, В**, „Природна теологија Емила Брунера“ у: Б. Шијаковић (ур.), *Српска теологија у 20. веку*, Књига 11, Београд: Православни богословски факултет, 2012, 112-118.
- Флоровски, Г**, „Концепт стварања код Светог Атанасија“, *Теолошки погледи* 4 (1973) 243-260.
- Флоровски, Г**, *Путеви руског богословља*, прев. М. Мијатов, Београд: Хришћанска мисао, 2009.

БИОГРАФИЈА КАНДИДАТА

Андреј Јефтић рођен је 25.07.1984. у Сарајеву, БиХ. Основну школу и гимназију завршио је са одличним успехом у Требињу. Основне студије на Православном богословском факултету завршио је 2009, са просечном оценом 9,27. 2010. започео је докторске студије на истом факултету и све предвиђене испите положио са просечном оценом 10. Од 2010. запослен је као асистент на Групи за патрологију Православног богословског факултета Универзитета у Београду. Ожењен је Јеленом и отац Зоје и Софије.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а Андреј Јефтић
број индекса 09/3002

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

РЕЦЕПЦИЈА СВЕТИХ ОТАЦА Ч ДЖЕЛУ ТОМАСА Ф. ТОРЕНСА:
ПАТРИСТИЧКА ТЕОЛОГИЈА И САВРЕМЕНА НАУКА

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 6.12.2015.

Андреј Јефтић

**Изјава о истоветности штампане и електронске
верзије докторског рада**

Име и презиме аутора АНДРЕЈ ЈЕФТИЋ

Број индекса 09/3002

Студијски програм ДОКТОРСКИЕ СТУДИЈЕ ТЕОЛОГИЈЕ

Наслов рада РЕЦЕПЦИЈА СВЕТИХ СТАЦА ЧИЖЕНУ ТОМАСА Ф. ТОРЕСА: И САВРЕМЕНА ПАТРИСТИЧНА ТЕОЛОГИЈА И САВРЕМЕНА НАУКА

Ментор Др ВЛАДИМ ПЕРИЋИЋ, РЕДОВНИ ПРОФЕСОР

Потписани/а АНДРЕЈ ЈЕФТИЋ

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 6.12.2015.

Андреј Јефтић

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

РЕЦЕПЦИЈА СВЕТИХ СТАЦА У ДЕЛУ ТОМАСА Ф. ТОРЕНСА:
ПАТРИСТИЧКА ТЕОЛОГИЈА И САВРЕМЕНА НАУКА

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство

2. Ауторство - некомерцијално

3. Ауторство – некомерцијално – без прераде

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима

5. Ауторство – без прераде

6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, 6.12.2015.

Андреј Јефидић