
Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати,
Зборник радова, књ. **16**, приредио Богољуб Шијаковић,
Београд: Православни богословски факултет 2014.

Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
СРПСКА ТЕОЛОГИЈА У ДВАДЕСЕТОМ ВЕКУ
ПРОЈЕКАТ ПОД ЕВИДЕНЦИОНИМ БРОЈЕМ 179078

књига 16

Зборник радова научног скупа

Српска теологија у двадесетом веку

– истраживачки проблеми и резултати –

(Православни богословски факултет, 30. мај 2014.)

приредио
Богољуб Шијаковић

Београд 2014

Српска теологија у двадесетом веку
пројекат под евиденцијом бројем 179078
књига 16

Зборник радова научног скупа „Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати“ (Православни богословски факултет, 30. мај 2014.)

приредио
Богољуб Шијаковић

издавач
Православни богословски факултет
Београд 2014.

штампа
Интерклима-графика, Врњачка Бања

тираж
500

Зборник радова је штампан у сарадњи са Патријаршијским управним одбором и уз помоћ Канцеларије за сарадњу с црквама и верским заједницама Владе Републике Србије.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

2(497.11)''19''

Српска теологија у двадесетом веку : истраживачки проблеми и резултати : зборник радова научног скупа / приредио Богољуб Шијаковић. - 2007, књ. 1- . - Београд : Православни богословски факултет, 2007-. (Београд : Службени гласник). - 24 cm

ISSN 1452-7804 = Српска теологија у двадесетом веку
COBISS.SR-ID 137632780

Садржај

Уводно слово	6
Родољуб Кубат: Коментар Теодора Мопсуестијског на Књигу пророка Јоне . . .	7
Владан Таталовић: Aqua et vinum: историја егзегезе и тумачење Свадбе у Кани Галилејској (Јн 2:1-12) део V	20
Предраг Драгутиновић: Неволје с покривалом: <i>Позагина сѝора у I Кор 11,2–16</i>	30
Србољуб Убипариповић: Посланица Јеврејима у богослужењу Православне Цркве	37
Владимир Вукашиновић: Литургија Светог апостола Јакова у српском рукописном предању: од Свете горе 17. до Карловачке митрополије 18. и 19. века Посланица Јеврејима у богослужењу Православне Цркве	49
Драгомир Сандо: Свети Јован Златоусти као педагог	59
Владан Перишић: Либерална тријадологија	71
Марко Вилотић: Онтологија човекове пријемчивости за евентуално Божије откровење (potentia oboedientialis) у Ранеровом <i>Слушаоцу Речи</i>	79
Андреј Јефтић: Концепт теолошке науке Томаса Ф. Торенса	115
Владислав Пузовић: Апелационо право Цариградске патријаршије – два гледишта у руској емиграцији	142
А. К. Гадомски / К. Кончаревић: Преглед теолингвистичких испитивања у Русији, Украјини и Пољској (грађа за библиографију)	151
Зоран Ранковић: Теме из историје филологије у Гласнику	179
Драган Новаковић: Доношење, основне одредбе и стављање ван снаге аустријског конкордата из 1855. године	191
Александар Раковић: Међуверски дијалог Србије и Индонезије (2011–2013): допринос државној политици Републике Србије у очувању Косова и Метохије	202
Аутори 1 (2007) – 16 (2014)	210

Андреј Јефтић

Универзитет у Београду

Православни богословски факултет

Катедра за патрологију

ajeftic@bfspc.bg.ac.rs

Концепт теолошке науке Томаса Ф. Торенса

Увод

Иако је носио титулу професора систематске теологије, Томас Ф. Торенс [Thomas Forsyth Torrance] није демонстрирао претјерану систематичност у стилу свог излагања. Иако конструисана као системска, с претензијом на кохерентност и досљедност, његова мисао је изложена на прилично несистематичан начин.¹ Стога њено систематично изложење изискује не мали напор (ре)конструкције. Отуд треба имати у виду да оно што слиједи у излагању представља моју систематизовану (ре)конструкцију базичних идеја његове теологије.

На почетку ћу покушати да прикажем шта Торенс подразумева под науком и које критеријуме одређена мисаона дисциплина мора да задовољи да бисмо је назвали науком. Затим ћу показати на који начин се у тај дати оквир уклапа теологија, на који начин се ти критеријуми остварују у теолошком контексту, као и начин на који се теологија односи према другим наукама. На крају ћу резимирати позитивне и негативне аспекте начина на који је Торенс засновао теологију као науку, испитујући релевантне критике појединих аутора по овом питању.

Торенсово схватање науке кристализује се насупрот његовог схватања теологије и њеног научног карактера, као и насупрот расправе о интеракцији теологије и науке у току њиховог историјског развоја. Отуд 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. Одабрао сам супротан смјер излагања од онога који налазимо у његовим дјелима, држећи да омогућује јаснији преглед његове мисли.

* Рад је настао у оквиру пројекта бр. 179078 „Српска теологија у двадесетом веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

¹ Према ријечима Елмера Колиера [Elmer M. Colyer], писца књиге *How to read Thomas F. Torrance* (InterVarsity Press, 2001), који је по сопственом признању провео 20 година изучавајући Торенсово дјело: „Торенсова теологија је екстремно комплексна и интегрална, али су његове публикације крајње несистематичне“ (*Participatio: Journal of the Thomas F. Torrance Theological Fellowship* 1 (2009), 15–19, 18).

I Појам науке

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

научно знање [је] оно у коме инхерентну *рационалности* ствари изводимо на свјетло и доводимо до *израза*, пуштајући реалностима које истражујемо да нам се разоткрију под *нашим испитивањем*, док ми, с наше стране, *испитивавамо своје умове* њиховим *интринсичним везама и појешку*.²

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

Према Торенсу, створеном свету је инхерентна *рационалности*, тј. *интелигибилности*. Он је рационалан по својој природи. Овако схваћена, рационалност представља структурални поредак света коме је својствена могућност апрехензије.³ Човјек, будући део створеног света, такође је носилац рационалности која кореспондира са рационалношћу света који га окружује. Међутим, у случају човјека, рационалност подразумева и нешто више него што тај појам подразумева сагледан у контексту твари. Када је у питању човјек, она укључује и *словесности*, способност апрехензије и артикулације оне рационалности која је садржана у природи света.⁴ Отуд, рационалност човјека и твари имплицира два фундаментална става: (1) свет је могуће спознати (какав јесте), а (2) човјек је способан (а самим тим, додао би Торенс) и дужан да спозна свет.⁵ Спознајући његову инхерентну рационалност, човјек је, како смо видјели, изводи на свјетло и доводи до израза.

Наведена дефиниција научног сазнања сугерише и Торенсова увјереност у објективну датост стварности, у *објективности* наше спознаје. 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 *ио себи*. У погледу могућности сазнања,

² Thomas F. Torrance, *Theological Science*, Т&Т Clark, Edinburgh 1969, xi (мој курзив). Слична одређења науке налазимо и на другим мјестима, нпр: „... наука може бити описана као активност у којој истражујемо ствари и догађаје, трагајући за поретком регуларности који оне манифестују у својим међу-везама, у настојању да мноштво односа у свету, 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 цело поље нашег искуства може бити осветљено“ (Thomas F. Torrance, *God and Rationality*, Oxford University Press, 1971, 11).

³ „... научно знање је једино могуће на темељу претпоставке да је природа инхерентно интелигибилна ...“ (*God and Rationality*, 16); „... чињеница да је универзум интринсично рационалан значи да је способан или отворен за рационално објашњење – [од чега] ван себе самог.“ (Thomas F. Torrance, *Reality and Scientific Theology*, Wipf and Stock Publishers, 2001, 52).

⁴ „Под словесношћу ... подразумевамо ... 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.“ (*Theological Science*, 11).

⁵ „... Бог је стварањем поставио човјека унутар универзума као његов конститутивни елемент којим универзум као да долази до спознаје самог себе, и тако раскрива своје латентне структуре и интелигибилности у процесу људског истаживања и интеракције са универзумом“ (Thomas F. Torrance, *Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge*, Christian Journals Limited, Belfast 1984, 248–249). В. и Thomas F. Torrance, *Reality and Evangelical Theology*, The Westminster Press 1982, 26–27.

Торенс заступа становиште реализма, држећи да смо кадри (и дужни) да сазнамо саму стварност у њеној објективности.⁶

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 објекат сазнања подвргавамо сопственом испитивању, али и тако што се вољно *попичињавамо* њему, допуштајући му да нам се он *ошкрива*, умјесто да га *ми сазнајемо*. Када је у питању научно сазнање, објекат 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 оквиру 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.⁷

У наставку ћемо изложити Торенсово виђење основних карактеристика које конституишу његово схватање науке, а које су се већ могле назрети из горе датог прегледа: *објективности*, *субјективности* и *емпиријска заснованост* научног сазнања.⁸ Почећу, међутим, разматрањем једне од суштинских одлика научног сазнања која у наведеном одређењу науке није експлицитно споменута, али је подразумева на. У питању је *апостериорност* научног истраживања.

1.1. Апостериорност

Истраживање појма науке, као ни сама научна дјелатност, не може (нити треба), сматра Торенс, започети питањем „Да ли је наука могућа?“, већ питањем „Наука је могућа, али како?“ Наука почиње испитивањем *актуелној*, постојећег знања, а не утврђивањем услова и могућности сазнања.⁹ Она не потребује оправдање које изискује излазак из актуелности сопственог сазнања. Управо ова актуелност, позити-

⁶ „Стварност универзума задржава свој ауторитет над свим нашим истраживањима и разумијевањима, и остаје посљедњи судија истине или лажности наших концепата и исказа о њој. Ово је тип реализма у коме објективност и релативност, ваљано схваћени, нераздвојиво падају уједно.“ (*Reality and Evangelical Theology*, 26–27). О Торенсовом реализму в. Tapio Luoma, *Incarnation and Physics: Natural Science in the Theology of Thomas F. Torrance*, Oxford University Press 2002, 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“, *Scottish Journal of Theology* 47 (1994) 355–374.

⁷ *Theological Science*, 105–116.

⁸ У разним систематизацијама Торенс додаје или одузима есенцијалне карактеристике научног знања, тако да њихов број варира. Уз наведене, некада се наводе још и „проблемско мишљење“ или „интерогативно испитивање“ као суштинске одлике научног метода (*Ibid*, 125–127). Овде 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.

⁹ *Ibid*, 1, 3.

ван садржај сазнања и његова унутрашња рационалност, представљају „апологију” науке. Стога ће Торенс рећи да је „с научне стране погрешно започети епистемологијом”.¹⁰ 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 конкретной 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.¹¹ Начин на који појединачна наука сазнаје објекат сопственог истраживања одређен је начином на који је тај објекат већ сазнат.¹²

Тиме, међутим, Торенс не тврди да наука не треба да практикује само-рефлексију, нити да треба да одбаци критичку свест о себи самој. Међутим, критичка саморефлексија настаје на темељу актуелног научног сазнања, а не на темељу потенцијалности научног подухвата. Она барата већ постојећим материјалом, већ достигнутом 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.¹³ Другим ријечима, поредак стварности одређује начин његовог сазнања, а не обратно. Стога ће Торенс у светомаксимовском духу формулисати императив научног сазнања који ће постати једна од омиљених му тема: научно знање мора бити *κατὰ φύσιν* с обзиром на свој објекат.¹⁴ Објекат сазнања је тај који од нас захтјева одрицање од претензије на априорно сазнање. То нас упућује на сљедећу есенцијалну одлику научног сазнања: *објективности*.

1.2. 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 разумева, индиферентност према објекту истраживања, хладну незаинтересованост субјекта, која гарантује ваљаност резултата. Објективност није дистанцираност су-

¹⁰ *Ibid*, 10.

¹¹ *Ibid*, 106–107.

¹² *Ibid*, 1–5.

¹³ *Ibid*, 4; 120–123.

¹⁴ „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*.” (*Theological and Natural Science*, 92). Као творца овог императива научног сазнања Торенс види Светог Атанасија Великог – в. Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, T&T Clark, Edinburgh 1988, 51. О „катафизичком“ карактеру научног и теолошког сазнања в. Martin M. Davis, *An explanatory account and examination of the doctrine of the mediation of Jesus Christ in the scientific theology of T. F. Torrance* [PhD diss. North-West University 2012, необјављено] 26–29. О Торенсовом читању Светог Атанасија, в. Vladimir Cvetkovic, „T. F. Torrance as an Interpreter of St Athanasius“, *Participatio: Journal of the Thomas F. Torrance Theological Fellowship*, 4 (2013) 59–93.

бјекта од објекта, већ дистанцираност субјекта од субјекта – дистанцираност од сопствених *предрасуда*.¹⁵ 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 наметао структуру сопствених прописа.¹⁶

Објективност, ипак, није исто што и *објективфикација*. Објективфикација за Торенса представља процес когнитивног моделовања објекта који себи представљамо као предмет сазнања.¹⁷ Она је процес у коме субјективност има супстанцијални уплив у објект нашег сазнања, до мере 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.¹⁸ 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, јесте 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 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 подсети 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 објекат по себи, а не његов феномен, прави предмет нашег сазнања.¹⁹ Уколико не бисмо сазнали стварност по себи, онда не би било могуће ни да будемо објективни. Приврженост објекту је могућа једино уколико се когнитивна веза успоставља са самим

¹⁵ *Theological Science*, 34–36. Позивајући се на Полањија [Michael Polanyi] и достигнућа савремене психологије, Торенс говори како одвојеност од објекта сазнања, високо уздизани идеал 19. века, није знак никакве рационалности, већ имбецилности (*God and Rationality*, 8).

¹⁶ *Ibid*, 9.

¹⁷ „Објективфикација 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 свести“ (*Ibid*).

¹⁸ *Theological Science*, 112–113; 295–296.

¹⁹ „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“ (Thomas F. Torrance, *The Ground and Grammar of Theology*, Christian Journals Limited 1980, 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 видело у процесу истраживања“ (*Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge*, 42). Торенс полемише са Кантом по овом и сличним питањима на бројним мјестима. В. нпр. *Theological Science*, 88–95; *Reality and Evangelical Theology*, 39–42. О Торенсовом реализму в. фн. 6.

објектом, а не са његовим феноменом или каквим конструктором, 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.²⁰ Торенс, дакле, заступа чврсту форму реализма, држећи да реалност каква је по себи може и треба да буде прави објекат нашег сазнања.

Објективност научног истраживања, дакле, за Торенса значи: (1) да је прави објекат 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 поседује сопствену (материјалну) објективност адекватну природи свог објекта.

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 самама. Стога је важно размотрити шта Торенс заправо подразумева под субјективношћу сазнања.

1.3. Субјективност

Торенс сматра да субјект на суштински начин учествује у сазнању и да се то не може нити треба пренебрегнути.²¹ Поред чињенице да је сазнање неког објекта по дефиницији сазнање *од сјиране* субјекта – што за Торенса представља самоочигледни триузам²² – Торенс тврди да субјект није само пасивни рецепијент сазнања, он је активни учесник у процесу сазнавања. Он на активан начин моделује садржај сазнања:

... сама природа нашег истраживања, којим стварамо одређене услове унутар којих приморавимо природу да нам се, сходно нашој вољи, раскрије, утиче на садржај нашег знања и даје му неизбежну недореченост (ambiguity). Он [садржај] носи печат наших питања и анализа.²³

Субјекту, дакле, припада иницијални чин „опредмеђивања“ објекта – постављања у контекст испитивања²⁴ – као и формулисање питања, а самим тим неминуовно и улога важног чиниоца у креирању садржаја самог сазнања. Поред тога, субјекту припада и критичко преиспитивање свог учешћа у свакој од наведених

²⁰ „... 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 ...“ (*The Ground and Grammar of Theology*, 162). О историји схватања овог појма код Торенса в. Alister McGrath, *T.F. Torrance: An Intellectual Biography*, T&T Clark, 1999, 151–158, као и Kang Phee Seng, „The Epistemological Significance of ‘Ὁμοούσιον in the Theology of Thomas F. Torrance“, *Scottish Journal of Theology*, 45 (1992) 341–366. Проблематику примјене овог појма у датом контексту тренутно нећу разматрати, будући да намјеравам да се њоме позабавим у посебном раду. Засад, нека буде речено да се оваква примјена датог појма може проблематизовати.

²¹ Пренебрегавање субјективног карактера сазнања и дуалистичко схватање односа субјект-објект у процесу сазнања, Торенс приписује епохи настанка емпиријске науке у 16 и 17. веку. Сматра, међутим, да је дуалистичко схватање (као и друге форме дуализма) супротстављености субјекта објекту најзад у потпуности превазиђено савременим сазнањима у физици. В. *Theological Science*, 93.

²² *Ibid*, 85.

²³ *Ibid*, 94.

²⁴ Који ипак ваља разликовати од раније споменуте „објектификације“ која за Торенса подразумева акт моделовања објекта (искључиво) од садржаја свести, чиме се, наравно, апсолутно поништава његова оностраност.

улога. Том приликом субјект истражује у којој мери 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 објекат 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, управљена објектом зарад његовог откривања пред нама.²⁵

На тај начин, субјект је чувар објективности свог сазнања. И обратно, објекат је гарант истинске субјективности сазнања. Дакле, у научном истраживању субјекат: (1) одабира објекат и ставља га у контекст испитивања; (2) формулише и поставља питања; (3) учествује у обликовању садржаја сазнања; è (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“.²⁶ Они су по својој природи ноетичке структуре, које међутим указују на онтичке структуре које су уткане у самој стварности.²⁷ Будући да је тако, субјективност нашег сазнања може (мада не би смела) 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.²⁸ Све науке подразумевају субјективност, али је она различита за сваку од њих. Чини се да Торенс разликује два принципа према којима се могу разликовати форме субјективности – сходно (1) мјери уплива субјекта у моделовање садржаја сазнања,²⁹ и сходно (2) персоналном или аперсоналном приступу објекту сазнања. Тако се, с обзиром на први критеријум, разликује субјективност опште и квантне физике. У првој субјекат у мањој мери 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.³⁰ 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 *лично* знања које је развио философ Михаил Полањи [Michael Polanyi], који је од свих философа науке највише утицао на Торенса. Научно знање баштини једну димензију прећутности

²⁵ *Ibid.*, 120.

²⁶ *Ibid.*, 94.

²⁷ *Ibid.*, 94–95.

²⁸ V. Elmer Colyer, *How to Read T. F. Torrance*, 344.

²⁹ Што је случај и са горе наведеном разликом између форми објективности.

³⁰ *Theological Science*, 303–312.

(tacit dimension) која се не може вербализовати, а која је есенцијална за његово постојање. Субјекат на један немушт начин усваја вештину научног испитивања захваљујући којој постаје научник.³¹ 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.

1.4. 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.³²

Као што је случај и са претходно наведеним карактеристикама, Торенс сматра да не постоји универзалан концепт верификације који може бити примјењен у свакој од појединачних наука. Резултати сваке од науке морају бити провјерљиви да би били научни. Како ће бити провјерени одређено је методом карактеристичним за дату науку, а не неким општим критеријумом.³³

Верификација за Торенса представља једну од суштинских одлика научног знања, зато што она обезбеђује 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 (једампут) утемељено на искуству, већ и константно провјеравано пред објектом искуства. Верификација, дакле, није једнократан чин. Све чињенице, ма колико пута већ биле верификоване, захтевају константно преиспитивање пред лицем објекта на који реферишу.³⁴ Стога ће у свом читању историје науке Торенс сматрати да је искушење које непрестано прогони философију – да се постулира као *scientia universalis et generalis* и тако замени метод истраживања методом мишљења – главни кривац за онемогућавање научног напретка.³⁵

³¹ Своју теорију знања М. Полањи је развио у Гифордским предавањима публикованим под насловом *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Routledge 1962. О Торенсовом вредновању Полањијеве мисли в. *Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge*, 107–173. О учинку Полањијеве мисли на Торенса по овом питању в. Elmer M. Colyer, *How to Read T. F. Torrance*, 334–344; Alister McGrath, *T.F. Torrance*, 228–232.

³² „Ствар је саме есенције 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“ (*Theological Science*, 301–302). В. такође *Reality and Scientific Theology*, 50–51.

³³ *Theological Science*, 299.

³⁴ *The Ground and Grammar of Theology*, 152; *Reality and Scientific Theology*, 72, 89–93; *Divine and Contingent Order*, 54–56.

³⁵ *Theological Science*, 114–115.

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 спознаје. 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 подразумева 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.

Имајући у виду изложени концепт науке, у наставку ћу настојати да прикажем начин на који се теологија, према Торенсовом схватању, у њега може уклопити.

II Теологија као наука

Прије него што пређемо на анализу начина на који Торенс постулира теологију као науку, посветићемо мало пажње мотивима због којих то чини.³⁶ Наиме, разлог због којег Торенс жели да демонстрира научни карактер теологије, па и начин на који то чини, формиран су под утицајем Карла Барта. Торенс се сматра за најзначајнијег англофоног настављача Бартове теологије, док се његова теологија најчешће и карактерише као бартовска. Барт, међутим, не важи за теолога који се бавио научном природом теологије. Ипак, у његовој полемици са Хајнрихом Шолцом, коју анализира Алистер Мекграт, може се пронаћи оно што ће постати централна тема Торенсовог пројекта теолошке науке.³⁷

У поменутој полемици, Барт одбија да теологију потчини Шолцовом концепту науке,³⁸ иако сматра да он представља преовлађујуће виђење које има своју тра-

³⁶ Овом приликом нећемо анализирати Торенсово вредновање односа између теологије и науке у најранијим радовима, у којима заузима готово радикално друкчији став од оног по коме ће касније постати познат. Тако у једном од радова из тог периода он нпр. каже: „Знање које стичемо у вјери није нешто што може бити учињено научним. Наука је активност аутономног разума у палом свету, свету у коме се однос према Богу узима деистички и кога карактерише каузална нужност“ (T. F. Torrance, “The Place and Function of Reason in Christian Theology”, *Evangelical Quarterly*, 14 (1942), 22–41, 28). О схватању односа науке и теологије у Торенсовим раним радовима в. 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.

³⁷ О овој полемици в. Alister McGrath, *T. F. Torrance*, 206–208; Alister McGrath, *The Order of Things: Explorations in Scientific Theology*, Blackwell Publishing, 2006, 108–116.

³⁸ Шолц сматра да свака наука, да би то била, треба да задовољи следеће критеријуме: мора бити лишена контрадикције међу пропозицијама које износи; мора имати јединство објекта којим се бави; све презентоване пропозиције морају бити верификабилне – сваком пажљивом читаоцу/слушаоцу морају бити доступне за тестирање;

дицију. Он сматра да теологија не треба да буде потчињена било каквом појму науке који јој није инхерентан, али то не значи да треба да се одрекне претензије на научност. Напротив, она треба да понуди сопствено одређење науке, позивајући при том и друге науке да му се повинују:³⁹

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.⁴⁰

Отуда, као што Мекгат с правом закључује, свој концепт научног знања које је као такво одређено досљедношћу према природи објекта истраживања, Торенс заправо преузима од Барта.⁴¹ Оно што одређује овакав концепт науке, истовремено образује и основни мотив за постулирање теологије као науке. Теологија мора бити наука, јер мора да буде вјерна објекту којим се бави, те да га истражује на озбиљан, ригорозан, и њему доличан, објективан начин.⁴² Њој је научност потребна због ње саме, ради истине коју баштини, како не би дегенерисала у идеологију.⁴³

Пошто сам укратко представио мотив који покреће Торенсову интенцију ка научном заснивању теологије, окренућу се анализи примјене горе изложеног модела научног сазнања на теологију. Дакле, на који начин теологија испуњава наведене услове научности? Настојаћу да одговор на ово питање пружим критички испитујући Торенсов концепт теолошког знања, пратећи на који начин он у себи одражава сваки од наведених критеријума научности. Као што сам већ напоменуо, Торенсову мисао карактерише особит концепт знања као динамичке категорије, који ћу у наставку паралелно анализирати.

2.1. 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 Израиљу, историји, на земљи. То је суштински позитивно знање, артикулисаног садржаја, посредовано конкретним искуством. Оно се тиче чињенице, чињенице Божијег само-откривења...⁴⁴

мора уважавати оно што је физички или биолошки немогуће; и мора бити у стању да све пропозиције раздели на аксиоме и теореме и да их на том темељу докаже. Наведено према Alister McGrath, *T. F. Torrance*, 206–207.

³⁹ 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 бриге 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 унагоч томе сматра делом 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) служити – в. Karl Barth, *Church Dogmatics*, Volume 1, Part 1, T. & T. Clark, Edinburgh 1975, 275.

⁴⁰ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 10.

⁴¹ Alister McGrath, *The Order of Things: Explorations in Scientific Theology*, 114–116.

⁴² „Научна теологија је оно што Немци називају *wissenschaftlich*, тј. ригорозно, дисциплиновано, методичко и организовано знање“ (*Theological Science*, 116).

⁴³ *Ibid*, 285.

⁴⁴ *Ibid*, 26.

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 познавати, а нарочито не какав је то Бог који се има познати. 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.⁴⁵ Она полази од већ постојећег, *актуелног знања* о Богу – од онога што већ знамо о њему.⁴⁶ Отуда, она своју епистемологију – знање о томе на који начин познајемо 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 задатак је да омогући постојање аутентичној епистемологији, тј. метафизици, које одговарају објекту теолошког знања.⁴⁷

Као што се из цитираног одломка види, полазишна тачка теологије јесте Божије само-откривање које се збива у Исусу Христу.⁴⁸ 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.⁴⁹ Међутим, Торенсову поставку чини проблематичном чињеница да начин на који познајемо самог Христа није довољно проблематизован. Торенс настоји да чврсто утемељи теологију на самом Христу, не осврћући се на питање на који начин нам је он доступан, тј. како га сазнајемо.⁵⁰ Будући да у оптицају имамо бројне теолошке идеје које једнако претендују на истинитост, неопходно је установити неки критеријум на основу кога бисмо могли судити о њиховој истинитости. Стога се поставља питање: које од бројних „актуелних” познања треба да нам буде полазишна тачка? Тј. које познање Христа се може сматрати за актуелно и ваљано?

Торенсов став по питању начина на који познајемо Христа је у великој мери двозначан. Његов дискурс снажно сугерише да се ради о непосредном, директном и личном познању Христа, које наликује личном религијском искуству. С друге стране, на појединим мјестима видимо да се ипак ради о Христу какав нам се открива у Писму. Дакле, у питању је Христос опосредован Писмом.⁵¹ Будући, међу-

⁴⁵ „Почети са епистемологијом је научно погрешно“ (*Ibid*, 10).

⁴⁶ „Како се Бог може познати мора од почетка до краја бити одређено начином на који је већ познат.“ (*Ibid*, 9).

⁴⁷ *Ibid*, 288–290. Овако формулисан, Торенсов принцип апостериорности позитивно оцењује Џон Полкингхорн [John Polkinghorne], примјењујући га и у сопственим теолошким истраживањима. Ср. John Polkinghorne, *Theology in the Context of Science*, Yale University Press 2009, 18–21.

⁴⁸ *Theological Science*, 137–138.

⁴⁹ *God and Rationality*, 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.

⁵⁰ Истина, Торенс говори нпр. о томе да Христа познајемо 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 сведоци истине; (3) ниво сусрета са самим Богом у Исусу Христу (*Theological Science*, 327). Међутим, овим се не говори ништа о томе како унутар тих нивоа, остварујемо ваљано знање.

⁵¹ Божије само-откривење је за Торенса „посредовано до нас у простору и времену, кроз Свето Писмо“ (*Reality and Evangelical Theology*, 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 Речју Божијом која нам се обраћа у Христу кроз Писма“ (*Theological Science*, 192). Међутим, тиме се не тврди да је Писмо сам објекат нашег сазнања. Напротив, оно је свједочанство о њему. Тако, и оно само се подвргава суду реалности о којој сведочи – *Reality and Evangelical Theology*, 16–19.

тим, да је Писмо текст, те да као такво изискује тумачење, неопходно је успоставити критеријуме тумачења.⁵² Иако тврди да нас сами факти, у овом случају Христос, снабдевају са себи подобном херменеутиком,⁵³ Торенс ће се ипак позвати на улогу Цркве као гаранта истинитости тумачења и његов коректив.⁵⁴ Отуд је и сама теологија за Торенса заправо функција Цркве.⁵⁵ 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.⁵⁶ С друге стране, Писмо треба повратно да утиче на теолошко разумевање које настаје као резултат оваквог тумачења. Оно треба да буде ревидирано пред божанском објективношћу.⁵⁷ Међутим, оваква поставка оставља нерешивим 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 свести Цркве на тумачење, Торенс не говори тако често о повратном дјеловању тумачења на учење и свијест Цркве.⁵⁸ Међутим, и поред тога што даје предност уму Цркве, Торенс не сматра да он може да буде критеријум истине, односно да има превагу над Писмом. Напротив, коначни критеријум истине је сам Христос, каквим нам се открива у Писму.⁵⁹

Чак и да претпоставимо, међутим, да увек можемо да се ослонимо на тумачење Цркве као критеријум истине, опет остаје питање: тумачење које Цркве? По ком критеријуму можемо да знамо која од бројних хришћанских цркава баштини ум утемељен на истини који нам може послужити као херменеутички кључ за читање Писма, а тиме и за сазнавање Истине? Торенс би вјероватно именовao реформаторску Цркву (односно, неку од њих), међутим, тиме и даље не бисмо добили одговор на питање којим критеријумом бирамо Цркву.

Чини се да какав-такав излаз из овог ћорсокака можемо пронаћи уколико поближе погледамо концепт знања за који се Торенс залаже. Наиме, за њега знање не представља статички већ *динамички* концепт.⁶⁰ За Торенса, чини се, не постоји, да-

⁵² Торенс ће и сам признати како постоје разлике међу нама које се не могу отклонити позивањем на Писмо – *Theological Science*, xiv.

⁵³ Тако, Торенс вели да се са Христом суочавамо као са „*комплексном чињеницом која укључује сојсјивено тумачење као део своје фактичностии*“ – *Ibid*, 326.

⁵⁴ Зато се за Торенса верификација истинитости теолошких исказа одвија кроз „*прилагођавање библијском откривењу* какво је до нас доспело кроз Цркву“ (*Ibid*, 193). О Цркви као медијуму Истине в. *Ibid*, 211.

⁵⁵ *Ibid*, 212.

⁵⁶ *Reality and Scientific Theology*, 107, 122.

⁵⁷ T. F. Torrance, „Hermeneutics according to F. D. E. Schleiermacher“, *Scottish Journal of Theology*, 21 (1968) 257–267, 266.

⁵⁸ Што примјећује Tapio Luoma, *Incarnation and Physics*, 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 – *Theological Science* 79–84.

⁵⁹ *Theological Science*, 75–85.

⁶⁰ У наставку излажемо мало слободнију интерпретацију овог Торенсовог концепта. Сам Торенс не говори експлицитно оваквим дискурсом када говори о знању као кинетичкој категорији. Међутим, овакав концепт знања се могу ишчитати из његових поставки. Ми ћемо га овде (ре)конструисати на

кле, неки корпус истинитог актуелног знања који треба да лоцирамо и као датост усвојимо.⁶¹ Знање је динамичка чињеница, оно се *дешава* и *актуализује*. Стога, умјесто да наведене чиниоце који учествују у нашем познању Бога (Писмо, Цркву, Светога Духа) схватимо као пос(р)еднике знања, мислим да би ближе Торенсовој замисли било да их разумевамо као координате *шћојоса* у коме се знање збива. Дакле, када упућује на актуелно знање Бога, поред тога што првенствено мисли на Христа, Торенс не упућује на оно *шћиа* се о Богу већ зна, већ на оно *како* и *где* га већ познајемо. Овај динамички карактер знања директно утиче на концепт истине који такво знање имплицира. Стога, за Торенса, истинитост знања, тј. исказа у којима се оно изражава, није трајна и статичка категорија, већ темпорална и динамичка. Искази постају истинити, тј. постају знање тек када су у динамичком, временском односу са реалношћу на коју се односе.⁶² Стога се принцип апостериорности простире и на тему истинитости теолошких исказа – искази нису истинити *a priori*, по себи, прије него што заживе у догађају знања. Они су истинити *a posteriori*, тј. тек када се успостави жива веза између њих и реалности на коју се односе, а коју успоставља субјект који учествује у догађању знања.

Занемаримо за тренутак капацитет оваквог концепта да реши већ наведене проблеме или неке нове које сам отвара и погледајмо на чему Торенс темељи овакав динамички концепт знања.

2.2. Објективност

Динамична природа актуелног знања темељи се на динамичкој природи објекта на који се оно односи и представља његову последицу. Објект теолошког сазнања је Исус Христос. Како у другим наукама, тако и у теологији, а нарочито у њој, објективност не представља хладну незаинтересованост, одвојеност од објекта. Објективност представља *приврженост* објекту, а одвојеност од сопствених предумишљаја и предрасуда.⁶³ На тај начин, објективност афирмише апостериорност сазнања – 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 подразумева и апсолутни *примай* објекта над субјектом: знање се остварује дјеловањем објекта над субјектом:

основу идеја о: (1) кинетичком мишљењу; (2) знању као „пребивању“ и (3) егзистенцијалним исказима. Укратко, *кинетичко мишљење* подразумева сазнање које се одвија у покрету, будући да нам се Истина открива управо у покрету унутар простора и времена (*Theological Science*, 209, *The Ground and Grammar of Theology*, 152; *Reality and Scientific Theology*, 72, 89–93; *Divine and Contingent Order*, 54–56; *God and Rationality*, 177). С друге стране, концепт знања као „*пробивања*“, који Торенс преузима од Полањија, подразумева обитаване у објекту сазнања на темељу кога наше разумијевање поприма обресе структуре која се налази у објекту сазнања. (*Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge*, 114). О *егзистенцијалним исказима* ће више речи бити у наставку, а за сада само напомињемо да се ради о исказима који су истинити утолико што *реферису у времену* на реалност о којој свједоче (*Theological Science*, 164–202).

⁶¹ То чак није ни Свето Писмо, на основу кога, као што смо видели, меримо истинитост сопствених исказа (фн. 51) – в. *Reality and Evangelical Theology*, 17.

⁶² „Теолошки искази захтевају да буду у односу са Истином у времену да би били истинити, али захтевају и да буду континуирано одржавани у том временском односу кроз живо учешће у покрету Истине, да би остали истинити...“ (*Theological Science*, 154).

⁶³ *Ibid*, 34–35.

Овде нас Објекат узима под своје и усмјерава само наше биће и постојање ка односу са њим, у мери 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.⁶⁴

Теолошко знање, дакле, импицира „*еписџемолошку инверзију* у поретку нашег сазнања, која одговара поретку божанског дјеловања у коме нам [Бог] себе открива”.⁶⁵ У овом односу, у коме еписџемолошку контролу у потпуности преузима објекат, важну улогу игра *вјера*, која подразумјева „отварање наше субјективности ка субјективности Божијој, кроз његову објективност”.⁶⁶ Дакле, Бог је кључни актер нашег знања о њему. Он га *иницира* – тиме што слободно постаје објекат; њиме *уираваља* – тако што одређује питања и форму испитивања; и *реализује* – творећи у нама познање себе самог.

Поред привржености објекту и чињенице да он има примат над субјектом у процесу спознаје – 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 објекат има *Субјекатив*.⁶⁷ Стога теолошко истраживање представља форму дијалога субјекта са Објектом. Отуда теологија да би била вјерна своме Објекту мора бити *дијалошкој каракџера*.⁶⁸ Као личност, Бог нас чини својим саговорницима, учесницима у дијалогу у коме он једино може бити познат као субјекат. 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.⁶⁹ 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 познајемо, *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 познати мимо његове воље да нам се открије.⁷⁰

Поред тога што је персоналне природе, објекат теолошке спознаје, 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 смеју да буду апстраховани из дијалошке објективности, из личног сусрета са њим и третирани као самодовољни, по себи истинити факти којима надаље можемо манипулисати.⁷¹ Свако

⁶⁴ *Ibid*, 37.

⁶⁵ *Ibid*, 131.

⁶⁶ *Ibid*, 132.

⁶⁷ *Ibid*, 38–39; 133–135.

⁶⁸ *Ibid*, 37–39; 133–135.

⁶⁹ *Ibid*, 133.

⁷⁰ *Ibid*, 37–38.

⁷¹ *Ibid*, 161–202.

знање о њему и искази 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.⁷²

Теолошка објективност, дакле, подразумева: (1) приврженост субјекта објекту; (2) примат објекта над субјектом у процесу сазнања; (3) персоналну природу објекта и (4) двоструку објективност објекта.⁷³

Вратимо се сада анализи динамичког карактера сазнања. Као што смо видјели, ово сазнање је условљено динамичком природом објекта теолошког сазнања. Резимирајући приказ специфичних својстава теолошке објективности, можемо рећи да два фактора условљавају динамичку природу теолошког знања: *темпоралности* и *персоналности* 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 дијалог, што представља други разлог због кога је немогуће изаћи из дијалогског 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 две 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 обухвати њихову динамичку димензију, и утјеловљује сопствену „божанску логику“.

За Торенса, хришћански концепт истине уједињује и јелинско и јудејско схватање истине – истине као мишљења и истине као бића – у личности Исуса Христа.⁷⁴ Наши искази о истини, која је по себи трансцендентна реалност (божанска објективност у Христу), су контингентни, те стога не могу да имају трајну валидност. Ови искази могу бити егзистенцијалног и кохеренцијалног типа.⁷⁵ Егзистенцијални искази су они који директно реферишу на реалност и чија је истинитост у потпуности одређена овом референцом.⁷⁶ Истргнути из контекста ове везе, они

⁷² *Ibid*, 154.

⁷³ Поред тога, Торенс тврди да теолошки објекат карактерише његова неограниченост и безреференцијалност. Док су друге науке присиљене да се баве партикуларним фактима, фрагментима стварности који увек 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“ (*Ibid*, 54–59; 282–283).

⁷⁴ *Ibid*, 141–161.

⁷⁵ *Ibid*, 164–202.

⁷⁶ *Ibid*, 166–167.

немају ни значење ни истинитост сами по себи. Теологија, према Торенсовом мишљењу, барата првенствено овим типом исказа.⁷⁷ 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 спречи 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 света наших идеја (захваљујући кохеренцијалним исказима).⁷⁸ 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 увек мало више једни или други. Но, када је теологија у питању он истиче да су у оптицају првенствено егзистенцијални искази.

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 да подлијежу 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“.⁷⁹ 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 цену жели да избјегне јесте замјена темпоралних односа за логичке односе у теологији.⁸⁰ 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 чим имамо власт и чиме манипулишемо по нахођењу, без икакве потребе да је утемељимо у реалности.

⁷⁷ *Ibid*, 174.

⁷⁸ *Ibid*, 170–172.

⁷⁹ *Ibid*, 209. Торенс вели да однос који остварујемо према Богу у познању „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” (*Ibid*, 209).

⁸⁰ „Логички однос (у традиционалном смислу) и темпорални однос се не могу заменити 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” (*Ibid*, 209–210).

Осврнућу се касније на посљедице оваквих одлика знања, но претходно морам да прикажем улогу субјекта у процесу теолошког сазнања, као и метод његове верификације.

2.3. Субјективност

У претходном поглављу већ је било ријечи о томе на који начин субјекат учествује у остваривању знања о Богу. Овде ћемо настојати да резимирамо наведене идеје и јасније осветлимо 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 на познање. 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 мери могуће, суспендује уплив сопствених пред-умишљаја и пред-знања у познање објекта, те да до краја буде привржен објекту, допуштајући му да му се открије на њему приличан начин. Ово отварање за дејство објекта, као што је већ напоменуто, субјекат остварује вјером која за Торенса представља круцијалан фактор сваког научног сазнања, а нарочито теолошког. Вјера представља темељно повјерење у објекат, акт препуштања његовом дејству, како би се он сам разоткрио пред субјектом на начин који је својствен његовој природи.⁸¹ Бог се открива тек када му приступамо „кроз понизно служење и љубав“ као објекту над којим немамо никакву моћ.⁸² 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 епистемолошким оквирима. На тај начин, вјера се показује као гарант апостериорности нашег сазнања.

С друге стране, будући да се знање реализује⁸³ 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 смештено 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 изванредан начин и сам не моделује то сазнање. Наиме, сазнање реалности је увек сазнање неког субјекта, те стога носи печат структуре његовог ума, као што је већ било

⁸¹ *Ibid*, 33; 203–204; *God and Rationality*, 116.

⁸² *Theological Science*, 300.

⁸³ Иако је оно по себи већ „реализовано“ у Исусу Христу, као знање субјекта оно се реализује тек када субјект постане активан учесник актуелног знања.

напоменуто.⁸⁴ У теологији је ова „умјешаност” субјекта још евидентнија, будући да се ради о познању личности с којом субјект, као личност, ступа у *инимни лични однос*, штавише, с њом се *сједињује*.⁸⁵ Отуда наше познање 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 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 *иривржен* објекту, отварајући се у вјери за његово стваралачко дејство којим овај реализује истинско сазнање; (3) *активализује* постојеће знање о Богу, смјештајући се у простор његовог дешавања – лични дијалог са објектом – и тако чини то знање а *posteriori* истинитим; (4) неизбежно *моделује* своје сазнање о Богу, због чега оно рефлектује не само инхерентну структуру у Објекту сазнања, већ и структуру сазнајућег субјекта, и (5) критички *и преиспитује* своје сазнање и подвргава га даљој верификацији, која може да доведе до његове ревизије и друкчијег моделовања.

Прије него што наставим са темом верификације теолошког знања, осврнућу се на импликације које овако схваћена субјективност има по концепт динамичког знања. Наиме, као што смо видјели, динамичко знање има релативну истинитост која је подложна како синхронијској, тако и дијахронијској ревизији (о чему ћу говорити више у наставку). Такође, увидјели смо да оно не само да се може показати неистинитим, већ да оно *de facto* није ни истинито, све док га субјект не конституише као знање у дијалошком сусрету са објектом. Дакле, могло би се рећи да субјекту припада улога активатора истинитости сазнања. Да ли се ова идеја о релативној истинитости теолошког знања може лакше прихватити уколико имамо у виду његову интринсичну субјективност? Један од начина да прихватимо условну истинитост и алогичност динамичког знања, за које се Торенс залаже, јесте да проширимо смисао ријечи „знање”, тј. узмемо да се ради о једном, такорећи, дијалошком протоку смисла који се одвија између субјекта и објекта (који је, опет, субјекат). Тако схваћено знање би могло да подразумјева да све што бива истргнуто из оквира тог дијалога и посматрано као самопостојећи епистемички ентитет представља фалсификацију самог себе. Овакав дискурс наводи на закључак да се ради о једном тако радикално персоналном знању, које – будући да подразумјева учешће субјекта, и с једне и с друге стране, и то у једном интензивном дијалошком сусрету – онемогу-

⁸⁴ Иако, као што је већ било речи, држи да је свести 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 свесна чињенице субјективности својих сазнања, а да је теологија ту чињеницу освестила и афирмисала уназад вијековима, теологија може да пружи допринос другим наукама у бољем разумијевању објективности и субјективности сазнања (*Ibid.*, 311).

⁸⁵ *Ibid.*, 307.

ћава да се дају икакви коначни искази. Дакле, као да субјект о субјекту ништа не може рећи, будући да онда иступа изван (раз)говора субјекта са субјектом. У том случају, све што се каже о субјекту, нужно је лаж. Међутим, иако се чини да инсистирање на дијалогу као једином правом контексту теолошког знања даје повод за овакву интерпретацију Торенсовог концепта знања, она се не може једнозначно ишчитати из његових дјела.

Но, вратимо се преосталом критеријуму научности теолошког знања – верификабилности.

2.4. 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“.⁸⁶ 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.⁸⁷

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

... кроз усаглашавање са библијским откривењем какво је до нас доспело у Цркви и, унутар њега, кроз усаглашавање са самим Исусом Христом као са Истином Божијом за нас.⁸⁸

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 смештени 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 промени.

Концепт „модела раскривања“ Торенс користи као именилац за теоријске моделе кроз које нам се стварност открива.⁸⁹ 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 обје-

⁸⁶ *Ibid*, 198.

⁸⁷ *Ibid*, 192.

⁸⁸ *Ibid*, 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...“ (*Ibid*).

⁸⁹ *The Ground and Grammar of Theology*, 125.

кат – 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 смислу, они би требало да одговарају појму догмата.⁹⁰ 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 разумевања и постојања Цркве у комуникацији и себе-давању Божијег Бића”.⁹¹ 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 откривања и „текуће рефлексije”, нужно подложни верификацији и промени.

Испоставља се, међутим, да концепт модела откривања ипак уноси извесну стабилност у Торенсов дискурс о знању. Овај концепт нас наводи на закључак да такви модели, самим тим што је могуће да буду ревидирани, утеловљују одређену форму „стабилних” истина које постоје и ван интер-субјективног дијалога. Иако и овакав концепт знања садржи компоненту динамичности, односно „темпоралности”, она је нешто друкчија од динамичности присутне у раније описаном појму знања. Испоставља се, дакле, да Торенсов динамички концепт знања истовремено подразумева два не тако лако ускладива схватања темпоралности:

1. *Радикалну шемјоралност* – ради се о знању које има „темпорално” постојање, тј. које се одвија у времену и чија се истинитост реализује са успостављањем активне референце на његов објекат, кроз активан дијалогски однос субјекта са објектом.
2. *Релативну шемјоралност* – ради се о знању које се обликује у „моделима откривања” који, иако флексибилни, подложни промени и суштински везани за свој временски и просторни хабитат,⁹² садрже дозу „стабилности” која их чини истинитим и онда када се нађу ван контекста дијалогског сусрета субјекта и објекта.

Чини се, дакле, да Торенс, када је у питању знање, није спреман да у потпуности да предност темпоралности узетој у свом радикалном облику. Наиме, самим тим што се залаже за верификацију, схваћену као испитивање постојећих модела откривања, он нужно претпоставља постојање тих модела изван контекста верификације – тј. изван њиховог активног контакта са објектом. Међутим, Торенс није сасвим јасан у вези са тим шта тачно треба и може бити подложно ревизији. Ако и узмемо да су догмати историјске формулације које се могу показати као неадекватне, то може бити тачно само с обзиром на дати контекст. Дакле, можемо да кажемо да догматска формулација уобличена у једном историјском (и ма ком другом) контексту не може бити сасвим адекватна за неки други контекст. То би значило да контекст на неки начин постаје критеријум њене адекватности, мада не и „истинитости”, дословце узевши. Међутим, чини се да Торенс тврди и више од тога. Стиче се

⁹⁰ *Ibid*, 126. На овом мјесту Торенс конкретно указује на христолошку формулу Халкидонског сабора као на форму „модела откривања”. На другом мјесту Торенс позива на аксиоматску догматику која треба да оперише са „флуидним аксиомима”, као са „отвореним догматским структурама” (*Reality and Scientific Theology*, 93). О проблематици овог концепта в. Tapio Luoma, *Incarnation and Physics*, 38–41.

⁹¹ *Theological Science*, 344–345.

⁹² *God and Rationality*, 17.

утисак да он сматра да неки модел може захтијевати ревизију не као неадекватан с обзиром на контекст, већ с обзиром на објекат на који се односи. Испоставља се да се догмати развијају искључиво под притиском самог објекта који се кроз историјски ток намеће на различите начине, а не под притиском историјских околности које објекту намећу начине и питања кроз која треба да се открије. Дакле, не ради се о томе да учење треба да се ревидира с обзиром на актуелни контекст, већ искључиво с обзиром на објект сазнања. Чини ми се стога да су идеје о темпоралности знања и историчности теологије, које Торенс заговара, вјештачке природе. Простор и вријеме никада не играју битну улогу у нашем сазнању, сем на начин да представљају готово геометријски оквир у коме се Бог оваплоћава. Простор и вријеме за њега као да нису историјске категорије, већ искључиво геометријске, те тако остају координате једног историјског вакуума у коме се откривење одвија. На тај начин, парадоксално, концепт сазнања за који се залаже можда јесте темпоралан, али је суштински аисторичан. Односно, знање можда може да се схвати као темпорално – на начин да оно постоји у „темпоралној референци“ на свој објекат – али не и као исторично, јер у његовом моделовању људска историја нема никакву битну улогу.

У наставку ћу резимирати досадашњу анализу Торенсовог концепта динамичког знања, нудећи на разматрање сопствене замерке на његов покушај постулирања теологије као науке.

3. Критичка разматрања

Као што смо видјели, први наведени критеријум научности, наиме, апостериорност научног (а тиме и теолошког) знања, суочава нас са проблемом идентификације истинитог актуелног знања – тј. истинског знања. Међутим, не ради се о знању које постоји као корпус истинитих факата. За Торенса, ријеч је о знању које се схвата као динамички, темпоралан феномен. Ради се о знању које се не схвата као фиксиран корпус истине, већ о знању које се актуализује у одређеном простор-времену, у коме једино постоји као истинито. У питању је простор-време нашег дијалогског односа са Богом у коме настојимо да му допустимо да нам се открије. Тај дијалогски сусрет одвија се у оквирима који су одређени координатама: Свети Дух, Црква и Свето Писмо. Унутар тих координата теолошки искази успостављају живи однос са својим објектом, задобијајући тако истинитост, а знање се збива и реализује. Овај динамички карактер знања директно је условљен природом сазнаваног објекта који се открива као личност, и то у времену – условљавајући тиме временитост наших исказа. Ова два фактора утичу на то да наши искази о Богу „живе“ своју истинитост само онда када се реализују унутар наведених оквира знања, одбијајући да буду сведени на једнодимензионалну форму апстрактних истина. Напоследетку, овакво знање се показује динамичким и у том смислу што је подложно ревизији. Сама ревизија, пак, као што смо видјели, сугерише да се ради о знању које ипак није радикално темпорално – како смо назвали интерпретацију према којој оно сасвим престаје да постоји онда када се не „дешава“ – већ је то условно. Концепти који настају унутар теолошког знања имају свој смисао и важење, условно речено „по себи“, самим тим што су подложни ревизији. Међутим, та ревизија се не одвија под притиском историјских околности, већ искључиво под притиском самог објекта.

Овакав концепт знања, као и Торенсов концепт теолошке науке, опште узевши, има своје слабости од којих смо на неке већ указали. У наставку ћемо настојати да укажемо на још неке, које се тичу: (1) идеје о релативној истинитости и а-логичности теолошких исказа; (2) комуникацијског капацитета тако схваћеног знања; (3) идеје о могућој ревизији „модела раскривања“; (4) актуелног знања као полазишне тачке теологије, и (5) концепта научног знања као таквог.

Релативна истинитост знања за Торенса представља нужну посљедицу динамичког карактера објекта, његове темпоралности и динамичког карактера исказа који на њега упућује. Када се, према Торенсу, раскине временски однос између исказа и његовог објекта и тако исказу укине референца на објекат на који се он односи, он престаје да буде истинит.⁹³ Управо то се дешава сваки пут када покушамо да теолошке исказе (а они су првенствено „егзистенцијални“ по својој природи) третирамо као истините саме по себи, ван контекста њиховог важења, анализирајући њихове импликације. Тако је истинитост исказа уско везана за њихову логичност. На изврстан начин, по среди је један феномен налик оном из света квантне физике, који описује Хајзенбергов принцип неодређености. У овом случају, у ситуацији смо да не можемо истовремено одредити истинитост и логичност исказа. Уколико их третирамо као логичке исказе, њихова истинитост бива неодређена. Уколико, пак, посветимо пажњу њиховој истинитости, њихова логичност бива неодређена. Логичка анализа укида њихову живу референцу, док ова, повратно, онемогућује њихову логичку анализу. Међутим, Торенс не негира у потпуности логичку уређеност теолошких исказа. Наиме, он ипак држи да је међу њима немогућа контрадикторност, због тога што је она немогућа у самом објекту на који упућују.⁹⁴ С друге стране, каже се да утолико што су они истовремено и искази кохеренцијалне врсте, нужно подлијежу законитостима формалне логике.⁹⁵ Ово је, између осталог, посљедица чињенице да Христос узима своју човјечност за озбиљно.⁹⁶

Чини се стога да је Торенсово схватање односа теолошких исказа и логике прилично нејасан. Његова намјера да заснује оригиналну „тео-логику“ може се посматрати као нуспродукт одређених импулса његове теологије. Прије свега, импулса да се конструише радикална различитост природе теолошког знања, заснована, свакако, на радикалној другачијости природе сазнаваног објекта. С те стране, изгледа као да Торенс жели да развије до крајње мере тезу о објекту који одређује себи подобно знање. С друге стране, тео-логика настаје као посљедица Торенсовог историографског суда према коме је у једном историјском тренутку логичка анализа заменила емпиријско истраживање, што је резултовало дуготрајном стагнацијом науке. Чини се, дакле, да заснивање тео-логике настаје као посљедица Торенсове

⁹³ „... вјечна Истина нас сусреће такође и као *шeмiорална чињеница*, захтјевајући од нас да се према њој, у нашем знању, односимо у времену. Овај елемент времена, или покрета, не може бити елиминисан из нашег знања без фалсификације. Теолошки искази захтјевају да буду у односу са Истином у времену да би били истинити, али захтијевају и да буду континуирано одржавани у том временском односу кроз живо учешће у покрету Истине, да би остали истинити ... Аутентична теологија не сме ни у ком тренутку дозволити да овај временски однос буде замењен логичком релацијом.“ (*Theological Science*, 154).

⁹⁴ *Ibid*, 164.

⁹⁵ *Ibid*, 204.

⁹⁶ *Ibid*, 219.

потребе да се елиминише опасност од „секуларизације“ теолошког знања – његовог свођења на раван знања било које од природних наука – с једне, и стагнације у теолошком истраживању, с друге стране. Сам покушај, међутим, показује се као не баш успешан. Док истовремено инсистира на посебној законитости коју теологика утеловљује, Торенс показује да се теолошка матрица значења понаша у складу са законитостима формалне логике. И то не само захваљујући чињеници да структура кохеренцијалних исказа рефлектује структуру нашег ума, већ и чињеници да је ова структура утемељена у онтолошкој структури реалности на коју се ови искази односе. Дакле, теолошка матрица значења не показује само структуру нашег ума, већ и унутрашњу структуру Истине, а ова, пак, подлеже законитостима формалне логике. Отуда остаје нејасно шта је тачно то алогичко у природи теолошке истине, што захтјева формирање нове логике. Торенсов однос према логици, логичкој анализи и сљедовању логичких законитости у теологији остаје тако прилично неодређен. Чини се да он покушава да очува равнотежу између два сасвим супротна концепта знања: знања као дијалогског сусрета два субјекта из кога се никакав исказ не може апстраховати без фалсификације, с једне стране, и знања као форме дискурзивне априорности која се изражава у исказима који се могу одредити као истинити или лажни, с друге стране. Балансирајући између ове две идеје знања, његова мисао по питању истинитости исказа и њихове логичности остаје неприступачна и недоречена.

Темпоралност знања која условљава како раније дискутовану релативност његове истинитости тако и његову а-логичност, има одређене последице по комуникабилност таквог знања. Уколико кажемо да су искази истинити само када су у живој, динамичкој, временској вези са реалношћу на коју се односе, на неки начин доводимо у питање њихову комуникабилност. Уколико је исказ истинит тек онда када је изречен у контексту дијалога субјекта са објектом, онда он не може бити преношен од субјекта до субјекта. У тој комуникацији исказа би се нарушавала његова референтност, те би требало да закључимо да се он тиме фалсификује. Торенс на неки начин третира исказе као недоношчад која, кад им се пресече пупчана врпца којом су везани за реалност, напросто умиру. Као да је језик сам по себи „празан звук“, без значења и смисла, који када је повезан са реалношћу на коју реферира, има (тек ограничено) значење. Тиме се негира најелементарнија одлика језика – комуникабилност. Он престаје да буде носилац икаквог садржаја који се може пренети од једне до друге особе и постаје у најбољем случају (звучни) носилац знака праваца у којима треба тражити тај садржај.

Када је у питању ревизија теолошких исказа, догмата Цркве, остаје нејасно шта би се, зашто и под којим условима могло и требало ревидирати. Наиме, сасвим је прихватљиво и јасно становиште да су теолошке формулације недовољне по себи – као што је све што о Богу можемо исказати недовољно – те да као такве не представљају вјечне истине у строгом смислу. На тај начин, идеја о томе да оне могу бити ревидиране и адекватније формулисане, чини се прихватљивом. Такође, прихватљиво је и јасно становиште да различити контексти, било просторни било временски, могу да одређују адекватност датих исказа, те да утичу на њихову ревизију. Торенсу се може приписати прво становиште, али не и друго. Као што је већ напоменуто, иако се залаже за историчност теолошког знања и инсистира на чињеници да се откривење збива у категоријама времена и простора, те да она не сме

бити пренебрегнута, Торенсов појам простор-времена остаје суштински аисторичан. Иако признаје негативан утицај историјских околности на теологију, не говори о позитивном, тј. не говори о томе на који начин теолошки исказ бива формиран под притиском околности датог контекста. Отуд, ако бисмо и прихватили да теолошке исказе треба излагати будном надзору с обзиром на њихову недостатност, или чак (контекстуалну) неадекватност – о којој не говори – нејасно је како можемо доводити у питању њихову истинитост. Дакле, ако неке од усвојених догматских формулација можда нису сасвим адекватне, из овог или оног разлога, значи ли то и да нису истините? Остаје нејасно какву тачно форму ревизије теолошких исказа (модела раскривања, тј. догматских формулација) подразумева и на који начин она може да доведе у питање њихову истинитост. Сувишно је напомињати да за то не даје ниједан (историјски) примјер. С друге стране, када је у питању идеја о ревизији знања, чини ми се да Торенсов теолошки систем бива недосљедан сам себи. Његов систем управо претендује да се постави као мрежа увијек важећих теоријских императива, методолошки оквир сазнања који се не може и не треба ревидирати, иако се његово прихватање може извршити једино погружавањем у искуство какво нам он прописује. Дакле, систем се може прихватити једино уколико смо унутар њега, али се бивањем унутра никада не може ни одбацити. Начелни постулати система су фиксирани а прописују нефиксираност као једину форму истинитог знања.

Као што смо видјели, цијела идеја динамичког знања је требало да нам помогне да разрјешимо проблем са којим смо се сусрели када смо излагали начин на који се принцип апостериорности примјењује у теологији: које је то истинско (актуелно) знање од кога полазимо у теологији? Чини се, међутим, да концепт динамичког знања, схваћеног у његовом „радикално темпоралном“ облику није одржив, нити га Торенс у потпуности заговара. С друге стране, показује се да тиме што ћемо питање „Које је актуелно знање?“ заменити питањем „Гдје се оно остварује?“ нећемо ријешити проблем. Ако и узмемо да знање није статички корпус истина, већ динамичко поље дијалога субјекта са објектом, и даље нам остаје питање јасних координата тог поља. Дакле, чак и ако кажемо да актуелно знање не постоји, али постоји мјесто на коме га можемо остварити, потребно је да будемо сигурни да јасно можемо одредити то мјесто. Међутим, координате тог мјеста – Свето Писмо, Свети Дух и Црква – остају једнако „динамичке“. Дакле, уколико се знање као учешће у (само)познању Христа актуализује читањем Писма у контексту црквене заједнице која, надахнута Светим Духом, служи као коректив том читању, опет нам остају питања: „Која црквена заједница?“ и „Какво читање?“. Чак и ако знање схватимо као збивање на одређеном „мјесту“, координате самог мјеста остају флудине.

У том погледу, критику Торенсовог схватања појма „актуелног знања“ већ је изнио Доналд Клинефелтер [Donald Klinefelter], сматрајући да Торенс одређује појам „актуелног знања“ крајње арбитарно, тако да се сваки приговор може искључити под изговором да не спада у такво знање.⁹⁷ С друге стране, Данијел Харди [Daniel Hardy] сматра да се исходи сложених историјско-теолошких процеса код Торенса интерпретирају као датост актуелног знања о Богу. У том смислу, знање које је за-

⁹⁷ Donald S. Klinefelter, „God and Rationality: A Critique of the Theology of Thomas F. Torrance“, *The Journal of Religion*, 53:1 (1973) 117–135, 125.

право резултат сложеног историјског процеса који укључује бројне социјалне, политичке, културне, персоналне и друге факторе – а то је често случај са одређеним патристичким, па и догматским учењима – интерпретира се као платформа датог знања о Богу, са које постављамо питања, а коју не доводимо у питање.⁹⁸ На тај начин, питање примарног утемељења теологије као науке остаје неријешено и представља основни проблем Торенсовог покушаја њеног научног заснивања. Не постоји јасно позициониран критеријум истинитости теолошких исказа који нам може послужити како за пресуду о томе од ког актуелног знања треба да пођемо, тако и за даље расуђивање о истинитости елемената у усвојеном (корпусу или топосу, свеједно је) знања. Кључ научности теологије и њене објективности лежи у научности тј. објективности сазнања о „библијском Исусу”. У којој мери је то објективно знање, а не интерпретација, у тој мери је, испоставља се, и теологија објективна наука.

С друге стране, у критици начина на који Торенс настоји да конципира научно знање као такво, и унутар њега смјести теологију, могу се разликовати два основна правца: (1) онај којим се критикује његова *функционалност* и (2) онај који упућује на његову *комуникабилност*.

Врло брзо по објављивању Торенсове *Theological Science* Џон Хик [John Hick] је објавио приказ у коме критикује Торенсово схватање објективности као фундаменталног принципа научности.⁹⁹ Наиме, он сматра да се принципом објективности „доказује превише“. Тиме се, сматра 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 се чини врло оправданом, али ми, нажалост, није познато да ли је и на који начин Торенс одговорио на њу. Шире гледано, цјелокупан Торенсов систем болује од проблема *retitio 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 објекат 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 – јер не постоји адекватно формулисан критеријум истинитости знања.¹⁰⁰ Једини критеријум истине – усклађеност са природом сазнаваног објекта – одвећ је апстрактан и подложен волунтаристичком тумачењу.

⁹⁸ Daniel W. Hardy, „T. F. Torrance“, у: David F. Ford, Rachel Muers (eds.), *The Modern Theologians: Introduction to Christian Theology since 1918*, Blackwell Publishing 20053, 163–177, 173.

⁹⁹ John Hick, „The Nature of Theological Thinking“, Review of T. F. Torrance, *Theological Science*, *The Expository Times* 81 (1969) 55–62.

¹⁰⁰ 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, знање о њима нам је 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.

Када је у питању Торенсов концепт научног знања као такав, упућене критике се махом тичу његове „аутистичности“. Наиме, тврди се да Торенс на један тако неразумљив и несвакидашњи начин конципира научно знање у које смешта и теологију, да га је генерално тешко и критиковати.¹⁰¹ Такав систем може се у најбољу руку прихватити или одбацити, али не може бити подвргнут критици.¹⁰² 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. 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, Торенс је критикован да се лако и често служи научним појмовима и философским концептима, али да су они у његовој употреби измјењени до своје непрепознатљивости.¹⁰³ Као и претходна, и ова критика чини се сасвим основаном. Конципиран како јесте, Торенсов систем се може или у потпуности прихватити или у потпуности одбацити, али се не може критиковати. То је зато што 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“.

Закључак

Настојао сам да понудим реконструкцију Торенсовог концепта теолошке науке, синтетичујући и систематизујући његову прилично опскурну и несистематичну мисао. Интересовање за њу¹⁰⁴ показује да се ради о писцу чије идеје заврјеђују помно разматрање. Међутим, чини се да се међу интересентима његова мисао ретко критички преиспитује. Из тог разлога сам настојао да је проблематизујем и укажем на неке од њених недостатака, због чега сам, нажалост, пропустио да укажем на врлине, које такође поседује. Торенс је вјероватно један од првих теолога 20. века који се прихватио озбиљног и (било то свима јасно или не) неминовног задатка теолошке апропријације и вредновања невјероватних постигнућа савремене науке. То је чинио на један темељан и озбиљан начин, трудећи се да продре дубоко у срж саме природе науке и њене интринсичне рационалности. Настојао је да из таквих увида понуди аутентичну визију синтезе научних и теолошких сазнања, укаже на начине на који теологија може да буде подучена од науке, али и на начин на који је теологија утемељила идеје које су омогућиле развој науке као такве. Поред самог настојања да се уопште позабави овом проблематиком, сматрам да свака од Торенсових идеја изложених у овом раду заслужује похвалу. Међутим, тим прије оне од нас захтевају критику, како бисмо са његових рамена видјели даље него што је он сам то био у стању.

¹⁰¹ Daniel Hardy, „T. F. Torrance“, 173.

¹⁰² Donald S. Klinefelter, „God and Rationality“, 124.

¹⁰³ Доналд Клинефелтер држи да код Торенса философија и наука „умјесто да потпомогну напредак ка новим теолошким хоризонтима, служе као бране које штите софистицирани бартијански фиделизам“ (Donald S. Klinefelter, „God and Rationality“, 128). Слично томе, Џон Полкингхорн [John Polkinghorne] држи да Торенс често на нејасан и метафоричан начин преузима слике из науке и преноси их у теологију (John Polkinghorne, *Science and Understanding*, Yale University Press 2000, 176).

¹⁰⁴ О Торенсу се готово непрестано публикују чланци и монографије и пишу дисертације.

Литература

- P. Mark Achtemeier, „The Truth of Tradition: Critical Realism in the Thought of Alasdair MacIntyre and T. F. Torrance“, *Scottish Journal of Theology* 47 (1994) 355–374.
- Karl Barth, *Church Dogmatics*, Volume 1, Part 1, T. & T. Clark, Edinburgh 1975.
- Vladimir Cvetkovic, „T. F. Torrance as an Interpreter of St Athanasius“, *Participatio: Journal of the Thomas F. Torrance Theological Fellowship*, 4 (2013) 59–93.
- Martin M. Davis, *An explanatory account and examination of the doctrine of the mediation of Jesus Christ in the scientific theology of T. F. Torrance* [PhD diss. North-West University 2012, неопубліковано].
- David F. Ford, Rachel Muers (eds.), *The Modern Theologians: Introduction to Christian Theology since 1918*, Blackwell Publishing 2005, 163–177.
- John Hick, „The Nature of Theological Thinking“, Review of T. F. Torrance, *Theological Science*, *The Expository Times* 81 (1969) 55–62.
- Donald S. Klinefelter, „God and Rationality: A Critique of the Theology of Thomas F. Torrance“, *The Journal of Religion*, 53:1 (1973) 117–135.
- Tapio Luoma, *Incarnation and Physics: Natural Science in the Theology of Thomas F. Torrance*, Oxford University Press 2002.
- Alister McGrath, *T. F. Torrance: An Intellectual Biography*, T&T Clark, 1999.
- , *The Order of Things: Explorations in Scientific Theology*, Blackwell Publishing, 2006.
- 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, неопубліковано].
- John Polkinghorne, *Science and Understanding*, Yale University Press 2000.
- , *Theology in the Context of Science*, Yale University Press 2009.
- Kang Phee Seng, „The Epistemological Significance of ‘Ομοούσιον in the Theology of Thomas F. Torrance“, *Scottish Journal of Theology*, 45 (1992) 341–366
- Thomas F. Torrance, *Theological Science*, T&T Clark, Edinburgh 1969.
- , *God and Rationality*, Oxford University Press, 1971.
- , *The Ground and Grammar of Theology*, Christian Journals Limited 1980.
- , *Reality and Evangelical Theology*, The Westminster Press 1982.
- , *Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge*, Christian Journals Limited, Belfast 1984.
- , *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, T&T Clark, Edinburgh 1988.
- , *Reality and Scientific Theology*, Wipf and Stock Publishers, 2001.
- Wing-Hong Wong, *An Appraisal of the Interpretation of Einsteinian Physics in T. F. Torrance's Scientific Theology*, University of Aberdeen [PhD diss. неопубліковано].