

Ђорђе М. Ђурђевић¹
Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет
Центар за научноистраживачки рад
ORCID 0009-0009-8368-7242

РАЂАЊЕ ТЕОЛОГИЈЕ ИЗ ДУХА ФИЛОЛОГИЈЕ: О ПОЕТСКОМ ЗАСНИВАЊУ ТЕОЛОШКОГ ДИСКУРСА²

Полазна теза овог осврта подразумева да теолошки дискурс не функционише искључиво као систем догматских исказа, те нормативних дефиниција и прокламација, већ радије као поетски конституисана структура значења где управо поетски елементи имају конститутивну а не тек естетску улогу. У реченом смислу, анализа дискурса проширује се са испитивања идеолошких, институционалних историјских оквира теодискурса на анализу његове унутрашње поетске логике. На трагу ничеанске објаве смрти Бога, што представља кључни догађај за сву потоњу теологију, истичемо да се у условима губитка стабилног предмета теолошког говора теологија трансформише из метафизичког у поетски утемељен дискурс. На основу увида постмодерне теологије, деконструкције и радикалне ортодоксије, у раду се истиче да је теолошки језик неизбежно идеолошки маркиран, те стога склон злоупотребљавајућем рабљењу, због чега се аутентичан говор (о) Богу може остварити једино у апофатичком и поетском регистру. Отуда се јавља теопоетика, међупростор теологије и науке о књижевности, где поезија преузима онтолошки релевантну улогу у артикулацији светог након смрти Бога, те у његовом новом откривању.

Кључне речи: теологија, филологија, поетика, теопоетика, религиозна имажинација, анализа дискурса

Са повратком Жеље за теологијом мање је строгости,
морала, самоодбацивања...
а више игре, поезије, приче, ироније, мистерије,
милости, телесне виталности и стваралачке моћи.
Скот Холанд, „Теологија је начин писања: Појава теопоетике”

1 djordje.djurdjevic@filum.kg.ac.rs

2 Истраживање спроведено у раду финансирало је Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије (Уговор о преносу средстава за финансирање научноистраживачког рада истраживача на акредитованим високошколским установама у 2026. години број: 451-03-33/2026-03/ 200198).

Ничеанска објава смрти Бога пресудно је утицала на теологију двадесетог века.³ У наступајућем раду испитаћемо ону линију утицаја који се директно дотичу теопоетских истраживања, а на ширем плану постављају питање о дискурзивности самог теолошког дискурса, дискурса који је на различите начин концентрисан на Бога као таквог, на његову артикулацију кроз језик и говор, те перцепцију Бога у искуству. Теолошки дискурс разматрамо као динамичку формацију значења, састављену од различитих језичких и институционално условљених пракси, које заједно одређују шта је и како је могуће говорити о Богу у конкретном историјском контексту. Напоменути историјски и институционални оквири теологије, из којих се као са какве предикаонице она даје једнако како Богу тако и пастви, додатно условљавају и усложњавају дискурзивне теолошке праксе, па се њиховом анализом могу открити различите стратегије продукције значења и власти у теодискурсу. Међутим, у наступајућем раду учинићемо један корак уназад, те трагати, како рекосмо, за дискурзивношћу самог *theo-logos*-а. На трагу постмодерне теологије, деконструкције, те радикалне ортодоксије, јасно се истиче да је теолошки дискурс неизбежно идеолошки маркиран, потенцијално склон злоупотребама, те да аутентичан говор (о) Богу једино може бити остварен у апофатичком и поетском регистру. Дискурзивност теолошког дискурса, одмах ћемо то рећи, нужно је поетска, те поетски елементи унутар њега имају конститутивну а не само естетску вредност и улогу. Дискурс (о) Богу увек је потенцијално обележен идеолошким, те посреди нису тек јасне злоупотребе (нпр. употреба Бога као аргумента у оправдању ратних похода, репресија над онима који припадају другим конфесионалним системима, маргинализовања оних који унутар исте конфесије не одговарају узусима дате конфесионалне заједнице, итд.), већ више од тога – у свакодневной употреби, сасвим конкретним и свакодневним ситуацијама, лексема „Бог”, као име које претпоставља и Бога као таквог и његову присутност, нужно своди и

3 Истакнути постмодерни теолог Марк Тејлор у књизи *После Бога* (*After God*, 2007) сажима основне реперкусије Ничеове објаве: „Злогласан по својој изјави о смрти Бога, Ниче је један од најнесхваћенијих писаца у историји западне филозофије. Коментатори и критичари доследно превиђају дубоко теолошку и религиозну димензију његове мисли. Син и унук немачких пастора, Ниче је остао дубоко амбивалентан у погледу свог лутеранског наслеђа. С једне стране, он сматра павловско хришћанство, које лежи у срцу Лутерове теологије, као негацију форме религије коју је првобитно увео Исус. С друге стране, он у Лутеровом појму Божје смрти види могућност негирања негације хришћанства на начин који би открио Диониса или Анти-Христа као савремено отеловљење Исуса. Оно што критичари и коментатори увек превиђају јесте да Ниче квалификује своју објаву смрти Бога. Бог који умире, Ниче изјављује, јесте трансцендентни морални Бог: 'У суштини, само је морални бог тај који је побеђен. Да ли има смисла замислити бога 'изван добра и зла'? Да ли би пантеизам у овом смислу био могућ? Можемо ли избацили идеју циља из процеса и афирмисати процес упркос томе?' Ниче је посветио свој живот покушају да одговори на ова питања. Ако је Бог мртав, који су смисао и сврха живота? Можда је, мисли Ниче, живот сам себи сврха. Индиректно присвајајући Кантов приказ унутрашње телеологије прелепог уметничког дела, он изазива читаоца да прихвати бесмислени процес. Смрт моралног Бога ствара могућност рођења божанског уметника чија је стваралачка делатност изван добра и зла." (Тејлор 2007: 122)

ограничава претпостављено божанско биће, које је по својој природи 'безобално', апофатички померено у неисказиво и несклоно артикулацији. Зато се говор о Богу једино може сместити, како то казује Дерида (2001: 34–35) у књизи *Вера и знање*, у 'пустињу пустиње', у место 'апсолутног неподударача', што је место семантичке апокалипсе, семантичке другости и семантичког немисливог новума. Уместо лексичког и појмовног свођења, чему теологија тежи, песништво нуди апофазу, и то не артикулацију апофазе, већ тек наговештај, наслућивање, и тек у том искораку чују се речи пророка Исаије: „Радоваће се томе пустиња, веселиће се пустош и процвјетати као ружа.” (Ис. 35, 1)

*

Дејвид Милер (2010: 7) у тексту „Теопоезија или теопоетика” (“Theopoetry or theo poetics”) истиче да термин теопоетика има „различиту функцију у зависности од тога који се значај придаје фрази 'после смрти Бога'”. Уколико теопоетика не би била заглавана у смрт Бога, празнину коју генерише дато одсуство, онда она не би била ништа више до „вешт, маштовит, креативан, леп и реторичко убедљив начин говора и размишљања о теолошком знању”, те би се тада једино могло говорити о теопоезији, поезији која тематизује теолошка питања. Међутим, уколико се теопоетика постави као 'Да' према апсолутном ништавилу како би се ту открила пунина празнине (Милер 2010: 8), онда се теопоетика преобласти у сасвим другачије рухо. Смрт Бога, ако можемо рећи, општи је именитељ за дубоку кризу у којој се нашла западна, јудеохришћанска култура, што је, гледе онога што нас овде интересује, последовало у томе да је „верски језик изгубио своје значење” и, како ће рећи Џефри Робинс (2007: 2) у предговору књиге *После смрти Бога* (*After the Death of God*), десило се нешто још горе – „наслеђена значења”, везана за верски језик, „постала су перверзна у светлу дугачке листе савремених зверстава”. Непрегледни списак непочинстава, какав је дотадашња историја тек дотицала у својим кошмарним сновима, у двадесетом веку имао је за последицу да се сваки облик оптимизма повуче „у дубок и трајан песимизам”, како на истом месту казује Робинс. Тренутак у ком је теологија као таква освестила да је предмет њеног говора (бесповратно) изгубљен, када је нестао Онај ко је њено биће конституисао, а то се дешавало у деценијама после Ничеа, јесте тренутак у ком теологија додирује свој постмодерни статус, те се у том смислу може говорити о постмодерној теологији (Робинс 2007: 3). Она, у првом реду, настаје као одјек деридијанског неповерења у чврсту и стабилну везу језика и претпостављене стварности, те одражава уверење да стварност настаје као последица језика, да језик конструише и производи *стварно*; на истом трагу, а то се јавља као посебно важно откриће, перцепција божанства или светог такође је уоквирена језиком. Два најзначајнија постмодерна теолога, Карл Рашке и Марк Тејлор, поцртавали су „директну везу између смрти Бога и постмодерне деконструктивне фило-

зофије”, где је Тејлор деконструкцију чак разумевао као ‘херменеутику смрти Бога’ (Робинс 2007: 3). Марксово, Ничеово и Фројдово наслеђе – херменеутика сумње, критика⁴, чак непријатељство према религији, идеја Бога као човекова креација, религија као извор социјалне неједнакости и неправде (Робинс 2007: 9) – имало је за последицу снажно критиковање сваког облика институционализованости, као и метафизичких, онтолошких, односно, онтотеолошких поставки религије, што је, наизглед парадоксално, помогло да се „постави темељ постмодернизма” и омогуће услови „за опоравак изразито библијске вере која не ставља нагласак на моћ и славу Божју, већ на Божју патњу и љубав – од бивствовања Бога до приче о Божјем бићу са сиромашнима, гладнима и изопштенима” (Робинс 2007: 9–10). Мисао о Богу, дакле, прелази пут од институције и проскрипције до литерарног идиома и интимне апокалипсе. Хришћански свет, свет који остаје хришћански мимо тога што је изгубио Христа, у другој половини 20. века сведочи ‘необично неповезану историју’ (Робинс 2007: 12), када, сасвим неочекивано, теологија смрти Бога почиње да уступа место ‘постмодерном повратку религије’ (Робинс 2007: 13).

За Џона Капута (и Сканлон 1999: 4) деконструкција „није последњи ексер у ковчегу старог Бога, већ афирмација религиозног, не изравнавање, већ понављање религиозног”. Како истиче Дерида (2001: 13), повратак религиозног тече одвојено од ревитализације институција религиозног. Када каже: „Мислиш ли ‘религију’ што значи мислиш ли римско”, Дерида (2001: 13) показује једно настројење духа према таквој религији која би била ослобођена сопствене религиозности, сопствене конфесионалности, што би био усуд саме религије. „Деконструкција ограничава догматизам, ауторитарност, фундаментализам и насиље онога што Дерида назива конкретним ‘месијанизмима’, религијама Књиге како би се нашло на путу ка новом просветитељству, које преузима понављање структуре религије, структуре наде и гостопримства, ‘месијанске’ вере у долазак правде која следи, што је ствар о којој деконструкција сања”, истиче Џон Капуто (и Сканлон 1999: 4), те наставља да је „деконструкција структурирана као религија (због чега је сумњичава секуларистима) без религије (што је чини сумњивом верницима религија Књиге, религије са религијом).” Религија без религија, религија са друге стране религије, ослобођена и слободна од религиозности – која није махнитост духа али јесте израз чисте игре ослобођених духова коју ће, поменимо и то, на крају своје последње песме додирнути Лаза Костић. Игра знакова над смрћу Бога знак је рађања једног новог и другачијег божанства, које се, овог пута, дешава у литератури. У значајном тексту „Теологија као начин писања: Појава теопоетике” (“Theology Is a Kind Of Writing: The Emergence of Theopoetics”) Скот Холанд (1997: 316) истиче да се „теологија у нашем постмодерном стању мора схватити као поетика, а не

4 Овде се посебно важним јављају читања односа речених европских мислилаца према хришћанству, што их је спровео Ханс Кинг (1987).

као метафизика”, и да она увек „остаје *poiesis*: инвентивни, маштовити чин композиције који изводе писци”. Теологија уступа место поезији.

У истом осећању, Томас Алтисер у монографији *Живети смрт Божи: теолошки мемоар* (*Living the death of God: a theological memoir*, 2006) исписује мемоаре једног теолошког дискурса који више не постоји, односно, који настаје у „контексту коначног завршетка теологије, отварајући тиме могућност рађања нове и чак апсолутно нове теологије” (Алтисер 2006: ix). Ничеански рез, према Томасу Алтисеру толико радикалан и апокалиптичан, из темеља је не уздрмао, већ срушио целокупну западну теологију која се са губитком себе саме мора некако изборити. Тај нови позив који сада теологија упућује свом несталом бићу израста у „контексту нашег савременог нихилизма” – нихилизам је по Алтисеру (2006: ix) „одраз смрти Бога”, где је смрт Бога одређена као „актуализација апокалиптичког преображења самог Божанства”. Зато (нова) теологија добија неописиви апокалиптични предзнак, будући да је ничеанско откриће празнине на месту некадашњег Бога сада постало позив за ново путовање ка поновном откривању божанства и божанског у искуству, док смрт Бога функционише као дискурзиван прекид који радикално преуређује услове могућности *theo-logos-a*.

*

Један од тих нових путева оличен је у радикалној ортодоксији, коју од 1997. године на Теолошком факултету у Кембриџу заснивају Џон Милбанк, Кетрин Пиксток и Грејем Ворд, почев зборником радова *Радикална ортодоксија: Нова теологија* (*Radical Orthodoxy: A New Theology*, 1999 (Милбанк и др. 2002). Настала у тренутку када „логика секуларизма имплодира”, радикална ортодоксија „не враћа се само носталгији на предмодерно већ посећује места у које је секуларизам уложио много – естетику, политику, секс, тело, личност, видљивост, простор – и поставља их са хришћанског становишта; односно у погледу тријадологије, христологије, Цркве и евхаристије. Оно што се појављује јесте савремени теолошки пројекат који је омогућен самосвесном површношћу данашњег секуларизма” (Милбанк и др. 2002: 1). Загледана у само лице секуларизма, загледана у нихилизам садашњице, загледана у смрт Бога, у себи помирујући патристичку жељу ка што чистијем и аутентичнијем хришћанству и деридијанску деконструкцију, радикална ортодоксија свој дискурс, како јој само име казује, повлачи ка патристичкој матрици хришћанства, што не значи подражавање средњовековних патристичких теолошких поставки и дискурса, већ „реафирмацију богатијег и кохерентнијег хришћанства које се постепено губило из вида после касног средњег века” (Милбанк и др. 2002: 2). Одредница ’ортодоксија’ (православље) овде нема конфесионално значење, већ екуменско; радикална ортодоксија, осим снажног ослањања на патристичку литера-

туру⁵, у континуитету је са француском новом теологијом („nouvelle théologie”), која настаје као реакција на Други ватикански сабор, или неортодоксијом Карла Барта (в. детаљније Милбанк и др. 2002: 2). Међутим, основно начело радикалне ортодоксије јесте „обнављање и проширење потпуно христјанизоване онтологије и практичне филозофије у складу са аутентичном хришћанском доктрином” (Милбанк и др. 2002: 2). Отуда и атрибут радикална у самом називу овог, не покрета нити струје у теологији, већ теолошког сензибилитета, како се радикална ортодоксија може одредити (Ѓуњевић 2007: 155). Три су основна значења, према Џону Милбанку (и др. 2002: 2), атрибута 'радикална': 1) повратак патристичким и средњовековним коренима, пре свега августиновском погледу на знање као последицу божанског просветљења, чиме се превазилазе просветитељске поставке о дуализму вере и разума, 2) настојање да се ревитализовано хришћанство „систематски примени како би се са невиђеном смелашћу критиковало модерно друштво, култура, политика, уметност, наука и филозофија”, односно, да свет изнова прође кроз нови талас сакрализације и обнављања сопственог бића као хришћанског; 3) такав ангажман снажно последује у преиспитивању традиције (предања), будући да слом хришћанства није дошао извана, нити тек на самом крају другог миленијума, већ се извори датог слома могу пратити чак до касног средњовековља. Дакле, у исто време и афирмација и оспоравање хришћанског као таквог.

У тексту „Шта је радикална ортодоксија?” („What Is Radical Orthodoxy?”) Милбанк (2015) поставља седам основних постулата радикалне ортодоксије: 1) као што смо већ назначили, негира се „оштра подела између разума и вере или разума и откривења”, људска природа сагледава се у озрачју божанске, људско знање спрема божанског просветљења; 2) свет стоји у симбиотичком односу с божанским, будући да се једино преко партиципације у божанском свет може разумети и у пуни доживети; са друге стране, божанство се открива кроз свет, иако никада не може бити у потпуности схваћено; 3) култура, језик, историја, технологија такође партиципирају⁶ у божанском – „Људски *poesis* учествује у божанском *verbum*-у, Сину Божијем. Такође, људске социјалне размене учествују у божанском *donum*-у, Светом Духу.” (Милбанк 2015);

5 И није зачудно зашто баш Јован Дамаскин постаје један од најупечатљивијих Светих отаца, односно, један од Отаца Цркве који изазива посебну пажњу у српској поезији 20. века, од Лазе Костића до Ивана В. Лалића. Градећи свој дискурс на симбиози теолошког и поетског, Дамаскин је остварио идеал радикално-ортодоксног исказа, будући да је на једном месту окупио и песму и теологију, односно, свој разговор са богом – „Разговор са Богом, а не о Богу и његовим атрибутима као *теологија*.” (Дерида 2001б: 48) – остварио кроз песму, односно, раскривајући поетске механизме саме теологије и њихову међузависност.

6 Партиципација (учешће) један је од кључних радикално-ортодоксних појмова. И заиста радикална ортодоксија оправдава своје одређење, будући да је одиста *радикална* претпоставка (или налог, очекивање, захтев) „да свака дисциплина мора бити уоквирена теолошком перспективом” (Милбанк и др. 2002: 3), јер се сасвим оправдано може држати до тога да би дата дисциплина, дискурс или ентитет тиме изгубио своју специфичну разлику, односно, како казује Милбанк, световност.

4) сходно томе, теологија постаје теургија, „сарадња између људског и божанског”, и самерава се кроз литургију, одређену као „врхунско дело људског стварања и размене”, где „колективна људска акција позива божански силазак” (Милбанк 2015); 5) радикална ортодоксија стоји у посебном односу са постмодернизмом, под његовим је утицајем и уједно га оспорава: „Радикална ортодоксија прихвата да нема темеља и да не може бити коначне сигурности, али закључује да се ова ситуација може читати као потреба да се време упуту ка вечности. Само у бесконачном Божанству може постојати потпуна интуиција која је такође бесконачно закључена експозиција.” (Милбанк 2015); 6) тело, телесност, чулност, полн(ост) постају важне категорије за радикалну теологију, јер се управо у телу, у првом реду, сагледава присуство или одсуство божанства: „Без Бога, људи виде ништавило у срцу ствари. Они сматрају смрт реалнијом од живота. То значи да тело постаје шупље и апстракција постаје права стална стварност [...]. Само вера у трансценденцију и учешће у трансценденцији заправо обезбеђује реалност материје и тела.” (Милбанк 2015); 7) друштвени ангажман радикална ортодоксија пре свега подразумева у виду „ослобађање природе од терора и невоље и потпуно хармоничне и лепе интеракције између људи и природног света”, при чему теургија подстиче „друштвени рад максимизирања демократског учешћа и социјалистичке поделе на основу заједничког препознавања истинске врлине и изврности и образовно хијерархијског преноса ових квалитета” (Милбанк 2015). Речени ангажман настаје као последица ангажмана у Цркви, односно, ангажмана саме Цркве, њених чланова, што су били захтеви и очекивања апостолског хришћанства. У таквом настројењу сасвим јасно се уочава потреба за враћањем на преинституционализовано (и тиме слободно?) хришћанство. Дата потреба, такође, долази и из снажне самокритичности и самооспорувања, јер, пре него што се о Богу било шта каже, увек се зарачунава да је наступајући дискурс већ обележен дугим историјом различитих представа о Богу, да, дакле, језичко-говорни моменат увек претходи теолошком и да је као такав потенцијално опасан и насилан. Опасан и насилан јер говор о божанству потенцијално враћа на оне поставке које су управо произвеле његово испражњење и докинуће. Заробљеност у језику, у дискурзивним мрежама, усуд је човековог говора (о) Богу и зато се управо у тајни језика, ако се тако може рећи, крије и тајна о Богу. Потрага за Богом, рецимо тако, започиње кроз језик, започиње у поезији, те се управо у датом моменту раскрива и поетско заснивање теолошког дискурса. Теолошки дискурс не функционише искључиво као систем догматских исказа, те нормативних дефиниција и прокламација, већ радије као поетски конституисана структура значења где управо поетски елементи имају конститутивну а не тек естетску улогу.

Зато ће за радикалну ортодоксију поезија бити више од књижевног жанра, Марк Тејлор (2007: 122) одредиће је као „суштину свега видљивог и невидљивог” или чак, на Стивенсовом трагу, као 'теорију

живота'. Тако широко и, може се замерити, прешироко одређење једне ипак уметничке делатности која почива на естетизацији и онеобичавању говорног језика дубински бива оправдано тиме што су управо песници открили извесну сличност и блискост између песме и божанства, те, како поезија роји своје орфејско биће око одсутне песме и како теологија приморава сопствени израз да што упечатљивије прионе уз сакрално које жели да опише и искаже, тако поезија доноси нешто више и нешто другачије од теолошког говора. Доноси један, ако га тако можемо назвати, 'бели сувишак', пред којим теологија остаје нема а поезија проналази поље игре ослобођеног значења. У датој белини и теологија и поезија проналазе свој почетак, међутим, само је поезија способна да изнова започне ново стварање, док теологија једино може да понови оно што већ поседује у свом знању. Управо могућност поезије да створи⁷ нов, радикално нови свет, ново божанство, нов и другачији говор о том божанству, способност и могућност да га изнова артикулише и разбије сваки оквир окоштале перцепције сакралног чини поезију неприкосновеном у односу на теологију, сасвим оправдавајући поменуто Тејлорово схватање поезије.

*

Снажни су захтеви радикалне ортодоксије, и пред њима стално стоји страх да теологија поново не крене путем који ју је довео до њеног краха. Управо у тренутку страха да се изнова нашла на већ познатом и лошем путу, радикална ортодоксија долази до теопоеитике⁸, коју ћемо ми овде одредити као међудисциплину теологије и науке о књижевности, односно, као посебан тип дискурзивне формације где поетски облици преузимају главну улогу у формирању теолошког исказа. Назначене

7 Додајмо и речи Александра Јеркова (2022: 188): „Енигма поезије и књижевности је савршенство стварања у којем је створено оно што се у читању, поређењу и анализирању распада на елементе, идеје, историју, друштво, стилистику, прозодију и све друго.” Дакле, поезија живи кроз читање, што ће рећи да поезија заједно са читањем гради божанство и растура божанство. Процес се никада не завршава.

8 На трагу Стенлија Хопера и Хауарда Хантера, теопоеитику у теологију и науку о књижевности уводи Ејмос Нивен Валдер књигом *Теопоеитично: Теологија и религијска имагинација* (*Theopoietic: Theology and the Religious Imagination*, 1976). Њихова главна преокупација јесте: оживети традиционалну, окошталу теологију и нагрижено хришћанско искуство повезати са модерним сензибилитетом. „Док теологија прописно узима облик јасног промишљања Бога, вере, као и света, она постаје базични супстрат имегинативног разумевања реалности и искуства” (Вајлдер 1976: 25), те поезија, по својој природи антидогматска, заправо сведочи живо искуство вере и Бога, те могућности најразличитијих религијских искустава. Где теологија као наука престаје, настаје поезија као преосмишљавање, односно, оживотворење религијског. Песници чије ћемо маријанске песме анализирати у овој дисертацији на различите начине (од негирања у авангардном песништву до афирмације у послератном модернизму) тематизују „садржаје који истовремено представљају религијске симболе и естетске артефакте. Тако поезија долази у близину религијског искуства и боји свој исказ тоновима молитве, исповести, плача. Гледањем и дочаравањем сакралних реалитета као естетских феномена, модерна српска поезија естетизује религиозност и тиме је на нов начин уводи у искуство савременог човека.” (Радловић 2017: 21) Теопоеитским поставкама већ смо се бавили (Ђурђевић 2021) и овде се, осим онога што је нужно, нећемо понављати.

промене у двадесетовековној теологији остављају значај траг и у теопоетском односу према науци о књижевности, где Дејвид Милер (2010: 18), говорећи о радикалној поетици ('radical poetics') истиче да се после 'смрти Бога' више не може говорити о аутору и његовом ауторитету, не може се говорити о једном и јединственом значењу теолошких исказа, не може се говорити о уређености елемената унутар теолошких система, јер је религија увек у настајању, у преиспитивању, самоукидању и самоафирмацији, те, не може се говорити о одсуству краја говора о Богу, будући да је теопоетски текст иконокластички и игриви текст отворене и асоцијативне структуре. Све су ово поставке које сасвим јасно кореспондирају са познатим поставкама Ролана Барта и Мишела Фукоа о смрти аутора, Ековим о отвореној структури књижевног дела или Деридиним о игривом карактеру текста и сл.

Бог се, у теопоетској визури, налази на сталном путу од трансцендентне, апсолутне и онипотентне другости до тога да буде доживљен као фантазам песничке мисли. Бог потиче из језика, перцепција Бога дешава се кроз дискурс, где ће Дерида (2001: 12) додати да пре сваког говора о религији треба доћи до консензуса да *„она проишћиче из језика, сасвим је извесно – или још прецизније из идиома, из књижевности, из писма”*. Религија, као својеврсна артикулација светог, или – процес преобраћања светог у свештеног, зависи од историјског тренутка, зависи од тренутних социјалних поставки, она се не рађа сама у себи, већ се даје, прописује, одређује: *„Језик и нација обликују у овом времену историјско шело сваке религијозне страси.”* (Дерида 2001: 12) Теопоетика управо израћа из свести о датој подељености, те, како већ рекосмо, уједно оспорава религиозно, уједно га афирмише, јер изнова расветљава поступке дискурзивне артикулације светости и светог⁹. Зато, треба поставити питање које је то сакрално које се јавља у једном књижевном тексту, да ли је то био Бог одређене конфесије, Бог самог књижевног текста (или Бог у самом књижевном тексту), односно, каква је природа разлике између Бога одређене конфесије и Бога у књижевном тексту. Њихов је однос нужно комплементаран¹⁰, али сакрално у тексту увек рачуна на несводиву разлику са сакралним у одређеном религијском систему, јер у тексту сакрално добија простор, ако можемо рећи, слободе за себе,

9 Павол Баргар (2018: 220–221) у тексту „Улога имажинације у теологији” (“The Role of the Imagination in Theology”) казује да је „имагинативно динамичко теологизовање инструмент за деконструкцију опресивних структура окружења у којем људи живе. Оно настоји да разуме откривење божанског усред мноштва другости које се појављују у нашем свету, чиме ефикасно разоружава све појединце или групе које полажу право на апсолутни облик моћи. [...] теологија инспирисана и вођена имажинацијом деконструише сав затворени дискурс о Богу који је основа оних облика моћи који гуше иновације. Оно има за циљ да тражи ново и да буде изненађено континуираном манифестацијом божанског у његовој стално испољаваној другости. То укључује посвећеност потрази за истином, истином као сталним путовањем где је само путоказ на путу који нам омогућава да сагледамо искуства, слушамо приче и осетимо стално кретање Духа у сваком вернику, заједници и историјски догађај.”

10 Како ће то рећи Марко Радловић (2017: 255): „Дакле, уметност је једна од врхунских форми исповедања духовне суштине посредоване религиозним дискурсом.”

слободе да сопствено биће испише са друге стране историјског и идеолошког уписивања, да се да као недодирнуто, ненацето, недоживљено, невино – да се да као *свешто*. 'Невиност', откриће то Хајдегер (1982: 131) читајући Хелдерлина, иницијална је вредност песничког чина, будући да је 'поетско стварање најневиније од свих занимања'. Невиност, песничка невиност, безазлена је и неучинковита игра коју језик још увек није запосео и населио се у њу. Песма ће сачувати невиност светог, његову слободу од дискурзивних намета, свето као *свешто*, док, религија, парадоксално или не, свето једино може да мисли као *свешћено*. Ако се тако може рећи, свето је резервисано само за поезију, док се теологији оно препоручује једино као свештено.

Притом, може се говорити и о 'религиозно несвесном' у књижевном тексту, у оном смислу у ком га представља Михаил Епштејн у књизи *Вера и лик, религиозно несвесно у руској култури XX века*. Правећи појмовну разлику између 'несвесне религиозности', која би припадала просторима психологије или историје религије, и 'религиозно несвесног', надређеног и ширег појма, Епштејн (1988: 9) истиче да потоњи појам означава „област интуиција о Богу, оних интуиција светог, које или претходе свести или бивају потискиване из свести”. Религиозно несвесно „указује на ширу сферу несвесног у којем најразличитији импулси, укључујући и уметничке импулсе, могу да стекну религиозно значење, да симболички замењују предмете вере и да истовремено сведоче о самој вери” (Епштејн 1988: 10). Дакле, у датом појму оцртава се дубинско место, ако можемо рећи, у невидљивој структури књижевног дела у ком је, на нејасан начин, активно свето. Нејасноћа његовог делања потиче из његове двоцентричности, јер се једна конститутивна инстанца сакралног, деридијанска је то слика, конституише у самом тексту и преко ње бива могуће уопште говорити о светом, док се друга налази негде извана, припадајући нуминозном простору прејезичке, невине игре или игре невиности, о којој се ништа не може рећи.

Када Иван В. Лалић запише стихове: „– но пустимо богословље, / Оно је корен сумње, каже један филозоф / Отвореног друштва. П е с м а је истински пут¹¹” (*Чешири канона*, I₈), тиме истиче да, како ће поводом Дучића рећи Александар Јерков (2010/1: 204), „Бог није плод само песничке имагинације, али без ње га је немогуће представити. Премда чак ни у најбољем песништву није могуће речима дочарати пун обим и садржину трансценденције која обухвата све што је божије и божанско, ипак су свети списи свих религија у исти мах и врхунска поезија. То није историјска случајност, него симболичка нужност.” Нуж-

11 Драган Стојановић (2007: 104–105) истиче да „суочени с истим питањем, песник и теолог ће се срести на некој тачки, путеви ће им се укрстити, па је главни задатак тумача да ту тачку идентификује, како би онда могао да анализира и процени средства којима се песник послужио не би ли дошао до себи својствених одговора на питања пред којима се, у суочењу са сакралним, нашао. И песник, наиме, трага за разрешењем неке основне напетости, садржане у религијским феноменима како их је он сагледао, исто као што се, с различитим амбицијама, око тога труде теолози, филозофи, историчари религије, сходно властитом погледу на тај исти ареал.”

но расцепљен, говор о Богу увек, на крају, поражава себе¹², јер, с једне стране, све што се о Богу зна уобличено је језиком („језик [је, Ћ. Ћ.] господар над човеком” (Хајдегер 1999: 116)) и све што Бог јесте налази се изван језика. Зато поезија добија посебан положај у датој пракси – да оствари и прикаже рад религиозне имажинације, која је дужна, како ћемо у наставку видети, за настанак наших представа о светом.

У већ назначеној књизи Ејмос Нивен Вајлдер сматра да религиозној имажинацији треба доделити значајну улога у религиозном животу и теолошком дискурсу, будући да, када се изгуби „креативна и митопоетска димензија вере”, „доктрина постаје сама карикатура. Тада оно што је једном давало живот почиње да нас успављује и коначно нас угуши.” (Вајлдер 1976: 2) Религиозна имажинација постаје „камен темељац за виталност теологије”, а дата се имажинација најбоље рашчитава у судару теологије и уметности, јер се управо у датом судару јављају отпори према карикатуризацији израза религијског. Како су, сматра Вајлдер (1976: 42), „[е]тос и менталне навике наше верске традиције били неосетљиви на естетску димензију, било у цркви или у ширем друштву”, тако теопоетски заокрет ка уметности, превасходно књижевности¹³, подразумева усмереност ка самој природи оног дискурса који је упућен на Бога. Колико био теолошки, толико је поетски – израз датог прожимања јесте религиозна имажинација. С једне стране, у корену одговарајуће јеврејске лексеме *yester* налази се *yzr* – стварање, што је значењски пресек „између Божанског Створитеља (*yotzer*), који ствара (*yazar*), и људске моћи да оформљује и обликује (*yezer*) према тајној азбуци стварања (*yetstirah*)” (Керни 2019: 4). У латинској речи *imago* – слика, сличност, крије се ИЕ корен **iam* – копирати, удвајати, те би се имажинација¹⁴ могла разумети и као понављање онога што већ јесте на такав начин да дато поновљено сада буде слично ономе што се може појмити, разумети, да буде слично ономе што се жели. Имагинирање светог у књижевном тексту на одређени начин већ имплицира његову сличност

12 Како ће рећи Александар Јерков (2022: 13): „Са једне стране је велика идеја и ослободилачка моћ уметности да се човек суочи са целином слободе која му измиче у животу, нарочито у друштвеним односима који су увек облик насиља над њим па је добро да оно буде што је могуће мање, са друге стране је поразно сазнање управо у уметности да је човек темељно неслободан. Слобода у открићу неслободе, та неслободна слобода уметничке имажинације, то је парадокс до којег доводи (књижевна) имажинација.”

13 Скот Холанд (1997: 318) истиче да је „један од најсрећнијих обрта у постмодерној мисли [...] заокрет од метафизике ка поетици. Теологија као инвенција и имажинативна конструкција придружује се дисциплинама теорије књижевности, културолошких студија и филозофије постајачући себе као 'фиктивни подухват са еманципаторским интелектом'.”

14 Код Ричарда Кернија у монографији *Буђење имажинације: према постмодерној култури* (*The Wake of Imagination, Toward a postmodern culture*), налазимо четири значења имажинације: „1. Способност евоцирања одсутних објеката који постоје другде, без њиховог мешања са стварима присутним овде и сада. 2. Изградња и/или употреба материјалних облика и фигура као што су слике, статуе, фотографије итд. како би се стварне ствари представиле на неки 'нереалан' начин. 3. Фиктивна пројекција непостојећих ствари као у сновима или књижевним наративима. 4. Способност људске свести да постане фасцинирана илузијама, замењујући оно што је реално ониме што је нереално.”

са светим као таквим, те до тог светог, које се налази изван искуства, прави пут започиње унутар света књижевног дела, услед чега се имагинација профилише као незаобилазан чинилац перцепције сакралног као таквог. У студији *Књижевност и теологија: прилози заснивању теолошке књижевне теорије* Милан Радуловић (2008: 11) за имагинацију казује да је „духовна енергија која доводи у симбиозу Бога, свет и човека; ова енергија је суштина сваког постојања схваћеног као стварање; без ње не могу бити створени и постојати ни човек, ни свет, па ни сам Бог; јер и Он за човека постоји не у својој суштини него посредством онога што је створио”. Имагинација је више од места где се одвија сусрет сличних, те место где се дата сличност конституише и генерише; човекова имагинација светог ствара сличност са претпостављеним светим, како би путем дате сличности субјект уопште био способан да на било који начин артикулише свето. Паул Фидс (2022: 11) у тексту „Имагинација, теологија и литература” (“Imaginatation, theology, and literature”) истиче да је Бог „коначна и нестворена Реалност”, која је „јединствена и не може се сврстати ни са чим што посматрамо у свету”, што ће рећи да је Бог апсолутно разлика, ентитет који нема ниједног себи сличног конкурента¹⁵. Међутим, дарујући човеку дар имагинације и дар стваралаштва, Бог ипак човеку даје могућност превазиласка дате разлике, или барем погледа ка другој страни стварности. *Imago Dei* у човеку, казује Паул Баргар (2018: 226), јесте „моћ причања прича – моћ имагинације и моћ речи. [...] стварање човека по лику Божијем значи да је човеку обдарен удео у Божијој имагинацији”, те „људска имагинација има сродност са способношћу стварања речи и, подразумевајући, писања не само сопствене приче већ и учешћа у отелотворењу Велике приче о Богу.”

Дакле, религиозно имагинативно место је у ком поезија извија сопствено биће ка недостижном и неухватљивом светом, да би управо у самом чину извијања, у чину напрегнутог покрета ка жељеном, успела да сопственим телом ухвати одсјај светог, те тај свет(л)и траг вратила назад. Песничка невиност, религиозно несвесно и апофатички регистар поезије чине теопоетски текст пространом, отвореном и асоцијативном формацијом, што све омогућава нови, радикално обновљени дијалог са трансценденцијом. У том смислу, песништво преузима функцију критичког и креативног медијатора између човека и Бога, те управо кроз песништво и у песништву теолошки дискурс налази свој потенцијал. Тако се поетско заснивање теолошког дискурса испоставља као динамичка, двоцентрична структура, способна да открије и сачува слободу и аутентичност светог, пружајући једини могући простор у којем дискурс о Богу може задобити аутентичност унутар (не)предвидивог и (не)одређеног историјског и идеолошког контекста.

15 Међутим, хришћански Христос овде прави изузетак, будући да је он место у ком се поништава разлика између теизма и хуманизма, у Христу се читава сличност Бога и човека.

ЛИТЕРАТУРА

Алтисер 2006: Thomas J. J. Altizer, *Living the death of God: a theological memoir*, State University of New York Press.

Барпар 2018: P. Bargar, *The Role of the Imagination in Theology, Poetry and theology*, edited by M. Nicák, Jihlava: Jan Keřkovský, Mlýn, 213–229.

Библија 2018: *Свето писмо Стараго и Новога заветја*: Библија, Свето писмо Старог завета превео Ђ. Даничић, Свето писмо Новог завета превод Комисије Светог архијерејског синода Српске православне цркве, Књиге ширег канона (Девтероканонске) прев. митрополит црногорско-приморски Амфилохије (Радовић), епископ захумско-херцеговачки Атанасије (Јевтић); Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.

Бајлдер 1976: A. N. Wilder, *Theopoetic, Theology and Religious Imagination*, Philadelphia: Fortress Press.

Гуњевић 2008: B. Gunjević, *Radikalna ortodoksija Johna Milbanka i njegovo poimanje kulture kao donologije, Filozofska istraživanja*, vol. 28, br. 1, 155–161.

Дерида 2001: Ж. Дерида, *Вера и знање: век и опроштај*, прев. С. и П. Бојанић, Нови Сад: Светови.

Дерида 2001б: Ж. Дерида, *Насиље и метафизика: ојлед о мисли Емануела Левинаса*, прев. С. Тодоровић, Београд: Плато.

Ђурђевић 2021: Ђ. Ђурђевић, *Теоепоетика: О ајокалийиичном дискурсу српске поезије*, Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет.

Епштејн 1998: М. Епштејн, *Вера и лик: религиозно несвесно у руској култури XX века*, Нови Сад: Матица српска.

Јерков 2010/1: А. Јерков, *Смисао (српској) стихи, књића прва, Де/констиуција*, Београд: Институт за књижевност и уметност.

Јерков 2022: A. Jerkov, *Evropa i književna istina: smisao (književne imaginacije): hermeneusia*, Beograd: Albatros Plus.

Капуто, Сканлон 1999: J. D. Caputo, M. J. Scanlon, *Apology for the Impossible: Religion and Postmodernism, God, the Gift, and Postmodernism*, ed. J. D. Caputo, M. J. Scanlon, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Керни 2003: R. Kearney, *The Wake of Imagination, Toward a postmodern culture*, Taylor & Francis e-Library.

Керни 2019: R. Kearny, *God Making, Theopoetics and Anatheism*, p. 3–28. <<https://richardmkearney.files.wordpress.com/2019/03/god-making-theopoetics-and-anatheism.pdf>>. 05.02.2021.

Кинг 1987: H. Küng, *Postoji li Bog?: odgovor na pitanje o Bogu u novome vijeku*, Zagreb: Naprijed.

Лалић 1997/3: И. В. Лалић, *Страсна мера, Дела Ивана В. Лалића, шрећи шом*, уред. А. Јовановић, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Милбанк 2015: J. Milbank, *What Is Radical Orthodoxy?*. <https://web.archive.org/web/20171201035507/http://www.unifr.ch/theo/assets/files/SA2015/Theses_EN.pdf>. 25.05.2024.

Милбанк и др. 2002: *Radical Orthodoxy: A New Theology*, Edited by J. Milbank, C. Pickstock and G. Ward, London: Routledge.

Милер 2010: D. L. Miller, *Theopoetry or theopoetics?*, *CrossCurrents*, vol. 60, no. 1, 6–23. <<http://www.jstor.org/stable/24461603>>. 18.04.2024.

Радуловић 2008: М. Радуловић, *Књижевност и теологија: прилози заснивању теолошке књижевне теорије*, Београд: Институт за књижевност и уметност, Источно Сарајево: Православни богословски факултет Св. Василија Острошког.

Радуловић 2017: М. Радуловић, *Српско-византијско наслеђе у српском постмодернизму: (Васко Поја, Миодраг Павловић, Љубомир Симовић, Иван В. Лалић)*, Београд: Институт за књижевност и уметност.

Робинс 2007: J. W. Robbins, Introduction: After the Death of God, John D. Caputo, Gianni Vattimo, *After the Death of God (Insurrections: Critical Studies in Religion, Politics, and Culture)*, Columbia University Press, 1–26.

Стојановић 2007: Д. Стојановић, *Поверење у Бојородицу*, Београд: Досије.

Тејлор 2007: М. С. Taylor, *After God*, Chicago, London: The University of Chicago Press.

Фидс 2022: P. S. Fiddes, Imagination, theology, and literature, *Theology in Scotland*, 29, 1, 7–22. <<https://ojs.st-andrews.ac.uk/index.php/TIS/article/view/2417>>. 26.05.2024.

Хајдегер 1982: М. Хајдегер, *Певање и мишљење*, прев. Божидар Зеџ, Београд: Нолит.

Холанд 1997: S. Holland, Theology Is a Kind Of Writing: The Emergence of Theopoetics, *CrossCurrents*, vol. 47, no. 3, 317–331. JSTOR. <<http://www.jstor.org/stable/24460552>>. 18.04.2024.

Dorđe M. Đurđević / THE BIRTH OF THEOLOGY FROM THE SPIRIT OF PHILOLOGY: ON THE POETIC GROUNDING OF THEOLOGICAL DISCOURSE

Summary / The starting thesis of this study is that theological discourse does not function exclusively as a system of dogmatic propositions, normative definitions, and proclamations, but rather as a poetically constituted structure of meaning in which poetic elements play a constitutive rather than a merely aesthetic role. In this sense, discourse analysis is extended from the examination of the ideological, institutional, and historical frameworks of the theodiscourse to an analysis of its inner poetic logic. Following the Nietzschean proclamation of the death of God, understood as a key event for all subsequent theology, the paper argues that, under conditions of the loss of a stable object of theological speech, theology is transformed from a metaphysical into a poetically grounded discourse. Drawing on insights from postmodern theology, deconstruction, and Radical Orthodoxy, the paper emphasizes that theological language is inevitably ideologically marked and therefore prone to misuse, which is why an authentic discourse (about) God can be realized only in an apophatic and poetic register. From this perspective, theopoetics emerges as an interstitial space between theology and poetics, in which poetry assumes an ontologically relevant role in articulating the sacred after the death of God and in its renewed disclosure.

Keywords: theology, philology, poetics, theopoetics, religious imagination, discourse analysis

Примљен: 22. 12. 2025.

Прихваћен: мај 2026.