



**МИСАО И МИСИЈА
СВЕТОГ
ЈУСТИНА ПОПОВИЋА**

Уредници
**ВЛАДИМИР ЦВЕТКОВИЋ
БОГДАН ЛУБАРДИЋ**

МИСАО И МИСИЈА СВЕТОГ ЈУСТИНА ПОПОВИЋА

Издавачи

Институт за филозофију и друштвену теорију
Универзитета у Београду

Православни богословски факултет
Универзитета у Београду

Центар за византијско-словенске студије
Универзитета у Нишу

За издаваче

др Газела Пудар Драшко, Институт за филозофију и друштвену теорију
Универзитета у Београду

Проф. др Зоран Ранковић, Православни богословски факултет
Универзитета у Београду

Проф. др Драгиша Бојовић, Центар за византијско-словенске студије
Универзитета у Нишу

Ауторска права за фотографије

Бошко Бојовић

Штампа

Пунта, Ниш

Тираж

500 примерака

ISBN: 978-86-80484-47-1

Зборник се издаје уз финансијску подршку Митрополије црногорско-приморске
Српске православне цркве и Министарства просвете, науке и технолошког
развоја Републике Србије

Институт за филозофију и друштвену теорију
Универзитета у Београду
Православни богословски факултет
Универзитета у Београду
Центар за византијско-словенске студије
Универзитета у Нишу

МЕЂУНАРОДНИ ТЕМАТСКИ ЗБОРНИК

МИСАО И МИСИЈА СВЕТОГ ЈУСТИНА ПОПОВИЋА

Уредници

Владимир Цветковић
Богдан Лубардић

Београд 2019

Рецензенти

Проф. др Зоран Ранковић,
Универзитет у Београду, Православни богословски факултет

Проф. др Ирина Деретић
Универзитет у Београду, Филозофски факултет

др Срђан Пириватрић
Српска Академија Наука и Уметности, Византолошки институт

САДРЖАЈ

<i>Владимир Цветковић и Богдан Лубардић</i> Јустинолошке студије у српском и европском контексту: <i>Studia Iustiniana Serbica – collationes</i>	7
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---

Поглавље 1:

Јустин Поповић између екуменизма и анти-екуменизма

<i>Богдан Лубардић</i> Јустин Поповић и англикански теолози: посредовања	29
<i>Томас Бремер</i> Јустин Поповић читан очима католика	53
<i>Зденко Ширка</i> Јустин Поповић о Лутеру и протестантизму	65
<i>Владимир Цветковић</i> Свети Јустин Поповић о папству	85

Поглавље 2:

Јустин Поповић, Достојевски и религијска философија

<i>Слађана Ристић Горгиев</i> Философија и њено значење у делу оца Јустина Ћелијског	101
<i>Сунчица Денић</i> Симболичко и лирско у делу Светог Јустина Поповића	113
<i>Слађана Алексић</i> Ава Јустин Поповић: Естетика духовних спознаја на основу дела Достојевског	125
<i>Немања Шкрелић</i> Свети Јустин Ћелијски и Достојевски: проблем људске детерминисаности и слободе	143

Поглавље 3:

Антропологија Јустина Поповића

<i>Александар Фатић</i> Морално терапеутски смисао дијалектике богоцентричности и човекоцентричности код Светог Јустина Поповића	163
<i>Свилен Тутеков</i> Свети Јустин Нови Ћелијски и аскетски кључ теологије личности	179
<i>Александар Петровић</i> Парадигматични путеви ка земљи живих Аве Јустина Поповића: кроз подвиг раскривања човековог саморазумевања	193
<i>Слободан Продић</i> Отац Јустин (Поповић) и монаштво	209

Поглавље 4:
Јустин Поповић: агиограф, проповедник, догматичар, литург

<i>Радомир Поповић</i>	
Преподобни Јустин Ћелијски као писац <i>Житија Светих</i>	223
<i>Љубиша Костић</i>	
Онтолошка основа и садржај у беседништву преп. Јустина Ћелијског	233
<i>Александар Баковац</i>	
Догматика оца Јустина Поповића у историјском и савременом контексту	261
<i>Ђорђе Н. Петровић</i>	
Евхаристијска радост у <i>Догматици</i> Јустина Поповића: одраз једног протагонисте	279

Поглавље 5:
Јустин Поповић и Запад

<i>Дионисије Склирис</i>	
„Волим дакле спознајем“: критика западне филозофије по светом Јустину Поповићу и њене светоотачке претпоставке	293
<i>Зоран Кинђић</i>	
Однос Аве Јустина према Западу	311
<i>Ивица Живковић</i>	
Критичка мисао архимандрита Јустина Поповића и хришћанско васпитање данас	333
<i>Стивен К. Хедли</i>	
Свети Јустин о промисли: извори и последице	351

Поглавље 6:
Валоризација и рецепција Јустина Поповића

<i>Иларион Ђурица</i>	
Делотворност учења вере под духовним старањем преподобног Јустина Новог.....	365
<i>Дмитри Трибушњи</i>	
Свети Јустин Ћелијски као оригинални мислилац	379
<i>Павле Јовић</i>	
Срби о Светом Јустину Поповићу	393
<i>Филип Калингтон</i>	
Рецепција и значај светог Јустина и његових дела међу преобраћеницима на западу	405
О ауторима	415

ЈУСТИНОЛОШКЕ СТУДИЈЕ У СРПСКОМ И ЕВРОПСКОМ КОНТЕКСТУ: STUDIA IUSTINIANA SERBICA – COLLATIONES

1. Монах, клирик и светитељ Православне Цркве, професор Универзитета у Београду и саоснивач Српског филозофског друштва, архимандрит др Јустин Поповић (1894–1979) сматра се једним од најистакнутијих и најважнијих православних теолога двадесетог века. Упркос неспорном уважавању његовог импресивног интелектуалног и духовног доприноса, одређени аспекти његовог дела остали су или недовољно или нимало осветљени, или изазивају различита тумачења која, у неким случајевима, воде и спорењима. Поводом 125 година од рођења и 40 година од упокојења Јустина Поповића, 10. и 11. маја 2019. године у организацији Института за филозофију и друштвену теорију и Православног богословског факултета Универзитета у Београду и Центра за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, одржана је међународна научна конференција „Мисао и мисија Светог Јустина Поповића“ на Институту за филозофију и друштвену теорију у Београду. Та конференција, и тематски зборник који је у највећој мери произашао из проширених и редигованих радова презентованих на конференцији, имају за циљ да одговарајућим рефлексијама осветле многоврсне аспекте дела Јустина Поповића: нарочито стога што ти аспекти нису довољно истражени или су подложни различитим тумачењима. Тако је комуникативна заједница научника присутних на скупу приложила претпоставке за подробније прилоге и процене непорециво важног доприноса богато разумејене мисли Јустина Поповића: мисли која је, према неподељеном мишљењу учесника, релевантна не само за Православље већ за хришћанску теологију и духовност уопште. Истовремено, зборник из шире историјско-теоријске перспективе показује у ком статусу се налазе истраживања опуса овог аутора, и, какви се приступи рецепцији његовог дела артикулишу кроз фазе, како у домаћим тако у страним академским и изванакадемским круговима, и то четрдесет година после блаженог упокојења преподобног архимандрита др Јустина Поповића.

2. Питање рецепције дела Јустина Поповића прилично је сложено и, у неку руку, деликатно услед одређених аспеката који и даље изазивају или недоумице или најопречнија мишљења. Пријем тог дела обликовао се у последње четири деценије (1980–2020), не ретко под јаким утицајем историјско-политичких дешавања на просторима Балкана. У сваком случају, остављајући по страни критичка запажања савременика за време његовог живота, можемо реконструисати више фаза у рецепцији дела Поповића, укључујући не само српску већ паневропску ако не и глобалну научну јавност.

2.1. Прву фазу, која захвата период од његове смрти 1979. до 1990. године, карактерише прилежно старање око консолидације његовог писаног наслеђа. То се очитује претежно преко његових најприснијих духовних ученика, нарочито Атанасија Јевтића и Амфилохија Радовића, премда пуна подршка Иринеја Буловића и Артемија Радосављевића такође није изостала, као ни оперативни труд игуманије манастира Светих Архангела у Ђелијама код Ваље-

ва, Гликерије Јањић. Свесрдно и дуготрајно заузимање духовних синова преподобног оца Јустина имало је за директну последицу објављивање великог броја дела оца Јустина, на српском и другим језицима. Такође, убрзо по смрти оца Јустина долази до првих реакција из академске научне заједнице: наиме, појављују се прва критичка вредновања његове мисли. Реаговања на одлазак преподобног оца Јустина дошла су како од његових пријатеља и познаника, попут рецимо Епископа вашингтонског и флоридског Георгија Грабеа, Стојана Гошевића или Елизабет Хил (Elisabeth Hill), тако и од оних који су оца Јустина упознали само на основу његових дела, попут рецимо Жан-Пола Беса (Jean-Paul Besse), Панајотиса Христуа или Јована Мајендорфа. У текстовима споменицама насталих из пера поменутих аутора апострофира се не само светост живота оца Јустина, његова љубав према Светим Оцима Цркве, или ревнујућа брига за Православље као целину те ванредна способност сагледања теологије као живе философије Истине, већ се наглашава и старање преподобног Оца да такво своје наслеђе пренесе ученицима, међу којима се посебно издвајају поменути монаси и епископи Амфилохије Радовић, Атанасије Јевтић, Иринеј Буловић и Артемије Радосављевић: притом, не треба заборавити ни епископе Лаврентија Трифунчића нити Милутина Кнежевића, који се, као и многи други, у тај процес укључују такође здушно, на њима својствене начине. Ова оцена је свакако потврђена током 1980-их година, кроз заједнички напор поменутих богослова да са наслеђем живота и дела Јустина Поповића упознају ширу јавност, како стручну тако лаичку.

Годину дана по богоугодном представљењу преподобног оца Јустина излази *Животопис оца Јустина* из пера његовог ученика јеромонаха Атанасија Јевтића. Од смрти оца Јустина 1979. до 1989. објављено је безмало 20 значајних књига оца Јустина, на српском, грчком, француском и руском језику. То укључује и нека фототипска издања претходно публикованих дела, попут *Догматике I и II* и *Философских урвина*. Ипак, већина дела је објављена на основу до тада непубликоване грађе из заоставштине Поповића. Највећи број тих дела састоји се из тумачења Светих Јеванђеља и апостолских Посланица: *Тумачења Јеванђеља по Светом Матеју* (1979) и *Светом Јовану* (1989), *Тумачења Посланица Светог Јована Богослова* (1982) и *Тумачења Посланица Светог Апостола Павла* (1983–1986), која су публикована под заједничким насловом *Са Светим Апостолом Павлом кроз живот*. Нека од побројаних дела излазила су паралелно на грчком, француском и руском језику. Осим одговарајућих увода у ова дела, што су их писали уредници и приређивачи: наиме, двојица професора Богословског факултета Српске Православне Цркве, др Атанасије Јевтића и др Амфилохије Радовић, који осветљавају важне аспекте мисли Поповића, у том периоду је објављено свега неколико радова о њему, првенствено из пера његових главних ученика. Треба истаћи да су приређивачи и уредници издања дела Поповића, пре свега, хтели ширу читалачку публику да упознају са својим учитељем, и то тако што ће омогућити управо учитељу да говори.

За разлику од светле слике о преподобном оцу Јустину, коју су његови непосредни наследници хтели да изграде и оставе: наиме, слике која га пре-

зентује као обновитеља и чувара аутентичног Православља, у неким деловима југословенске јавности стварана је томе супротна, тамна слика: јер, у тим круговима Јустина Поповића су портретисали као религијског фундаменталисту, оштрог опозиционара унутар Српске Православне Цркве и као екстремног националисту изразито антизападњачке оријентације. У низу интервјуа које су јеромонаси Атанасије Јевтић и Амфилохије Радовић давали медијима у Србији провејавала је и тема наслеђа Јустина Поповића, остављеног на чување на-прским ученицима, које је јавност умела да именује као „јустиновце“. Из питања новинара може се уочити да се „јустиновско“ наслеђе, не ретко а погрешно, поистовећивало са „опозиционим“ деловањем ученика оца Јустина унутар Српске Православне Цркве, са њиховим наводним „претензијама на власт“ у Цркви, или, ништа мање погрешно а такође политизовано, са њиховим наводним „десним“ односно националистичким опредељењем. Томе су придруживане оцене којима је истицан њихов, свакако приметан, критички однос како према југословенским властима и тековинама комунизма, тако према европској либералној друштвено-политичкој и културалној традицији. Ученици оца Јустина са правом су покушавали да оповргну, или коригују, те изразе и категорије којима су често тенденциозно етикетирани. То се најпре односи на сам назив „јустиновци“. Указивали су да се тај назив, прво, не односи на њих већ су га користили противници оца Јустина како би, у полемичком контексту, указали на међуратне ученике преподобног Оца, од којих су неки били и епископи, и, друго, како би пажњу упутили на важну чињеницу да је такав приступ по својој природи не само политикантски већ секташки јер целокупну духовности Цркве, заправо, своди на однос са једном личношћу.

Такође су резолутно одбацивали непримерене сугестије да су они опозиција тадашњем црквеном „естаблишменту“, опет с правом указујући да је у природи Цркве да пројављује пуно гласова и да они долазе у сагласје кроз духовно-историјску динамику њене саборне природе у једноме Христу Духом Светим (1Кор 12:4-28). Најзад, на оптужбе да су они, као „јустиновци“, реакционари: антијугословенски или антиевропски политички орјентисани, одговарали су ставом да је њихова политика духовна а сходна јеванђељском диктуму да „... они мисле оно што је земаљско. Међутим, наше живљење је на небесима, откуда очекујемо и Спаситеља Господа Исуса Христа“ (Фил 3:19-20). То ће рећи, њихова политика није била израз идеологије што Православље инструментализује као политички ресурс, већ је одређивана духовним начелима Јеванђеља. Будући актуализована вером и ради вере у савременом друштвено-историјском контексту, њихова политичност је остајала принципијелно непотикантска и надстраначка. С друге стране, епоха прекретничких 1980-тих година свакако јесте одређена бурним политичким, идеолошким и културалним превирањима у СФР Југославији, и тешко да се могла избећи редукција, инструментализација и намерна идеологизација мисли Јустина Поповића и његових настављача, било да су томе приступали симпатизери било дифаматори преподобног оца Јустина.

Први покушај обимније критичке евалуације научног доприноса Јустина Поповића на међународном плану представља докторска дисертација Томаса

Бремера (Thomas Bremer), професора екуменског богословља на Римокатоличком теолошком факултету Вилхелмовог универзитета у Минстеру: *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert* (*Црквена организација и еклисиологија Српске Православне Цркве у 19. и 20. веку*), одбрањена 1990. године на истоименом факултету, а објављена 1992. у незнатно прерађеној верзији, и то као монографија.¹

2.2. Друга фаза у рецепцији дела Јустина Поповића настаје током 1990-их. Током тог периода његов опус се превасходно тумачи у контексту догађања на југословенским просторима: посебно под знаковима пада једнопартијског политичког система, процеса демократизације јавног друштвеног живота, распада СФР Југославије, грађанских ратова у Хрватској и Босни и Херцеговини, а затим и агресије НАТО пакта на СР Југославију 1999. године. Како смо напоменули раније, дело Поповића је често бивало инструментализовано ради различитих циљева, почев од борбе против комунизма, преко критике папства и екуменизма, или чак подршке српском државотворном пројекту у Босни и Херцеговини, све до критика Европе и геополитичког Запада.

Почетком 1990-их, са урушењем апарата партијске цензуре и једноумља, као и са повратком цркава и верско-религијских заједница у јавни простор друштва, Јустин Поповић бива изнова откривен широј јавности: претежно кроз његове списе, и то највећим делом преко јавних обраћања и упечатљивих иступа његових ученика. Како видимо, глобални интерес за мисао и деловање оца Јустина се у великој мери поклапа са падом комунизма на просторима Југославије односно са избијањем ратова између бивших југословенских народа и република. Чињеницом да је пад комунизма у великој мери ослободио под комунизмом спутаване националне и религијске осећаје и тежње може се, у знатној мери, објаснити повећано интересовање шире научне јавности за дело овог значајног српског мислиоца. Ваља истаћи како то, ипак, не значи да су тиме престала тумачења опуса Поповића у идеолошке сврхе.

У првим годинама последње деценије 20. века (1990–1992) дело оца Јустина Поповића бива тумачено у интерпретативном коду антикомунизма: то ће рећи, као доказ или илустрација да је пређашњи режим био опресиван. Тиме се може објаснити зашто долази до два издања кратке студије Поповића из 1960. године: *Истина о Српској Православној Цркви у комунистичкој Југославији*: једног 1990. у посебном издању, и другог 1992. у оквиру издања о страдању Срба под различитим режимима. Тада се углавном сматрало да владавина Слободана Милошевића потврђује континуитет са претходним комунистичким режимом, па је стога антикомунизам Поповића, у одређеним круговима, служио као позитиван пример безрезервне борбе за људско достојанство и слободу, које отац Јустин првенствено везује за право на вероисповест и духовно-црквени интегритет, док тадашњи опозициони прваци његов начелни став проширују, а неки инструментализују, како би уврстио одређене аспекте људских права,

¹ Thomas Bremer, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert* (Wirzburg: Augustinus Verlag, 1992). Превод на српски: Tomas Bremer, *Vera, kultura, politika* (Niš: Gradina, JUNIR, 1997).

нарочито оне који укључују право на слободно информисање, политичко организовање и деловање, право на слободне изборе, итд.

Већ крајем 1991. долази до премештања фокуса са унутрашњих друштвено-политичких тема на, условно речено, спољашње теме. Национализам током 1990-их година постаје главна покретачка снага и основни програм политичких елита у свим републикама и аутономним покрајинама СФР Југославије. Представљајући израз претходно спутаваних националних осећања у периоду друге Југославије, национализам (изопачен заправо у шовинизам) доводи и до оружаних сукоба, прво у Словенији, а затим се шири на просторе Хрватске и Босне и Херцеговине. Рат у Словенији и Хрватској и последујућа признања словеначке затим хрватске независности од стране водећих западних држава, посебно Немачке и Француске, и то у ширем контексту пада Берлинског зида (1989) и урушавања СФР Југославије (1991–1995), у великој мери утиче да интересовање за антикомунизам Поповића спласне. Оно постепено бива замењено интересовањем за његову критику папске власти и римокатолицизма, али и западне културе уопште. У милитантним националистичким круговима главним извођачем радова пројекта словеначке и хрватске независности сматрао се „Ватикан“, што доводи до ерупција антипапских и антиримокатоличких сентимената у Србији. У прилог томе је ишло инсистирање неких хрватских политичара на континуитету новонастале хрватске државе са нацистичком и квислиншком творевином Независном Државом Хрватском, која је током Другог светског рата извршила политику прогона и екстерминације православних Срба, Јевреја и Рома и донекле уживала подршку Ватикана и мање-више нескривену подршку неких хрватских црквених великодостојника: примера ради, тада актуелни кардинал Алојзије Степинац (1898–1960) није подузимао истрајне, децидиране а успешне покушај да заустави погром над Србима. То се прелило у повећано интересовање за став Поповића о екуменизму, што је имало за директну последицу објављивање поновљеног издања његове књиге *Православна Црква и екуменизам*, и то у библиотеци светогорског манастира Хиландара 1995. године. Та књига, посебно у претпоследњој глави, садржи изразито оштру критику папства и Римокатоличке Цркве.

Сређином 1990-их, нарочито током рата у Босни и Херцеговини где се национални идентитет код Срба нераскидиво градио и као религијски идентитет (насупротив идентитету Хрвата као римокатолика и насупротив идентитету босанских муслимана или „Бошњака“) долази до пројаве још једног момента у рецепцији дела Јустина Поповића. То ново усмерење или наглашавање, као контраатг претензији папе на универзалну јурисдикцију, износи пожртвованост православног српског сељака и посебност српског народа у целини. Кључни појам за вредносно и оријентацијско описивање улоге српског народа у историји постаје Светосавље. То води поновном штампању Јустиновог дела *Светосавље као философија живота*, 1993. године. То подстиче низ литерарних осврта на преподобног оца Јустина, српски народ и Српску Цркву у оквирима Светосавља. Иако је Поповићева философија Светосавља далеко шире, дубље и рафинованије замишљена, њене оквире сужавају (а понегде извитоперују) инте-

реси тадашње друштвено-политичке констелације. Како било, Светосавље се представља као угаони камен на коме су изграђени и српска црква и српска нација. Истовремено се у рецепцији дела Поповића, поред интереса за Светосавље и историјску улогу српског народа као носиоца истинског хришћанства, јавља интерес за ширу православну културу која, како се истиче, опстаје захваљујући „како српском сељаку тако руском мужику“. Историјска повезаност српског и руског народа, који је тих година подржавао борбу Срба у Босни и Херцеговини, огледа се између осталог у прештампавању фототипског издања студије Јустина Поповића из 1940. године: *Достојевски о Европи и Словенству*, 1995. године. С тим у вези стоји чињеница да је то дело затим преведено и објављено на руском језику, 1998. године.

Антизападни sentimentи у српском друштву проузроковани политиком западних сила Немачке, САД, Велике Британије и Француске, с почетка 1990-их, прво у сецесији Југославије, а затим отвореној политичкој и војној подршци новопроглашеним републикама доживели су врхунац током војне агресије НАТО снага на СР Југославију и десетонедељног бомбардовања земље 1999. године.² Зато је с краја 1990-их интересовање за Поповићеву критику папизма, замењено интересовањем за његову критику хуманизма, рационализма и технократизма, која се највише односила на такозвани „разоваплоћени“ Запад, мада је таквих радова било и раније. Поповићева критика западних антропоцентристичких и секуларистичких вредности избија у први план, и видно инспирише неке од представника различитих политичких опција у Србији. За време и после НАТО бомбардовања СР Југославије, ставови архимандрита Јустина Поповића према Западу, заједно са сличним ставовима Владике Николаја Велимировића, у одређеним круговима, почињу да се узимају као својеврсна библија антизападњаштва. Покушај представљања оца Јустина као симбола или упоришта српског антизападњаштва имао је за циљ да понуди заједничку идеолошку платформу различитим политичким опцијама у Србији против Запада. Са друге стране, често једнострано колико неизбалансирано покушаји супротстављања таквим тенденцијама, изражени рецимо у низу чланака социолога и публицисте Мирка Ђорђевића, и не само њега, имали су за циљ да „демитологизују“ тако приказаног Поповића, и то као идеолошку конструкцију: при чему су Ђорђевић и други (не трагајући за другим а праведнијим решењима) за поменути конструкцију теретили и одређене мисли и ставове самог Поповића које су умели без опреза сасвим да дисквалификују.

2.3. Трећа фаза у рецепцији мисли и дела Поповића почиње крајем 1990-их и траје до 2009. године. Ту фазу примопредавања опуса српског православног мислиоца, преподобног Јустина, на домаћем плану одликује штампање и публикавање деветнаест томова његових сабраних дела, као и низа зборника: посебно од стране његових ученика и наследника, као и Манастира Светих

² Термин агресија овде је употребљен у светлу признања НАТО пакта издатог у облику званичног саопштења (11. априла 2014. године) да је НАТО започео бомбардовање Југославије без одобрења УН. Последично, то бомбардовање нема и не може имати статус „хуманитарне интервенције“ за коју мандат могу дати једино УН.

Архангела у манастиру Ђелије. У истом периоду дела оца Јустина постају доступна и широкој међународној публици, у преводима. За разлику од Грчке, где су дела оца Јустина била доступна у преводу још током 1960-их и 1970-их, у Русији се тек крајем 1990-их појављују први преводи поменутих дела *Православна Црква и екуменизам* и *Достојевски о Европи и словенству*, да би касније, током 2000-их, била преведена и његова остала истакнутија богословска дела, укључујући *Догматику* која је објављена у његовим петотомним *Сабраним делима* (2004–2014), са укупним обимом од преко 2500 страница. Слична је ситуација била и са делима Поповића на Западу. Тамо се 1990-их у преводу на француски прво објављује зборник *Човек и Богочовек*, а затим и *Коментарии на посланице Светог Јована Богослова*, и потом *Догматика* у петотомном издању. Од дела оца Јустина у преводу на енглески 1992. године се прво појављује зборник радова по избору Атанасија Јевтића под насловом *Orthodox Faith and Life in Christ (Православна вера и живот у Христу)*, а затим крајем 1990-их у серији *A Treasury of Serbian Orthodox Spirituality (Благо српске православне духовности)* издавачке куће Лазарица Прес из Бирмингена још низ превода његових краћих текстова или већих извода из значајних дела.

2.4. Крај прве деценије двадесет првог века можемо посматрати и као догађање новог полета у академском проучавању духовног и философско-теолошког доприноса Јустина Поповића, и, уједно, као почетак четврте фазе у академској рецепцији легата српског мислиоца. Овај замах је директно или индиректно у одређеној мери резултат и научног пројекта *Српска теологија у двадесетом веку* који се (у два истраживачка циклуса: 2006–2010 и 2011–2015) одвијао под уређивачким старањем Богољуба Шијаковића и одређеног броја наставника са Православног богословског факултета Универзитета у Београду, при чему је у рад на пројекту укључен већи број истакнутих истраживача из других домаћих и међународних угледних научних установа. За разлику од ревијално-апологетског и дескриптивног приступа који је раније доминирао у рецепцији мисли Јустина Поповића, а који је имао за циљ да читаоца уведе у његов обиман опус, поменути пројекат, под покровитељством и Министарства науке Републике Србије, омогућио је да се Поповићу приступи и научно-аналитички, разумејено, из различитих теоријских и методолошко-истраживачких перспектива, што је, поред осталог, произвело и разнолике критичке осврте. Тако се делу Поповића приступало из догматолошке, литургиолошко-богослужбене, агиолошке, патролошке, философске, екуменске, библистичке, културолошке и педагошке просветно-просветитељске перспективе, не искључујући перспективу истраживања историје примопредаје односно рецепције његових дела.

Са одређеном сигурношћу може се тврдити како су најзначајнији резултати и највећи продори у изучавању опуса преподобног оца Јустина направљени у домену изучавања његове ране мисли: поготово у односу на његову дисертацију из оксфордског периода посвећену философији и религији Достојевског, затим у вези са многоврсним и сложеним утицајима руске религијске философије на његово дело, као и у вези са његовим раним патролошким радовима. Свакако је најзаслужнији за то Богдан Лубардић, који је кроз две моногра-

фије (*Јустин Ђелијски и Русија...*, 2009. и *Јустин Ђелијски и Енглеска...*, 2019)³ и кроз девет студијских радова,⁴ који укупно броје преко 1000 страница научних прилога, на основама комбинованих херменеутичко-критичких метода детаљно истражио: однос Јустина Поповића са руском религијском философијом 19. и 20. века и могуће формативне утицаје њених главних руководних идеја и духовних вредности; историјске чињенице и црквено-теолошки контекст боравка оца Јустина у Оксфорду а специјално у вези са околностима што су довеле до неуспешне одбране дисертације о Достојевском; затим специфичне утицаје Павла Флоренског на окретање Поповића светоотачком предању као и утицаје Флоренског на Поповићеву изградњу појмовно-критичког апарата и општег идејног става којим је критички ангажовао западну философију и културу хуманизма (слично је Лубардић учинио у односу на утицај мисли Фјодора Достојевског на Поповића); Поповићеву томе паралелну изградњу „дија-критичког“ (духовно-расудног) механизма синтетичко-селективне рецепције идеја и вредности других којим је чувао интегритет „православности“ сопствене мисли, што му је, примера ради, омогућило да прескочи софијанство младог Флоренског и сличне неправославне конструкте мисли; најзад и заједничко прегалаштво Јустина Поповића са Георгијем Флоровским на стварању богословске синтезе засноване на повратку светоотачком предању и јеванђељско-апостолским фундаментима етоса православног мишљења и живота: при чему он Поповића показује као „отворенијег“ другима од Флоровског. Речју, Лубардић је успоставио примарни херменеутичко-сазнајни хоризонт за освешћење услова и узрока што су припремали обликовали рану мисао преподобног оца Јустина, посебно с обзиром на њене философско-теолошке и историософске аспекте.⁵

³ Богдан Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија: путеви рецепције руске философије и теологије*, Нови Сад: Беседа, 2009, 211 стр; Богдан Лубардић, *Јустин Ђелијски и Енглеска: путеви рецепције британске теологије, књижевности и науке*, Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ – Donat Graf, 2019, 224 стр.

⁴ Посебно би смо издвојили следеће радове: Богдан Лубардић, „Исихастичке претпоставке Молитвеног дневника Јустина Поповића: коментар на прву примедбу Поповића Канту“, у: *Видјехом свет истиниј: Исихазам у животу Цркве српских и поморских земаља*, Зборник радова научног скупа (Манастир Тумане, 14. септембар 2019), прир. З. Матић, Пожаревац 2019, 189-266; Bogdan Lubardić, “‘Revolt against the Modern World’: Theology and the Political in the Thought of Justin Popović”, у: I. Gabriel, K. Stoeckl, A. Papanikolaou (ур.), *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges – Divergent Positions*, London Oxford New York: Bloomsbury Publishing and T&T Clark, 2017, 207-226; Богдан Лубардић, „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 10, Београд: Православни богословски факултет, 2011, 75-197; Богдан Лубардић, „Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића: историјат једне рецепције — прилог разумевању почетака ‘неопатристичке синтезе’ у српској теологији“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 9, Београд: Православни богословски факултет, 2011, 65-165.

⁵ Овај одељак доноси искључиво квалификовано мишљење др В. Цветковића: *Прим. ур.*

У неколико радова објављених с почетка 2010-их истакнуто је да је отац Јустин пре свега теолог неопатристичке синтезе и светоотачког усмерења, са одређеном посебношћу сопственог доприноса том разноликом теолошком покрету. Тај однос између светог Јустина Ћелијског и светоотачког предања, нарочито према делима Макарија Египатског и Исака Сиријског, неки истраживачи су ставили под веома критичку лупу: на пример, Владан Перишић у својим радовима из 2010. године.⁶ На начин генерално сличан новијим критичким преиспитивањима методологије теолошко-научног рада и претпоставки Поповића (очитованих у његовим раним патролошким радовима) Александар Ђаковац преиспитује догматолошка становишта, односно теолошке претпоставке и домете *Догматике* Јустина Поповића.⁷ Не треба испустити из вида ни веома значајан допринос Владимира Цветковића којег свакако треба прибројати овом кругу мислилаца које, ма колико били различити, обједињује изричита намера да јустинолошким студијама дају дигнитет и интегритет заснован на поштовању критичких и логичко-методолошких правила истраживања и евалуације теоријских доприноса у пољу духовно-хуманистичких наука. Цветковић се посебно истиче важним радовима којима, на уверљив и симпатетички начин, успева да истакне до сада превиђано присуство Максима Исповедника у теолошком мишљењу Поповића, посебно у вези са учењем о људској личности као образу Божијем.⁸ Уз то је успео да покаже како и та компонента инспирације окретања светоотачкој мисли стоји у унутрашњој вези са библијским (нарочито јеванђељским) основама хришћанске мисли Поповића,⁹ као и то да су ново-заветно-апостолске и предањско-светоотачко саставнице теологије Поповића, у духу свести о *biblia patristica*, постављене у двојединство које не треба раздвајати.¹⁰ Најзад, Цветковић је дао изузетно вредне радове из којих постаје јасније не само зашто су неки ставови оца Јустина о екуменизму произашли као веома оштри, у датој епохалној црквено-политичкој ситуацији, већ и зашто, будући

⁶ Владан Перишић, „О богопознању код св. Макарија Египатског с посебним освртом на дисертацију Јустина Поповића“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 5 (Београд: ПБФ, 2010), 7-16; Владан Перишић, „О епистемологији св. Исака Сиријског у интерпретацији Јустина Поповића“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 6 (Београд: ПБФ, 2010), 36-48.

⁷ Александар Ђаковац, „Догматика Јустина Поповића и њен значај за савремену (српску) богословску мисао“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 4 (Београд: ПБФ, 2009), 65-73.

⁸ Владимир Цветковић, „Свети Јустин Нови о тајни личности“, *Теологикон* 2 (2013), 161-181; Владимир Цветковић, „Свети Јустин Нови (Поповић) као тумач мисли Светог Максима Исповедника“, у: Александар Петровић и Микоња Кнежевић (прир.), *Политика, идентитет, традиција* (Косовска Митровица: Филозофски факултет 2015), 471-494.

⁹ Vladimir Cvetković, “The Gospel According to St Justin the New: Justin Popović on Scripture”, in: Matthew Baker and Mark Mourechain (eds.) *What is the Bible? The Patristic Doctrine of Scripture* (Minneapolis: Fortress Press, 2016), 137-166.

¹⁰ Vladimir Cvetković, “Abba Justin Popović, un théologien de synthèse”, *Istina* 56 (2011), 47-62.

засновани на екуменизму свеукључујућег дејства светотројичног Бога, односно Христа као Богочовека, не могу бити редуковани на наводни православно-еклисиолошки „фундаментализам“,¹¹ како су неки тумачи пренаглашено сматрали.¹²

Значај радова Лубардића, Цветковића, Перишића и Ђаковца (и аутора попут Дарка Ђога који се, мишљењем о резултатима српске „неопатристичке“ теологије, осврће на развоје и односе унутар јустинолошких студија новијег периода,¹³ или, Максима Васиљевића, који мисао Поповића смешта у контекст унутарсрпске примопредаје светоотачке мисли Православља, од Велимировића до Јевтића, и указује на њен надпомесни и дијалогско-синтетички карактер ради комуникације са Православљем дијаспоре¹⁴) у томе је што отварају не само могућности критичког колико одговорног сагледања Јустина Поповића (указујући на проблематичност приступа који његову мисао приказују кроз наглашену идеологизацију, митологизацију и идеализацију), нити само у томе што износе нове информације и сазнања о Поповићу, већ и у томе што дају повода за отворену академску дебату о тумачењима дела преподобног Јустина. Тиме се несумњиво успостављају до сада недостајући нужни услови могућности утврђења јустинологије и као дисциплине и као специјалистичке проблемско-тематске области српске али и православне патрологије уопште.

Овај период на помесном српском плану свакако одликује критички приступ делу Јустина Поповића. Међутим, на међународном плану, критички приступ није послужио толико осветљавању стварних доприноса богословског дела Поповића, унутар модела интегралног и синтетичког а уравнотеженог вредновања, него је смештан пре у оквиру ширих наратива што претендују да тумаче догађања на југословенским и балканским просторима у последња два века, и то пре у једном религиолошко-геополитиколошком кључу. У иностранству, дакле, развој поменутог периода расправа мотивисан је покушајима (не у свему задовољавајућих) давања одговора на приметну идеолошку инструментализацију Јустина Поповића током 1990-их година. Такав приступ делу Поповића доминира у радовима немачког историчара Клауса Бухенауа (Klaus Buchenau), посебно у његовом хабилитацијском раду *Auf russischen Spuren. Orthodoxe Antiwestler in Serbien 1850–1945* (На руским траговима. Православни антизападњаци у Србији 1850–1945) објављеном 2011. године,¹⁵ као и у докторској

¹¹ Vladimir Cvetković, “The Reception of St Justin in Recent German Scholarship”, *Sobornost Incorporating Eastern Churches Review* 36.2 (2014), 36-55; Владимир Цветковић, „Четири писма Светог Јустина Новог Ђелијског о екуменизму“, *Црквене студије* 12 (2015), 243-262.

¹² Овај одељак доноси искључиво квалификовано мишљење др Богдана Лубардића: *Прим. ур.*

¹³ Darko Djogo, “Serbian Neopatristic Theology (Some Aspects of History, Reception and Currents)”, *Teologia* 16.4 (2012) 10-36.

¹⁴ Maxime Vasiljević, “Trois théologiens serbes entre l’Orient et l’Occident: Nicolas Velimirovic, Justin Popovic et Athanase Jevtic”, *Istina* 56 (2011) 63-78.

¹⁵ Klaus Buchenau, *Auf russischen Spuren: orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850–1945* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2011).

дисертацији Јулије Ане Лис (Julia Anna Lis) *Antiwestliche Diskurse in der serbischen und griechischen Orthodoxie: Zur Konstruktion des „Westens“ in den Schriften von Nikolaj Velimirović, Justin Popović, Christos Yannaras und John S. Romanides* (Антизападњачки дискурс у српском и грчком Православљу: Ка конструкцији „Запада“ у списима Николаја Велимировића, Јустина Поповића, Христа Јанараса и Џона С. Романидиса), објављеној 2019. године.¹⁶

За разлику од немачких аутора, лутерански чешки теолог Зденко Ширка (Zdenko Širka), приступајући симпатетички, уравнотежено и духовно проницљиво, у својим радовима ставове Јустина Поповића не сматра ни „антизападним“ ни „антиевропским“, него, у неочекиваном обрту, прави паралелу чак између Поповића и Лутера, како би закључио да је у квалификованом смислу и Лутер један од претеча теолошког дискурса и реторике српског теолога, оца Јустина. Лутерово оружје против Европе или Запада у 16. веку свакако јесте заснивање личног односа са Христом у духу *Sola Christus* и *ad fontes*, док је оружје Поповића против Запада у 20. веку Богочовек, ауторитет Светих Отаца, и саборност: дакле, и потоње је ослоњено на изразито наглашавање личне осведочености у изворним постулатима јеванђељско-светоотачке вере.¹⁷ При том, Ширка указује да је „Запад“ код Поповића полемички топос што (као синекдоха *pars pro toto*) апострофира грешност целе европске културе и цивилизације, односно „европског човека“ као таквог, све нас понаособ, а не неки географски положај („западно од источне Европе“). Отуда, то укључује и осећај његове, Јустинове, недостатности пред обрасцем задатака и норми датих откривењем у Христу Богочовеку, као и критику више врста источноевропског материјализма и идолопоклонства, о чему је отац Јустин такође пламено писао, протестујући. Слично Ширки који Поповића ставља у шири општехришћански теолошки контекст, избегавајући политиколошку редукацију, британски патролог и православни свештеник Ендрју Лаут (Andrew Louth) у делу *Modern Orthodox Thinkers* (Модерни православни мислиоци), публикованом 2015. године,¹⁸ уводи преподобног оца Јустина у шири православни контекст процењујући његов допринос у односу на теологију руске православне дијаспоре и словенофилског наслеђа, са једне стране, и неопатристичке синтезе и аскетске гносеологије, са друге стране.

Од почетка нашег столећа, дакле од 2000. године до данас, може се приметити и знатно повећан интерес за научно истраживање наслеђа Јустина Поповића у дипломским, магистарским и докторским радовима, нарочито на Право-

¹⁶ Julia Anna Lis, *Antiwestliche Diskurse in der serbischen und griechischen Orthodoxie: Zur Konstruktion des „Westens“ in den Schriften von Nikolaj Velimirović, Justin Popović, Christos Yannaras und John S. Romanides* (Frankfurt: Peter Lang, 2019).

¹⁷ Zdenko Širka, „Transformation in the Theology of Tradition: A Study of Justin Popović and His Hermeneutical Pressupositions“, *Ostkirchliche Studien* 63 (2018) 325-344: 339-340; видети такође: Zdenko Š. Širka, „Ekumenismus Justina Popoviće“, *Getsemany* 301.2 (2018), 37-42.

¹⁸ Andrew Louth, *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present* (London: SPCK, 2015), 143-158.

славном богословском факултету Универзитета у Београду, али и на другим факултетима Универзитета. Примера ради, како је показао марљиви истраживач Александар Срејић,¹⁹ у том периоду одбрањено је преко 30 радова на различитим нивоима студија у земљи и свету.

Поред индивидуалних научних напора у расветљавању богатог научног дела Јустина Поповића, не само као клирика Српске Православне Цркве већ као наставника Универзитета у Београду, такође треба поменути научни скуп који је поводом 115 година од рођења и 30 година од упокојења у организацији Педагошког факултета у Врању у саставу Универзитета у Нишу и Епархије врањске 2009. године одржан у родном месту оца Јустина, Врању, и који је зборником објединио радове изнете на том важном окупљању научника.

На пољу издавања списа светог Јустина Ћелијског свакако највећи значај има објављивање дела *Записи о екуменизму* 2010. године, писаног 1972. године као синопсис тада планиране књиге *Православна Црква и екуменизам*, које изненађује мноштвом позитивних рефлексија на екуменизам: односно, изненађује уверљивом корекцијом политичко-социјалног па и каритативног екуменизма, и то на основу рефлексија о укључном дејству управо Богочовека, код Поповића јасно ослоњеног на тријадолошке, христолошке, пнеуматолошке и еклисиолошке оквире аутентичног „икуменства“ Православља. То дело је публиковано не само на српском језику већ и на енглеском језику: Свети Ава Јустин, *Записи о екуменизму 1972* (ур. Атанасије Јевтић), Тврдош: Манастир Тврдош, 2010. = Saint Abba Justin, *Notes on Ecumenism 1972* (ed. Вр Athanasius Yevtich), Alhambra CA: Sebastian Press, 2013.

2.5. На основу свега реченог, може се установити да је започела и најновија, пета, фаза у научно-академској рецепцији легата оца Јустина. Ту фазу карактерише неколико елемената. Прво, дело оца Јустина бива сагледано не само у оквиру различитих теолошких дисциплина, већ у ширем оквиру друштвено-хуманистичких наука. Било је и раније случајева да, поред теолога, студијску пажњу Поповићу посвећују философи, социолози, теоретичари књижевности, педагози, психолози, историчари: али, сада све те студије добијају значај у оквиру једне интердисциплинарне јустинологије, у којој се пресецају, спајају и допуњују резултати истраживања из различитих области.

Друго, у мери у којој је то уопште могуће избећи, ову фазу краси оријентација према неидеолошком приступ делу Јустина Поповића, који се полако „ослобађа“ од двеју до сада доминирајућих крајности: прве, пијетистичке и одбранашко-панигиричке, која сваки критички осврт на његово дело (или било које „непрописано“ тумачење) сматра директним нападом на његову православност или светост, а истовремено инструменталистичким тумачењима његовог дела храни свој непропитано негативан став према одређеним феноменима,

¹⁹ Александар Срејић, „Духовно и теолошко-философско дело Јустина Поповића у дипломским и постдипломским радовима и истраживањима студената високообразовних теолошких установа у Србији”, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија данас: Зборник радова првог годишњег симпозиона одржаног на Православном богословском факултету* (Београд: ПБФ, 2010), 689-701.

рецимо, од екуменизма до хуманизма – или – од дуга другима до граница домета: и, друге, такође ауторитарно настројене крајности, често атеистички постављене, која дело Поповића своди на потенцијал за искључивост и насиље, уз самосигурно оправдавање става о антимодерној, ретроградној и антипросветитељској природи како Српске Православне Цркве тако целокупног Православља. Индикативно је да су те две крајности годинама храниле једна другу, инсистирајући на објективности и потпуној истинитости сопственог тумачења претпоставки и учинака живота и дела Јустина Поповића. То је имало за последицу замагљивање или чак затварање путева што воде поврх тих крајности, у херменеутички и рефлексивно-критички истанчаније, ако не и зрелије, погледе на рад и доприносе Јустина Поповића: такве да чине потпунију правду делу тог мислиоца — богатијег, дубљег и солиднијег него што апстрактни екстреми приступа дају да се сагледа. На срећу, упркос повременим ексцесима што претендују да затворе дискусију о Јустину Поповићу, маниром лекцијаштва или имитацијама реторике оца Јустина, и слично, данас је успостављен углавном сталожен академски дијалог око дела оца Јустина: како између теоријски различитих, тако између конфесионално различитих становишта, где се више не расправља само о томе да ли су његова становишта безусловно истинита, већ и о духовним претпоставкама, теоријско-интелектуалним контекстима и друштвено-историјским приликама које чине, или омогућују, да се боље разуме зашто и како се то дело обликовало и успоставило управо на јустиновски особит, а не на неки други начин.

Трећа карактеристика ове фазе јесте та да макар као тенденција смањује, ако не и укида, подвојеност између домаћих и иностраних истраживања, као и то да се тај позитиван процес ослања на нужни минимум превода дела Поповића, као и на растући број озбиљнијих студија о њему, и то на енглеском и другим светским језицима. То свакако може благотворно да подстакне и нове истраживаче да се заузму у пољу јустинологије. Једна од заједничких црта новијих истраживача, домаћих и иностраних, јесте да не истрајавају на старим или потрошеним парадигмама теоријског приступа делу Поповића, већ у том опусу налазе изворе за нова и оригинална тумачења, као и за подстицајна самоогледања у синтезама хришћанске мисли у савременом контексту.

3. Тематски зборник „Мисао и мисија Светог Јустина Поповића“ садржи управо набројане карактеристике, мање или више изражене. Прво, радови у зборнику показују да проучавања дела Јустина Поповића, иако су предмет различитих хуманистичких дисциплина (од теологије и философије, преко теорије књижевности, до психологије, педагогије и историографије), референцијално деле заједнички корпус знања. Тај корпус, међутим, не бива раздвојен различитим научним методама или пољима интересовања специјализованих дисциплина, већ се да показати како су методе и дисциплине рефлексивно синтетисани у посебне јустинолошке студије или јустинологију. То показује и чињеница да научно интересовање за аспекте дела Поповића није уско одређено специјализацијом истраживача (те да рецимо догматика и екуменски списи Поповића привлаче само теологе, дела о Достојевском или Светосављу искљу-

чиво историчаре књижевности, а његова критика рационализма и хуманизма пре свега философе, социологе и политикологе) него се поима како су различити аспекти његовог дела подједнако вредни у ширем контексту друштвено-хуманистичких дисциплина, постављених интердисциплинарно колико интегративно.

Друго, у новом приступу Јустину Поповићу или у новој фази рецепције учинака његовог живота и дела, која карактерише радове у овом зборнику, српски светитељ се не презентује као идеолошки конструкт: етикетиран рецимо атрибутима попут „антиекумениста“, „фундаменталиста“ или „националиста“, и слично, нити се његово дело користи за утврђивање нечије идеолошке позиције, већ се његова мисао осветљава контекстуално и сагледава како на основу константних извора његовог надахнућа, попут молитве и монашког аскетолошког етоса, литургије, Светог Писма и светих отаца, тако и на основу спољних интелектуално-културалних, друштвено-политичких и ширих црквених и интерконфесионалних прилика. У приступу Поповићу, макар као јасно видљива тенденција, нема више ни конфесионалистичке нити унутарконфесионалне подељености, нити секташко-таборске нетрпељивости, па, захваљујући томе, његов теолошки допринос почиње афирмативно и зрелије да се вреднује (чак и кад је реч о неслагању и критици): било да се ради римокатоличким или лутеранским богословима, или православним богословима српске, грчке, руске, бугарске, или западне провенијенције, што се може јасно уочити у многим радовима сабраним у зборнику.

Додајемо да радови у зборнику показују да су јустинолошке студије престале да буду научни дискурс ограничен на једну националну културу и значајан само унутар њене локалности. Трећина радова који су ушли у овај тематско-проблемски зборник јесу првобитна конференцијска саопштења изложена на енглеском језику, а оригинално написана на руском, француском, немачком, чешком, бугарском и грчком језику. На ту чињеницу указују референце које се могу наћи у тим радовима, а упућују на преводе дела Јустина Поповића на руски, грчки, француски или немачки језик. Те референце на стране преводе дела светог оца Јустина намерно су задржане у преведеним радовима, али су и допуњене упутницама према оригиналним делима српског мислиоца.

4. Зборник садржи 24 рада подељених у шест тематских целина, које на најбољи начин осликавају правце у којима се креће рецепција дела Јустина Поповића. Први темат се тиче екуменистичких или екуменских, односно антиекуменистичких ставова оца Јустина. Питање екуменизма оца Јустина се деценијама посматрало кроз призму његовог дела *Православна Црква и екуменизам* (1974) и сматрало се да је његов однос према екуменизму изразито, ако не и искључиво негативан. Међутим са издавањем *Белешки о екуменизму* (2010) долази до преиспитивања његових екуменистичких ставова. Тако у раду „Јустин Поповић и англикански теолози: посредовања“, Богдан Лубардић, у настојању да изведе и симпатетичке црте односа оца Јустина према западној хришћанској мисли, показује како је отац Јустин током боравка у Оксфорду (1916–1919) био отворенији за разумевање па и одређени позитивни пријем англиканске теоло-

шке културе, као и британске књижевне критике и природних наука, него што се то раније сматрало, те да је то у одређеној мери, реактивно, формирало неке аспекте мисли младог српског богослова. Римокатолички теолог Томас Бремер у раду „Јустин Поповић читан очима Католика“, не оспорава унапред створену слику о оцу Јустину као антиекуменисти, али, што је значајно, не искључује већ укључује могућност и другачијег тумачења његових дела, посебно *Догматике*, које је истовремено и отворено и критичко и које оставља простор да се на том пољу теолози различитих вероисповедних традиција сусретну у наставку дијалога. У раду „Протестантизам као свејерес: Да ли би се Јустин и Лутер разумели?“, лутерански теолог Зденко Ширка успешно показује да су Поповић и Лутер много ближи у погледу својих циљева и метода, него што његова оштра критика протестантизма сугерише. Владимир Цветковић у раду „Свети Јустин Поповић о папству“ фокусира Поповићеву критику папства као константу у његовом делу, закључујући да се она заснива на два традиционална елемента у православној критици „папизма“, а то су папино полагање права на универзалну црквену јурисдикцију и на сопствену непогрешивост. Сва четири рада показују да су односи Јустина Поповића према Англиканској, Римокатоличкој и Лутеранској цркви, као и релација према институцији папства, изнијансиранији и суптилнији него што се раније приказивало на основу његовог дела *Православна Црква и екуменизам*.

Наредна тематска целина односи се на Поповићево читање Достојевског и достојевскијанског наслеђа руске религијске философије, што представља нексус у коме се сусрећу философија, књижевна критика и теологија. Рад Слађане Ристић-Горгиев „Философија и њено значење у делу оца Јустина Поповића“ апострофира три момента у Јустиновом разумевању философије: философија као сусрет са трагичним, философија као боготражитељство и философија као богочовечански реализам, који заправо служе као лествица успињања ка Богу. У раду „Симболично и лирско у рецепцији дела Светог Јустина Поповића“, Сунчица Денић се осврће на Јустинова промишљања бивствовања биљака, животиња, и одређених људи, његових пријатеља кроз које се оцу Јустину открива слика Бога. Рад Слађане Алексић „Естетика духовних спознаја Аве Јустина Поповића на основу дела Достојевског“, указује на катарзично, тј. прочишћујуће дејство читања Достојевског у оквиру неопатристичке херменеутичке парадигме. У раду „Свети Јустин Ћелијски и Достојевски: проблем људске детерминисаности и слободе“, Немања Шкрелић описује процес освајања онтолошке слободе као изласка људског бића из солипистичког модалитета стварности, и како ослобођени субјект постаје одговорни носилац стварности у саборном јединству са другим бићима. Радови унутар ове тематске целине добро осветљавају различите аспекте Поповићевог читања Достојевског и руске религијске философије, као и стваралачка усвајања њихових кључних идеја.

Трећи темат је посвећен антропологији Јустина Поповића, која представља значајан допринос хришћанској и философској антропологији уопште. У раду „Морално терапеутски смисао дијалектике богоцентричности и човекоцентричности“, Александар Фатић сагледава појам човекоцентричности у делу

Поповића не као хедонистичко одступање од хришћанског идеала богоцентричности, већ као конститутиван елемент у оквиру изградње хришћанског карактера у свакодневном животу. Православни теолог из Бугарске, Свилен Тутеков, у раду „Јустин Ћелијски и аскетски кључ теологије личности“ указује на боголико-богоподобну структуру људске личности као антрополошки темељ аскезе и подвига, који представљају пут и начин остварења личности. Рад Александра М. Петровића „Парадигматични путеви ка земљи живих Аве Јустина Поповића: кроз подвиг раскривања човековог саморазумевања“ указује на процес превладавања егоизма и ограничености људске природе кроз веру као меру и инструмент увиђања богочовечанске стварности. Рад „Отац Јустин (Поповић) и монаштво“ Слободана Продића успоставља везу између монаштва и стваралашта и на примеру Јустина Поповића указује на различите аспекте те везе. Радови овог темата указују на носеће стубове антропологије Јустина Поповића, као што су дијалектика човекоцентричности и богоцентричности, духовне димензије људске природе, вера, благодат, аскеза и стваралаштво.

Четврти темат се бави различитим странама свештеничке службе преподобног оца Јустина и његове богословске делатности и осветљава га као духовника, проповедника, мисионара, догматичара и литурга. У раду „Преподобни Јустин Ћелијски као писац *Житија Светих*“, Радомир Поповић констатује да су Јустинова *Житија Светих* недовољно истражено а комплексно дело, и да стога мора бити интерпретирано са више страна: богословске, црквено-историјске, књижевно-литерарне, поетске, литургичке, догматске, омилитичке и лингвистичке. Отуда закључује како је неопходан мултидисциплинаран и свеобухватан приступ целом том опусу, додајући да и оцена сваког од тих аспеката захтева вишестран приступ. У раду „Делотворност учења вере под духовним старањем преподобног Јустина Новог“, на основу сопственог искуства и личног односа који је имао са својим духовником, оцем Јустином, Иларион Ђурица сведочи о хришћанској одговорности за сталну евангелизацију света на коју је отац Јустин стално подсећао. Рад Љубише Костића „Онтолошка основа и садржај у беседништву преподобног Јустина Ћелијског“ усредсређује се на корпус беседа оца Јустина, и закључује да вечност и бесмртност целокупне творевине, уз наглашавање обесмрћујућих енергија Божијих, јесте лајтмотив у свим беседама преподобног оца Јустина. У раду „Догматика оца Јустина Поповића у историјском и савременом контексту“, анализирајући Поповићеву *Догматику*, Александар Ђаковац указује на иновативност и оригиналност Јустинових богословских увида, али истовремено и на, условно речено, застарелост примењене методологије која, како држи, донекле спречава Поповића да проницљиве увиде даље развије. Ђорђе Н. Петровић, у раду „Евхаристијска радост у *Догматици* Јустина Поповића: одраз једног протагонисте“, разматра Поповићево разумевање постанка, смисла и крајњег циља радости у контексту Евхаристије, као врхунца литургије и догматике као богословских дисциплина и опита. Ова тематска целина продубљује разумевање различитих аспеката Јустинове личности, његове службе, али и његовог теолошког опуса.

Пета тематска целина је посвећена односу Јустина Поповића према Западу, који се у досадашњим истраживањима често описује као превише критичан. Дионисије Склирис, православни теолог из Грчке, у раду „Волим дакле спознајем”: критика западне философије према Светом Јустину Поповићу и њене светоотачке поставке“ раскрива фундаменталну светоотачку претпоставку Поповићевог схватања философије као уподобљавања Богу у Христу Богочовеку, која оцу Јустину помаже да антиномичку и дијалектичку природу западне философије превлада, не дозволивши да се антиномије или дијалектичке неразрешености претворе у узајамно поништавајуће и сукобљене супротности. У раду „Однос Аве Јустина према Западу“, Зоран Кинђић анализира Јустинову критику Запада као критику западног хуманизма, који се према оцу Јустину не креће ка Богу као пуноћи прерастајући у теохуманизам, већ се креће мимо Бога и налази у опасности да се враћа или заврши у ниҳилизму. Рад Ивице Живковића „Критичка мисао архимандрита Јустина Поповића и хришћанско васпитање данас“, из перспективе Поповића подвргава критици педагошке односе у хуманистичкој култури западног друштва, који не остављају место за примену хришћанског васпитања произраслог из благодатног учешћа у литургијском богослужењу Цркве. У раду „Свети Јустин о промисли: извори и последице“ Стивен К. Хедли, православни теолог из Француске, истиче потребу за строгом теолошком критиком западне културе коју образлаже на основу Јустиновог разумевања промисла као Божијег руковођења ка пуноћи живота. Сва четири рада овог темата не одбацију, нити негативно валоризују Јустинову критику Запада, већ покушавају да је протумаче имајући у виду недостатке секуларне европске културе са једне стране, и предности хришћанског искуства Православне Цркве са друге стране.

Шеста и последња тематска целина бави се валоризацијом и рецепцијом Јустина Поповића у одређеним срединама, односно унутар одређених историјских контекста. У тексту „Свети Јустин Ћелијски као оригинални мислилац“ Димитри Трибушњи, православни руски теолог, вреднује Јустиново дело на основу његове адаптације и трансформације идеја руске религијско-философске ренесансе и њиховог саображавања школској православној теологији са почетка 20. века и светоотачком предању. Павле Јовић у раду „Отац Јустин Поповић код Срба“ наводи на прве литерарне осврте на дела Јустина Поповића, прво у српској и југословенској послератној емиграцији, а затим од 1980-их у СФР Југославији. Рад „Рецепција и значај Светог Јустина и његових дела међу обраћеницима на Западу“ Филипа Калингтона, православног теолога из Француске, реafirмише Јустинов православни традиционализам и конзервативизам, који се понајвише огледа у његовом следовању светим оцима као извору његове прихваћености међу обраћеницима у Православље на Западу. Ова последња тематска целина јасно показује путеве и начине на које је преподобни отац Јустин долазио до својих читалаца широм света, као и на неке од узрока његове пријемчивости другима.

5. Како и последује, осврнућемо се и на конференцију „Мисао у мисија Светог Јустина Поповића“, чији радови чине основне структурне елементе овог

тематског зборника. Као што је речено, повод за организацију међународне конференције посвећене Јустину Поповићу јесте јубилеј, односно 125 година од рођења и 40 година од упокојења. Ради се о првој међународној конференцији посвећеној овој теми, а организатори конференције су Универзитет у Београду, са своје две јединице: Институтом за филозофију и друштвену теорију и Православним богословским факултетом, и Универзитет у Нишу, са Центром за византијско-словенске студије. Одржавање конференције на Универзитету у Београду, и њено свечано отварање од стране професорке др Иванке Поповић, ректорке Универзитета, у свечаној сали Ректората Универзитета у Београду, несумњиво представља гест првог корака рехабилитације и симболични повратак др Јустина Поповића на Универзитет у Београду, чији је он наставник био од 1934. до 1944. године када долази до његовог нелегалног отпуштања. Иако је остао без катедре на Београдском универзитету, поносан на свој универзитет, отац Јустин се до краја живота потписивао као „професор Универзитета у Београду“. Данас се Универзитет у Београду може дичити тиме да у корпусу својих наставника алумниста баштини и једног професора светитеља.²⁰ Надаље, на конференцији је 18 излагача из земље и 15 излагача из иностранства изложило 33 рада на српском и енглеском језику, од којих је у зборник ушло 24 рада. Сви радови приложени за зборник прошли су поступак ригорозне двоструке рецензије. Радове презентоване на конференцији на енглеском језику на српски су превели сами аутори или специјализовани преводиоци. Зборник, који у последњем збиру садржи 14 радова домаћих и 9 радова иностраних аутора, објављује се на српском језику како би се потврдио управо истакнути међународни значај националне духовне и друштвено-културалне проблематике коју носе и посредују јустинолошке студије: *Studia Iustiniana Serbica – collationes*.

*

Користимо прилику да се захвалимо институцијама и истакнутим појединцима на помоћи у организацији прве међународне конференције посвећене Јустину Поповићу, и у издавању овог зборника. Захваљујемо се свим институцијама које су узеле директно учешће у организацији конференције и издавању зборника, и то: Институту за филозофију и друштвену теорију, Православном богословском факултету Универзитета у Београду, Центру за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, као и еминентним личностима које су тада у име ових институција придонеле организацији конференције: проф. др Александру Фатићу, тадашњем руководиоцу пројекта „Политике друштвеног памћења и националног идентитета“ на Институту за филозофију и друштвену теорију, проф. др Александру Ђаковцу, тадашњем продекану Православног богословског факултета, и проф. др Драгиши Бојовићу, управнику Центра за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу. Посебну захвалност дугујемо проф. др Иванки Поповић, ректорки Универзитета у Београду, која је отворила међународну конференцију, као и проф. др Драгану Антићу, ректору Универзи-

²⁰ Зденко Ширка, „Рехабилитација Јустина Поповића на Београдском Универзитету“, *Православље* 1255 (1. јул 2019), 12-13: 13.

тета у Нишу, чијим је залагањем Универзитет у Нишу (преко Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије) обезбедио део финансијских средстава за организацију конференције и штампу тематског зборника. Свесрдну захвалност дугујемо Министарству за просвету, науку и технолошки развој Републике Србије које је финансијски помогло организацију конференције, као и Митрополији цркогорско-приморској Српске Православне Цркве, и њеном високопреосвећеном митрополиту г. др Амфилохију Радовићу лично на несебичној финансијској помоћи за штампање овог зборника. Са осећајем охрабрениости благодаримо и преосвећеном Епископу новосадском и бачком г. др Иринеју Буловићу на правовременом и неподељеном благослову, и Епископу ваљевском, г. Милутину Кнежевићу, који је у духовни колико благосиљајући загрљај у храму Светог Нектарија Егинског 12. маја 2019. примио учеснике конференције након што су, посредовањем високопреподобне игуманије манастира Светих Архангела у Ћелијама, мати Гликерије Јањић, после поклоњења свештеним моштима преподобног архимандрита Јустина Ћелијског и затим моштима Епископа охридског и жичког, Светог Николаја Велимировића, посетили град Ваљево. Напослетку, највећу захвалност дугујемо учесницима ове историјске конференције: излагачима радова и рецензентима тих прилога који, са другима, чувају и одговорним дијалогом развијају писани и неписани опус великог хришћанског духовника, евангелисте, теолошког и философског мислиоца и гласа савести Цркве, уједно европског и српског црквеног патриоте и — светиња: Јустина Ћелијског.

*др Владимир Цветковић
проф. др Богдан Лубардић*

**ЈУСТИН ПОПОВИЋ ИЗМЕЂУ
ЕКУМЕНИЗМА И АНТИ-ЕКУМЕНИЗМА**

Богдан Лубардић

Универзитет у Београду,

Православни богословски факултет

blubardic@bfspc.bg.ac.rs

ЈУСТИН ПОПОВИЋ И АНГЛИКАНСКИ ТЕОЛОЗИ: ПОСРЕДОВАЊА

Сажетак: За време Великог рата Теолошки факултет у Оксфорду примио је групу од око 60 теолошких избеглица из рањене Србије: богослове, професоре и свештенство. На тај начин сачуван је богословијски систем формирања образованих теолога Српске православне цркве, као и наставно-ученички корпус. Међу првима у Енглеску стиже Јустин Поповић. У Оксфорду је уписао *Vassal laurea Litterarum* студије (1916–1919). Тезу је насловио „Религија Достојевског“. То је била једина теза коју су написали Срби у Оксфорду, током Првог светског рата, коју универзитетски испитивачи нису препоручили да буде награђена сертификованом дипломом. Истражујемо разлоге за и против таквог исхода. Показујемо и то да поред негативног погледа на западно хришћанство (што је један од узрока неуспеха одбране дисертације), одређени локуси записаних размишљања Јустина Поповића, ипак, указују на изванредно позитиван однос. Ти аспекти се откривају у индикативној мрежи афирмативно-инклузивних упућивања на британске умове из области теологије, књижевне критике и природне науке. Сугеришемо како та позитивна и укључивија страна мисли Поповића према хришћанском Западу (англиканцима) наговештава димензију мистичког братствеништва коју изграђују они који (попут Поповића и његових англиканских пријатеља) сав живот предају Богу у Христу. Са становишта преподобног оца Јустина, емпатија љубави према англиканском (или западнохришћанском) другом – брату, управо зато што је израз љубави, наставља да указује према истини једне Цркве: према оцу Јустину, то је Православна Црква. Ако се та инклузивнија страна рефлексија Поповића о западним хришћанима (англиканцима), без обзира на њену парадоксалну црту, узме у обзир, и то од стране неправославног – „западног“ – хришћанина, и ако се духовно разуме као обећавајућа „додирна тачка“ (*Anknüpfungspunkt*), онда Поповићеви бескомпромисно строги (догматско-канонски) услови наспрам западних хришћанских деноминација (посебно став да је Православна Црква једина Црква) не морају бити довољан разлог да неправославни хришћани преурањено напуштају духовни, теолошки и философски опус Поповића. Напротив, они могу доћи до тога да, разумевајућим сагледавањем, задобију корист од многоструко изражене величанствености светитељског искуства живота у Христу Богочовеку, каквим га осведочава преподобни Јустин Ћелијски.

Кључне речи: српске избеглице-теолози, Јустин Поповић, Волтер Фрир, Окфорски универзитет, Први светски рат, англиканска теологија, православна теологија, Фјодор Достојевски, Франсис Томсон, посредовања, братствеништво, другост

1. Преподобни отац Јустин Поповић (1894–1979), недавно канонизован као свети Јустин Ћелијски (2010), био је члан мање групе од 4 односно 5 српских избеглица богослова који су у Енглеску стигли пре других. Налазимо га у лондонском хотелу Милс 8. августа 1916. године,¹ а затим у Теолошком дому Свети Стефан (St Stephen's House), у Оксфорду, 2. новембра исте године.² Споменута петорица су до 1914. завршили средње богословско образовање у Србији. У статусу изванколеџских студената (non-collegiate) они су, под ванредним околностима рата, прихваћени као оксфордски студенти. Циљ је био да, почевши од 1916, похађају наставу ради квалификације за диплому Оксфордског универзитета степена Bachelor of Letters (B.Litt). Петорици је тако дозвољено да приступе првом нивоу постдипломских студија, без одредбе која захтева наставак на ниво Doctor of Letters (D.Litt). Поред оца Јустина, групу су чинили отац Иринеј Ђорђевић (касније викарни епископ сремски, а затим епископ далматински), отац Јован Стојановић и отац Павле Јевтић (обојица ће постати истакнути религијски философи), и отац Јелисије Андрић. Под покровитељством професора Артура К. Хедлама (А. С. Headlam 1862–1947), оксфордског региус професора теологије,³ српски студенти су добили одговарајуће менторе и наслови њихових B.Litt теза су одобрени.

Млади монах отац Јустин (стар 22 године по доласку) једини је српски аспирант који није успео да одбрани своју тезу, под називом „Религија Достојевског“.⁴ Остала четворица су одбранили своје тезе са истакнутим успехом: отац Иринеј: „Религијски спорови у 16. веку“ (1919); отац Јован: „Религијска философија Владимира Соловјова“ (1919); отац Јелисије: „Историја Српске Цркве: од стицања независности до пада Патријаршије (1219–1463)“⁵ (1919); и касније, отац Павле: „Схватање карме и реинкарнације у хиндуистичкој рели-

¹ Јустин Поповић, „Подвижничка и богословска поглавља“, I:26, у: исти, *На богочовечанском путу* (Београд: Манастир Ћелије, 1980), 136.

² Богдан Лубардић, „Јустин Поповић у Оксфорду 1916–1919: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, у: *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, ур. Б. Шијаковић, књ. 10 (Београд: Православни богословски факултет, 2011), 78 н.10.

³ Лубардић, „Јустин Поповић у Оксфорду 1916–1919...“, 124–125; Slobodan G. Markovich, „Activities of Father Nikolai Velimirovich in Great Britain during the Great War“, *Balkanica* XLVIII (2017) 176.

⁴ По повратку у Краљевину Југославију, Поповић у наставцима штампа оксфордски рад: Јустин Поповић, „Философија и религија Ф. М. Достојевског“, *Хришћански живот* I:2 (1922) – II:4 (1923). Убрзо је тај материјал публикован као монографија: *Философија и религија Ф. М. Достојевског* (Сремски Карловци 1924) = *Философија и религија Ф. М. Достојевског*, у: исти, *Сабрана дела*, т. 6 (Београд: Манастир Ћелије, 1999). Године 1940. је објављена редигована и незнатно измењена верзија поменуте монографије, под новим насловом: *Достојевски о Европи и словенству* (Београд, Издавачко-просветна задруга = Ипроз, 1940 [прештампано 1981]).

⁵ Yelissye Andrić, *The History of the Church of Serbia: From the Foundation of its Independence to the Fall of the Patriarchate (A.D. 1219–1463)*, (B.Litt. Thesis Oxford University 1919), 132 стр.

гији и философији“ одбрањено на Лондонском универзитету 1926. године.⁶ У круговима научника који истражују мисао и мисију оца Јустина тај дебакл је задуго представљао спорну и прилично замагљену тему. Ствар је сложена, унеколико осетљива и у своје време јесте изазвала смутњу. У извештају испитивача Одбору Теолошког факултета у Оксфорду Волтер Фрир (W. Frege 1863–1938) и Невил Форбс (N. Forbes 1883–1929) поред осталог потписују и следећу изјаву:

„[...]. И нашли смо да та теза представља веома детаљно и елоквентно излагање религијских уверења Достојевског, са којима се, како изгледа, кандидат потпуно идентификује (wholly identifies himself). Она је израђена са великом брижљивошћу и са много мукотрпног рада, али њој скоро сасвим недостаје (almost totally lacking) било каква озбиљна критика, и не успева да понуди било какво уважавање (fails to offer any appreciation of) виталне везе између гледишта Достојевског и његових пророштава са недавним догађајима из историје Русије и Православља. [...]“.⁷

На основу опсежног проучавања тезе и окружног контекста, предлажемо да размотримо следеће згуснуте херменеутичке рефлексije:

(1) Испитивачи су били у праву са строго научног становишта. Теза оца Јустина изложена је у потпуном поистовећењу са погледима Достојевског, што укључује словенофилску и условно „антизападну“ оријентацију. Наступио је наративом који ни формално не доводи у питање основне претпоставке Достојевског. Приде, изнео је прилично конфронтациони наратив, посебно у закључним одељцима (у завршном поглављу 5⁸ и у Закључку⁹). Узастопне негативне пресуде донесене су против западних хришћанских тела, укључујући западну културу, посебно њен хуманизам. Било да се слажемо или не с његовим ставовима, тачно је да Поповић са методолошког становишта није успео (или није хтео) да примени метакритички приступ. Испитивачи су сматрали да „проповеда“ унапред дату истину, уместо да критички размишља и самокритички излаже. Управо то се очекивало у оквирима таквог испита на Универзитету у Оксфорду. Погледи Достојевског на природу религије и њен друштвено-политички и културни утицај, посебно они која се тичу конфронтацијског постављања источног и западног облика хришћанства, узети су здраво за готово. У тези (брањеној на Универзитету где су духови попут Џона Лока, Џорџа Берклија или Луиса Керола обележили културу света) Поповић испоставља како: „Дух

⁶ Pavle Jevtić (Yevtic), *Karma and Reincarnation in Hindu Religion and Philosophy* (University of London dissertation, 1926), 112 стр. = исто, (London: Lucacz, 1927).

⁷ Report of the Examiners to the Board of the Faculty of Theology in Oxford (Archive signatura: FA 4/19/2/2, p. 22). Видети цео извештај у: Богдан Лубардић, „Јустин Поповић у Оксфорду 1916–1919...“, 86-87, 188.

⁸ Јустин Поповић, „Тајна Европе и Русије“, у: исти, *Философија и религија Ф. М. Достојевског*, Сабрана дела, т. 6 (Београд: Манастир Ћелије, 1999), 174-209.

⁹ Поповић, „Закључак“ у: исти, *Философија и религија Ф. М. Достојевског*, 210-216.

Европе је највећа опасност по човечанство и планету нашу¹⁰. Без обзира да ли је то истина или не, рад нуди мало или нимало простора за *audiatur et altera pars*. И још, учења Православне цркве су везана за становишта Достојевског, и обоје представљени као потпуна истина: таква коју треба да прихвате сви други хришћани, под условом „покајања“ (2 Тим 2:25). Покајање је потребно јер, према пропозицијама Достојевског и Поповића, римокатоличанство и протестантизам представљају „апостатичке“ стварности које потичу из неуспрегнуте склоности хуманизацији (човекоцентричности), која се потврђује на уштрб богочовечанске стварности. Аргумент додаје да чак и протестантски приговори римском „папизму“ теже да постану безвредни, тојест да се самопониште.

Јер, како отац Јустин и његови руски извори сматрају, афирмација принципа самодовољног појединца у односу на јерархију, Библију, доктрину и традицију (*sola fide et sola scriptura*), у крајњој линији, представљају протестантску интериоризацију папизма и хуманизма што му подлежи. У вези с тим отац Јустин не валоризује трећу значајку протестантског учења: *sola Christus*, осим узгредно. Придружује се *Дневнику писца* Ф. М. Достојевског (1877–1881) и компаративним еклисиолошким гледиштима А. С. Хомјакова¹¹ (1872) (којег назива „учитељем Цркве“¹²) и закључује да је Црква на западу интериоризовала хуманизам. Последично, она се распала бивајући подељена између духовног римског Царства (монолитни јерархијски колективизам) и фрагментација протестантске републике (дисперзивни анархички индивидуализам). Чак 55 година након повратка из Оксфорда, Поповић постојано држи такве погледе. Године 1974. рефокусира критику и усмерава је против изазова екуменског покрета.¹³

Српски теолог тврди да западњачки хришћански екуменизам не може бити решење проблема који је сам изазвао. Екуменизам почива на двоструком кретању, погрешном у сржи. С једне стране, потврђује човечанство на штету богочовечанства, притом поставља божанске циљеве, формално. Поповић то квалификује као „свејерес“. С друге стране, потврђује амбицију да се дијалогом каритативне љубави успостави хришћанско и свечовечанско јединство: без обзира на последице претходне редукције богочовечанства. Поповић никад није повукао своје ставове против западног хуманизма: ни оне формулисане током избегличких дана у Оксфорду, ни оне изложене касније, између два рата и после Другог светског рата, у доба конфинације у Ћелијама.

(2) Из наведених разлога испитивачи нису успели да примете (или су спречени да уваже) аспекте значајне оригиналности, изнесене у В. Litt. тези преподобног оца Јустина. Рад који је представио млади 25-годишњи Србин био је насићен значајним духовним и егзистенцијалним увидима. У закључку отац

¹⁰ Поповић, „Тајна Европе и Русије“, 189.

¹¹ А.-S. Khomiakoff, *L'eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'eglise d'Orient* (Lausanne & Vevey: B. Benda, 1872).

¹² Видети Поповићев превод текста Алексеја Хомјакова о природи Цркве: А. С. Хомјаков, „О Цркви“, *Хришћански живот* V:7-8-9 (1926) 295-314.

¹³ Јустин Поповић, *Православна Црква и екуменизам* (Солун: Манастир Хиландар, 1974).

Јустин упућује на рад Џона Мидлтона Марија о Достојевском. Мари има 27 година када објављује студију о Достојевском, и то 1916! Сам Мари (J. Middleton Murry 1889–1957) наводи како енглеска култура још увек нема ниједну адекватну монографију посвећену Достојевском или руској литератури. Изузетак чине само две: Dmitri Merejkowski, *Tolstoi as Man and Artist: With An Essay on Dostoievski* (1902) и Evgenii Soloviev, *Dostoievsky, his Life and Literary Activity: A Biographical Sketch* (1916).

„Достојевски је феномен који се недавно стуштио у наше запањене умове, такав према којем се став има одредити што пре, безмало по цену опасности по наше душе. [...] (Достојевски) је сила чији ће се утицај, скоро засигурно, показати неизмерљивим — не на форму [...] већ на мисао и дух наше књижевности“,¹⁴ поверава Мари у Предговору. Одмах додаје нешто значајно у вези са увидом у тадашње стање достојевскијевских студија у Енглеској: „У извесном смислу (ова књига) представља *пионирско** дело, а стаза је на махове изгледала пусто услед одсуства сапутника...“.¹⁵

Оксфордска теза оца Јустина представља изненађујуће правовремену реакцију у односу на „вакуум“ о којем говори Мари. Упркос поменутих недостацима: такође упркос извесном заобилажењу изразите вишесмислености наратива, незатворивости дијалогске полифоније романа и начелно недовршене запоседивости свести јунака Достојевског, теза Поповића, уочимо, на себи својствен начин представља допринос и енглеској и светској култури. Штавише, приступ Поповића превазилази Маријеву романтизовану а модернистичку апотеозу трагичког и наизглед резигнираног гледишта Достојевског о питањима живота и смрти, судбе душе, мисије човечанства и постојања Бога. Србин то постиже само три године након што је у Лондону изашло прво издање Маријевог дела. Речју, теза Поповића представља једно од првих, условно речено, „неопатристичких“ читања света романа Достојевског.¹⁶

Он је надишао и прочистио Маријево нехришћанско натуралистичко читање Достојевског. То Поповићу омогућује да прикаже све импликације органске повезаности Достојевског са руском православном духовношћу: нарочито имплицитне и експлицитне путеве боготражитељства Достојевског. Недвосмислено је постављен христоцентрични интерпретативни оквир, са значајно плодним ефектом разумевања духовности „свечовека“ преко Христа „Богочовека“, у делу Достојевског. Поповић је већ тада утемељен у атанасијевској христологији богочовештва, коју ће касније (током раних 30-тих) утврдити максимовском христологијом. Хорови светих отаца Цркве уведени су како би понудили упоришта егзистенцијалне и егзегетичке оријентације унутар замећа-

¹⁴ J. Middleton Murry, “Preface”, у: исти, *Fyodor Dostoevsky: A Critical Study* (London: Martin Secker, 1916), v-vi.

¹⁵ Middleton Murry, нав. д., vi -vii.

¹⁶ Богдан Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија: путеви рецепције руске философије и теологије* (Нови Сад: Беседа [Савремено богословље 15], 2009), 19-42.

вљених и ужарених светова дилема и проблема Достојевског. Близина Достојевског руским духовним оцима (посебно оптинским старцима) и неофилокалијском покрету приказана је уверљиво, надахнуто. Романи Достојевског, и њихови запажени позитивни јунаци, приказани су као стилизована „житија“ светих, као у случају старца Зосиме.¹⁷ Или, представљени су као житија несветих или нечастивих, „антижитија“, као у случају мрачних јунака Достојевског, попут Николаја В. Ставрогина. То Поповићу омогућује да тврди како фабулације Достојевског, у надубљој егзистенцијалној сржи, заправо приказују драму људског бића призваног да прихвати, слободног да одбаци, сједињење са Богом у Христу Богочовеку. Према оцу Јустину, исход сједињења је Црква: историјска и друштвено-културална пројекција самог Христа кроз простор и време.¹⁸

(3) Што се тиче поља унакрсне ватре Фрир-Форбс – Поповић, у позадини су биле активне и многе осетљиве тачке које су активирале дуж егзистенцијалних, културалних и национално-политичких линија. Ни једна ни друга страна нису у потпуности регистровале ту деликатну нерватуру. На пример, што се тиче младог Србина, он није успео да зарачуна шири британски политичко-културални контекст. На основу тумачењско-вреднујућег гледишта оца Јустина, Достојевски нуди следећу алтернативу: или хуманизам који води комунизму или духовно учење Православне цркве одевено у словенофилску ауру. Тако му је промакло да валоризује „трећи пут“ самог Достојевског: наиме, могућност хришћанског социјализма као алтернативе.¹⁹ Из тог разлога, разумљиво, испустио је из вида англиканску хришћанску социјалдемократију, позицију која је блиска Фрировој.²⁰

Из тог разлога, усред војних и револуционарних превирања Првог светског рата, испитивачи су захтевали експлицитније уважавање „... виталне везе између гледишта Достојевског и његових пророштава са недавним догађајима из историје Русије...“. Врења радничког покрета у Великој Британији, растуће антинемачко расположење и рањивост монархије (услед династичких веза са Сакс-Кобург-Гота и Хановерским крвним линијама), мешање совјетофобије са русофобијом: сва та важна комплексна питања нису урачуната како би се, на одговарајући начин, одразила у тези Поповића. Уз бришуће нападе на западну

¹⁷ Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија...*, 138, 138 н.32.

¹⁸ Јустин Поповић, „Врхунска вредност и непогрешиво мерило“, у: исти, *Философске урвине*, Сабрана дела, т. 9 (Београд: Манастир Ђелије, 1999), 324.

¹⁹ О гледиштима Поповића на однос између вере, теологије и политике видети: Bogdan Lubardić, “Revolt against the Modern World”: Theology and the Political in the Thought of Justin Popović”, у: I. Gabriel, K. Stoekl, A. Papanikolaou (ур.), *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges – Divergent Positions* (London Oxford New York: Bloomsbury Publishing : T&T Clark, 2017), 207-226.

²⁰ Историју тог покрета уз излагање главних идеја, мотива и окружног контекста изазова, као и везе са Црквом, упутно презентује: Paul T. Phillips, *A Kingdom on Earth: Anglo-American Social Christianity 1880–1940* (Penn State Press, 1996), посебно видети: 38-39; такође погледати: Adrian Hastings, *A History of English Christianity 1920–1985* (London: Collins, 1986), 174-175.

културу и хришћанство, тај дефицит друштвено-политичке контекстуалне осетљивости могао је допунски да фрустрира испитиваче.

Гледајући ка страни испитивача, поред индикативне тишине о Поповићевом пионирском „светоотачком“ читању Достојевског, може се приметити њихово ћутање што је прекрило његову легитимну критику онога што назива модерна „зла“: поглавито рационализам, материјализам, позитивизам, индивидуализам, анархизам и нихилизам – критику онога што именује као „хуманизам без живог Бога“. Иронично је да су неки од најубедљивијих и подједнако директних гласова против модерног редуктивног хуманизма и његовог токсичног духовног отпада дошли са самог Запада, укључујући англиканске културне домене (нпр. Томас С. Елиот, Клајв С. Луис, Гилберт К. Честертон, Езра Паунд, Џорџ Орвел и други). Могли би смо нагласити и следеће: Испитивачи и многи други након тога, упали су у замку мешања Поповићеве критике безбожног хуманизма са њиховим властитим бојазнима да он, заправо, дисквалификује западноевропску цивилизацију као такву. Његов дијатрибично-полемиични стил изражавања потпомогао је такав ток догађаја. Упркос неким жестоцима и неоправдано оштрим уопштавајућим изјавама у делима преподобног оца Јустина, како у ранијим тако у каснијим списима, потпуна дисквалификација Запада није намера Поповића. Недавно је лутерански теолог предложио објашњење онога што је заправо посреди у тој области ангажмана српског теолога: наиме, у вези са „антизападњачком“ култур-критиком код Поповића. Према Зденку Ширки:

„... Јустин говори о нечему што је *овде*, о нама, чак и о себи, који је грешан, као једином критеријуму истине. ‘Европски човек’ у ствари није човек који живи на континенту Европе (западно од Источне Европе), него је ‘европски човек’ метафора, синекдоха *pars pro toto* за грешног човека. [...]. То је Европа језгровито изражена, онтолошки и историјски. Обоје значе исто: одвајање човека од Бога, одбацивање вере и одбацивање Христове Цркве“.²¹

Следи: Преподобни отац Јустин изразио као што су „Европа“, „папа“, „Лутер“ итд. користи као полемиичке *типове* (τύποι) — *примере* (εχέμπλα) стања ствари, а не нужно (или само као) описе географских, геополитичких или културалних пејзажа: реалних или интелектуалних, који се наводно односе на све ствари на Западу. Ти типови приказују људско стање уопште узев (и западно и источно): *conditio humana*, онтолошки и историјски посматрано. Додуше, најизразитија криза људског стања, према мишљењу оца Јустина, манифестује се на Западу: Запад је егземплар управо тога. Ако је тако, онда тиме долазимо до границе „типолошког“ објашњења критике западне Европе код преподобног оца Јустина. Тачно је да је проблем човекоцентрирајућег хуманизма свепрожимајући, као и рад греха (Рим 5:12). Али, према претпоставкама оца Јустина, тај

²¹ Zdenko Š. Širka, “Transformation in the Theology of Tradition: A Study of Justin Popović and His Hermeneutical Presuppositions”, *Ostkirchliche studien* 63 (2018) 340-341.

проблем се пројављује из западних домена светске историје: друштвено-политичке или црквене, одакле се затим „универзализује“.

Уз све речено, теза Поповића (посебно поглавље под називом „Тајна Европе и Русије“) била је набијена бескомпромисним ставом да је „католицизам“ (кроз низ догматских иновација) генератор доба модерног самодовољног хуманизма (притом, употребно значење израза „католицизам“ подводи и готово сједињује „Рим“ и „Витенберг“ као епитоме западне „хетеродоксије“). Конструисајући свет бинарних опозиција, занемарујући контрапримере који би могли сугерисати другачије (посебно инстанцијације западног хришћанског отпора папизму или протестантизму као принципима), Поповић закључује супротстављањем онога што назива „човекоманијски дух Запада“ (са његовим „осана човеку и човечанству“) ономе што назива Достојевскијевим „осана Бого-човеку и бого-човечанству“.²² Једноставно, хришћански Запад (хетеродоксија) је представљен као свет „монохуманизма“ наспрам и против хришћанског Истока (ортодоксија) као области „теохуманизма“: „Да, на Западу, у истини, нема хришћанства и Цркве, мада има још много хришћана, нити ће икада ишчезнути“.²³ С таквим закључком теза је била осуђена на пропаст. Дијалог се завршио пре него што је започео.

Према нашем мишљењу испитивачи, нарочито Фрир (вероватно са другим теолозима-професорима који су све посматрали из „даљине“ [нпр. В. Х. Карнеги, Ј. Пулан, С. С. Ц. Веб и А. К. Хедлам]), очекивали су да ће се следеће, у идеалном случају, догодити унутар дисертације Јустина Поповића (што се није догодило): (1) на нивоу научних мотива, поред самокритичног приступа (који упадљиво изостаје код аутора), очекивали су да ће видети методолошки доследно повезивање предвиђања Достојевског са актуелним догађајима на које су се односила та предвиђања, која би тада (2) омогућила да се угледа алтернатива ненасилног али активног хришћанског социјализма; у том случају, на нивоу конфесионалних и културно-политичких мотива, (3) и социјални програм Достојевског и социјални ангажман англиканског хришћанства, посебно међу радницима и сиромашнима, сматрали би се међусобно ближим него што је допуштао конфронтацијски дисјунктиван закључак дисертације.

Све у свему, то је била једна прилично парадоксална историја. Иако сав погружен у покрет патристичке обнове (трагови тога виде се у критичком апарату тезе, увезеном из новијих руских духовних и теолошких књига и приручника), Поповић није успео да увиди (или довољно да валоризује) чињеницу да су отац Волтер Фрир, и други блиски Фриру, представници истог (иако различитог и разноврсног) паневропског покрета обнове хришћанске традиције *ad fontes*, укључујући њену библијску, светоотачку, духовно-подвижничку, литургијску и светотајинску баштину. Представници англокатоличког крила (*high churchmen*) Цркве Енглеске, који су истакнуто фигурирали у збрињавању српских богословских ђака, не би приговорили укључивијој и више конгенијалној

²² Јустин Поповић, „Закључак“ у: исти, *Философија и религија Ф. М. Достојевског*, 216.

²³ Поповић, „Тајна Европе и Русије“, 187, 187 н.30.

дисертационој изјави Поповића. Поготово ако на уму држимо трактаријански²⁴ програм Оксфордског патристичког покрета.

На неки начин, две стране, које су представљали *светитељи*, један старији други млађи, биле су узајамно ближе него што би то било формално очигледно. Два Христова сина били су врло слични у активной побожности, са истакнутим обележјима аскетских молитвених подвига, духовној преданости литургијском животу (укључујући његове друштвене импликације) и монаштву. У обојици дејства Божије благодати била су опипљиво присутна. И последње, али не најмање битно. Потпорни одбор за помоћ студентима Српске цркве, успостављен на Теолошком факултету у Оксфорду, омогућио је Поповићу да студира у одличним условима, уз несметан приступ менторима и академским ресурсима: нарочито драгоцену литературу. Дозвољено му је да ставове изгради слободно, и, да их изнесе јавно.

2. Однос Поповића према ставовима Фрира и Форбса можемо класификовати као искључно негативан (ексклузивирајући). Сам Поповић је изјавио како је одбио да послуша њихов савет да „стиша“ своје en bloc дисквалификације западног хришћанства и да усвоји више критичан став према Достојевском. Пажљиво читање дисертације, такође, може показати да је однос Поповића према монографији Џона Мидлтона Марија, *Ф. М. Достојевски: критичка студија* (1916), полунегативан, али укључан (инклузивирајући). Ставове Марија оцењује као „местимице иинтересантне [...] али са немогућим закључком“.²⁵ То није све. У писменом опусу преподобног оца Јустина налазимо и позитивно укључне случајеве односа према угледним британским теолозима, књижевним критичарима и научницима.

Четири случаја захтевају сажето помињање, уз кратке коментаре. Прво (1), што се тиче рецепције дела Достојевског на енглески језик, поред Маријево студије, Поповић у тезу уграђује налазе класичног дела Еугена М. де Вогуеа (E.-M. de Vogüé 1848–1910), *Руски роман*, у преводу Х. А. Сојера (Colonel Herbert

²⁴ Трактаријанци следе програмске идеје Едварда Б. Пјусија (E. V. Pusey 1800–1882), једног од предводника оксфордског покрета. Тај покрет је, такође, Цркву Енглеске покушао да приближи и резултатима Тридентског сабора (Concilium Tridentinum 1545–1563). Пјусију се ускоро придружују Џон Хенри Њуман, Џон Кибл, Вилијем Палмер (J. H. Newman, J. Keble, W. Palmer) и други. Програмске исказе Пјусија преноси његов пријатељ Хенри П. Лидон (H. P. Liddon 1829–1890): „1. Високе мисли о обе Свете Тајне. 2. Високо уважавање епископства као постављења од Бога. 3. Високо уважавање видљиве Цркве као Тела у којем смо саздани да будемо, и да постајемо удови Христа. 4. Поштовање служби које усмеравају нашу побожност, и дисциплинују нас, какве су наша свакодневна јавна богослужења, постови и празници, итд. 5. Поштовање према видљивом делу побожности, какво је украшавање дома Божијег, које неприметно делује на ум. 6. Ревновање за и упућивање ка древној Цркви [...] на основу чијих гледишта и учења тумачимо нашу сопствену Цркву...“: Owen Chadwick, *The Spirit of the Oxford Movement: Tractarian Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 41–42.

²⁵ Поповић, *Философија и религија Ф. М. Достојевског*, 215, 215 н.17.

Anthony Sawyer 1847–1918) за издаваче Чепмана и Хола (Лондон 1913²⁶); као и *Писма Ф. М. Достојевског његовој породици и пријатељима* у преводу ирске списатељице Етел К. Мејн (Е. С. Мауне 1865–1941), за издаваче Чато и Видус (Лондон 1917²⁷). Побројана дела, и друга, преподобном Јустину су могла бити доступна љубазношћу Форбса или Фрира, или неког другог рускословенског ерудите, настањеног у Окфорду.

Друго (2), опет у дисертацији, Поповић дефакто подржава критику коју премијер Вилијем Е. Гледстон (W. E. Gladstone 1809–1898) износи против кардинала Џона Хенрија Њумана (J. H. Newman 1801–1890), у делу *Ватикански декрети и њихове последице по грађанску лојалност* (1874),²⁸ и, директно, Поповић одбацује одговор Кардинала Њумана Гледстону. Премијер Уједињеног Краљевства, Гледстон, сматра како „Послушна понизност појединаца, ма колико беспризорна, неће задовољити странку²⁹ што сада доминира Латинском црквом: јер, и држава мора бити слуга“.³⁰ У последујућем трактату, *Ватиканизам: одговор на контрааргументације и узвраћања* (1875),³¹ Гледстон наставља да бележи неслагање са импликацијама догмата о папској непогрешивости. Изнова подвлачи како Римокатоличка црква захтева оданост не само у стварима вере, већ у стварима и политичке и грађанске лојалности. Он Римокатоличку цркву тог доба види као „... азијску монархију: као ништа друго до вртоглаву висину деспотизма, један непоречив ниво религиозне сервилности“.³² Папски ауторитет, мисли Гледстон, постављен је тако да оспорава начело неутралне раздвојености грађанске и црквене лојалности. Утолико такав ауторитет оспорава упутства Спаситеља (Мк 12:13-17). Такав ауторитет циља да прикрије преступ преко људске слободе у друштвено-политичком и духовном домену: „... нема тог облака тамјана – који ревност, или ласкање, или чак љубав могу произвести – који сме да сакрије ову несрећну истину од погледа човечанства“.³³

Као одговор на ставове Гледстона, кардинал Џон Хенри Њуман објављује ништа мање прослављену реакцију: *Писмо упућено његовој милости Војводи од Норфока поводом недавног изложења г. Гледстона* (1875).³⁴ Додајмо: Знатан

²⁶ Eugène M. de Vogüé, *The Russian novel* (London: Chapman and Hall publishers, 1913), 337 стр.

²⁷ *Letters of Fyodor Michailovitch Dostoevsky to His Family and Friends* (London: Chatto & Windus, October, 1914).

²⁸ W. E. Gladstone M. P., *Vatican Decrees in their bearing-on Civil Allegiance: A Political Expostulation* (London: John Murray, 1874), 72 стр.

²⁹ Гледстон има на уму странку ултрамонтанита.

³⁰ Gladstone, *Vatican Decrees in their bearing-on Civil Allegiance*, 40.

³¹ W. E. Gladstone M. P., *Vaticanism: An Answer to Reproofs and Replies* (John Murray, 1875), 128 стр.

³² Gladstone, *Vaticanism: An Answer to Reproofs and Replies*, 9. Грубост тона антипапских исказа Гледстона, приметимо, није нешто што ексклузивно припада Поповићу (или, кад смо код тога, Достојевском), поводом реакције на ултрамонтанистички тип супремације Рима.

³³ Gladstone, *Vaticanism: An Answer to Reproofs and Replies*, 120.

³⁴ John Henry Newman, *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk on occasion of*

број у британском хришћанском животу истакнутих англиканских личности доживели су Њуманову апологију папе (1875) не мање узнемиравајућом од његовог обраћења у римокатоличанство, тридесет година раније (1845). У хришћанском свету Британије њега су се још увек сећали као обрасца најистанчанијих стремљења англиканске Високе Цркве (High Church), и као једног од вођа англиканског оксфордског покрета (Oxford movement).

Јустин Поповић је непоколебан у одбацивању становишта које подржава кардинал Њуман. Он цитира читав пасус из *Дневника писца* од Достојевског (Март 1876, гл. I:5).³⁵ Становиште Руса кипти антипапистичком иронијом: „Знајте да папа има кључеве Св. Петра и да вера у Бога јесте само вера у папу...“ et passim. У *ту* реченицу Поповић интерполира знаковиту напомену.³⁶ Напомена указује на Њумана. Она је проширена у илустрацију што циља да понуди допунску подршку становишту Достојевског. Поповић у негативном смислу указује на апологетику коју излаже Њуман: „Морамо узети ствари онаквима какве јесу; веровати у Цркву, је веровати у папу [...] Ми не можемо веровати у Цркву ни у ком случају, ако не верујемо у њену видљиву главу“.³⁷ Настављајући коментаром на реченице Њумана, Поповић додаје језгровит исказ Хомјакова: „За романизам Црква се истински састоји само у личности папе“.³⁸

То је важно уочити зато што показује да Поповић (истински строг православно догматолошки глас) стоји у сагласју не само са православно-руским већ и са англиканским одбацивањем супстанцијално-управног схватања папског примата: и, транзитивно, зато што показује како Поповић стоји у сагласју са англиканским одбацивањем догме о папској непогрешивости (1870). Према његовом трајном мишљењу, те две римокатоличке доктрине представљају највеће препреке што ометају тражено јединство Цркава: оне Истока и оне Запада.³⁹ То би могло да значи како у духу преподобног оца Јустина англиканство (вероватно и старокатоличанство) стоји боље од римокатоличанства и, вероватно, боље од других протестантских деноминација.

До одређене мере Поповић је за то већ 1909. године припремљен критиком Њуманове подршке римокатоличанству коју даје Николај Велимировић.⁴⁰ Велимировић је изнео одмерено и прилично аргументовано одбацивање Њуманове теорије развоја хришћанског учења.⁴¹ Тај рад Велимировића био је познат

Mr. Gladstone's recent expostulation (London: V. M. Pickering, 1875), 156.

³⁵ Поповић, „Тајна Европе и Русије“, 179-180.

³⁶ Поповић, исто, 180 н.8.

³⁷ Поповић, исто.

³⁸ Khomiakoff, *L'eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'eglise d'Orient*, 60.

³⁹ Поуздану експозицију гледишта Поповића у вези са проблемом екуменизма даје: Владимир Цветковић = Βλάντιμρ Γσβέτκοβιτς, „Ο ἅγιος Ἰουστίνος ὁ Νεός (Πόλοβιτς) γιὰ τὸν οἰκομeνισμὸ“, превод: Д. Склирис, *Σύναξη* 143 (2017) 65-73.

⁴⁰ Николај Велимировић, „Њуман и његова теорија: једна глава из модерне енглеске теологије“, *Хришћански весник* XXVI:31 (1909) 186-203.

⁴¹ John H. Newman, *An Essay On the Development of Christian Doctrine* (London: John Toovey, 1845).

Поповићу. Он је упознат са упозорењем Велимировића да су Њуманове идеје (које можда антиципирају идеју „развијности“ у Дарвиновим погледима на природу) могле припремити инаугурацију нових квази-догми попут „безгрешног зачећа“ (1854) и „папске непогрешивости“ (1870): да такве идеје подржавају или легитимишу деформативне интервенције у супстанцу црквене традиције. Велимировић указује на идеје епископа Џозефа Батлера (J. Butler 1692–1752), чије главно дело⁴² је Поповић познавао, као могућу важну притоку англиканског формативног утицаја на Њумана. Велимировић такође показује упућеност преко примедба о англиканским критичарима који су се супротставили гледиштима Њумана. Пре свега указивањем на епископа Кристофера Вордсворта⁴³ (Ch. Wordsworth 1807–1885) и др Томаса Арнолда (Th. Arnold 1795–1842), либералног теолога који био присталица англиканског покрета „Широка црква“.⁴⁴ Велимировић даље прави разлику између леве и десне реакције на Њумана, којег повезује са кардиналом Робертом Белармином (Roberto F. R. Bellarmino 1542–1621) и његовом класичном апологијом власти папе.⁴⁵ „Лево“ крило англиканске и римокатоличке реакције (нпр. Тајрел и Лоизи = George Tyrell [1861–1909] и Alfred Loisy [1857–1940]) на теолошке теорије Њумана (то да је Црква организам у развоју, итд.) прихвата основну идеју, али не и ъумановске консеквенце или закључивања што из њих следеју (нпр. догматолошке иновације подешене да ојачају ауторитет Рима, интерно, али и екстерно над или против других вероисповедних тела); док „десно“ – ултрамонтанистичко – крило те идеје прихвата будући да воде пристанку на тотални и неупитни ауторитет папског романизма.

Треће (3), у огледу „Невидљиво у видљивом“ (1936),⁴⁶ написаном у покушају да побије вулгарни материјализам и потврди духовно порекло космичке природе, Поповић излагање отвара упечатљивим цитатом из поеме Франсиса Томсона, *Царство Божије = Не у страниј земљи* (*The Kingdom of God = In No Strange Land*) (из 1880-их). Франсис Томсон (Francis Thompson 1859–1907) је био *римокатолички* песник англиканског порекла, утолико што је потицао из породице англиканских преобраћеника у римокатоличанство. Значајно је да је Томсонов ујак, Едвард Х. Томсон (E. H. Thompson 1813–1891), био близак пријатељ кардинала Хенрија Едварда Менинга (H. E. Manning 1808–1892), једно време истакнутог члана англиканског Оксфордског покрета. Приређивачи са-

⁴² Joseph Butler, *The analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature: to which are added, two brief dissertations, On personal identity, and, On the nature of virtue: and fifteen sermons* (London: Henry G. Bohn's Standard Library, 1852).

⁴³ Christopher Wordsworth, *Union with Rome: is not the Church of Rome the Babylon of the Book of Revelation?* (London: Rivington, 1850).

⁴⁴ Thomas Arnold, "The Oxford Malignants and Dr Hampden", *Edinburgh review* 63:127 (April 1836) 225-239.

⁴⁵ Roberto F. R. Bellarmino, *De summo Pontifice*, у: исти, *De Controversiis Christianae Fidei: Adversus Hujus Temporis Haereticos*, Tertia controversia generalis, tom. I, lib. I-V (Ingolstadt 1588) = Bellarmino, *De Romano Pontifice* (IV:2).

⁴⁶ Јустин Поповић, „Невидљиво у видљивом“, *Хршићанско дело* 1 (1936) 401-416.

бране поезије Томсона, Вилфрид и Алис Мејнел (Wilfrid и Alice Meynell⁴⁷), такође су се руководили смерницама програма Окфордског покрета.

Најзад, (4) у низу међуратних есеја, прикупљених у *Филозофским урвинама* (Минхен 1957), Поповић инкорпорира открића савремене британске и америчке космологије, астрофизике и философије науке. Одатле добија респектабилна знања о пореклу, облицима и динамици васионе, укључујући увиде у теоретисања Планка, Ајнштајна, Хабла, Хајзенберга, Шредингера и других. Његова теолошка размишљања о створеном природном поретку, као и његови теолошки закључци изведени на основу астрофизичких и космолошких идеја и података, ослањају се на те налазе као на корисне оријентационе референтне оквири. Аспекти модерне британске астрофизике и космологије креативно су синтетизовани у оквиру Поповићевог библијског и светоотачког разумевања стварања као израза божанске намере откривене у Христу Богочовеку.⁴⁸

Следећа дела су прочитана и добро искоришћена: Артур С. Едингтон (A. S. Eddington 1882–1944), *Звезде и атоми* (Оксфорд 1927)⁴⁹ – које (уз друга дела Едингтона у којима излаже основне погледе на философију науке и природе⁵⁰) помаже Поповићу у концептуализацији огледа „Невидљиво у видљивом” (1936); Џејмс Х. Џинс (J. H. Jeans 1877–1946), *Звезде и њихова кружења* (Кембриџ 1931)⁵¹ и исти, *Тајанствена васиона* (Кембриџ [1930] 1937).⁵² Не без философских рефлексија, та дела циљају да популаризују астрофизику и космологију. Оба аутора себе утврђују унутар идеалистичке философије природе, која се, нарочито код Едингтона, отвара теистичком погледу на свет. Поповић је асимиловао низ научних информација из двотомног дела Џејмса Г. Кроутера (J. G. Crowther 1899–1983), *Нацрт васионе* у издању Пингвин Пеликана (A21, A22) (Лондон 1938).⁵³ Најзад, Поповић није цитирао, али је изучио дело Џона В. Н. Саливана (J. W. N. Sullivan 1886–1937), *Границе науке*.⁵⁴ Ту расправу о границама позитивне науке можемо пронаћи на полицама његове личне библиотеке.

⁴⁷ Wilfrid Meynell (yp.), *The Works of Francis Thompson* in 3 volumes (London: Burns & Oates Ltd., 1913).

⁴⁸ Јустин Поповић, „Светосавска философија света“, у: Јустин Поповић, *Светосавље као философија живота* (Београд: Манастир Ћелије 1993), 178-191; такође видети огледе из: Јустин Поповић, *Филозофске урвине* (Београд: Манастир Ћелије, 1999): „Прогрес у воденици смрти“, 291-313; „Невидљиво у видљивом“, 347-364; „О неприкосновеном величанству човека“, 459-470; „Рођење бескрајности“, 473-479; „На тераси атома“, 480-484.

⁴⁹ Arthur S. Eddington, *Stars and Atoms* (Oxford: Clarendon Press, 1927).

⁵⁰ Arthur S. Eddington, *Nature of the Physical World* (1928); исти, *New Pathways of Science* (1935); исти, *The Philosophy of Physical Science* (1939); исти, *Science and the Unseen World* (New York: The Macmillan Company, 1929).

⁵¹ James H. Jeans, *The Stars in Their Courses* (Cambridge: Cambridge University Press, 1931).

⁵² James H. Jeans, *The Mysterious Universe* (London: Penguin Books Ltd. [Pelican], 1937).

⁵³ James G. Crowther, *An Outline of the Universe* (London: Penguin Books Ltd., 1938).

⁵⁴ J.W.N. Sullivan, *Limitations of Science* (Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1938).

Те лектире, и начин на који их употребљава, показују старање Поповића да науку и разум учини савезницима вере и духовног искуства, и обрнуто, и то путем једне апологетске стратегије. Да се показати и то како, у делу Поповића, начин употребе научних резултата савремене британске астрофизике води реактуализацији теологије логосних начела Максима Исповедника (580–662). Поповић сматра како се тек на теолошком нивоу умне вере космички свет дефинитивно схвата и објашњава у *духовном* смислу: управо теологуменом ново-максимовског типа. У најкраћем: „Откинута од Бога Логоса, људска мисао (и свака друга јестаственост Б.Л.) нема свој смисао, свој логос. Јер је мисао у прасуштини својој логосног карактера“.⁵⁵ Философска теологија Логоса и његових логосних стваралачких чинова, отвореност и слобода што их омогућује *личносно* начело уписано у динамичку и интерактивну творевину која, будући означена логосно, тежи максимуму прожимања са божанским Логосом, смислена је као духовни основ (као интегративни оквир духовног осмишљења) једној нецијентистичкој, немеханичкој и динамичкој природно-научној епистемологији, што је укорачила у свет теорија релативности и запањујућих квантних догађајности. Динамички енергетизам Логоса и логосних структура постојећег, Логосом гарантовану корелацију видљиво – невидљиво (материјално – нематеријално, итд.), духовну чињеницу да иза сваког логоса бића стоји свет догађајне слободе могућности у сведрежећој Личности пројекцијског-екстатичког Логоса, као оваплоћеног Нествореног, преподобни отац Јустин је препознао као могуће тачке дијалогског додира са зоном у којој се од 20-тих надаље преклапају теоријска физика и астрофизика као лабораторија у којој се тестирају новије, пост-класичне, теорије физике. Гледајући у оно што Џинс именује као „стампедо небула“;⁵⁶ смештен у перспективи коју назива „терасом атома“, информисан поменути природно-научним делима из области модерне физике и астрофизике, српски теолог изјављује:

„Мене запрепашћују чудеса васионе. Како да их стално држим на чиоди људске мисли, а да се не сурвам у безбројне амбисе око ње, изнад ње, испод ње. Како да се, затворен у молекулу људског осећања, гушим у њему тескобном, док сазвежђа пламте изнад мене и роје се нове васионе?“.⁵⁷

Поменута апологетска стратегија Поповића није неслична приступима које су предложили знаменити научници физичари 20. века: на пример, Едингтон и Планк, обојица религиозни духови. У презентацији астрофизичких знања и философско-космолошких питања што их та знања покрећу, у књизи *Наука и невидљиви свет*, квекерски хришћанин Едингтон, и као философ и као врхунски научник, доводи философију пред тест искуства надумне тајне

⁵⁵ Јустин Поповић, „Мој рај и мој пакао: смисао живота и света“, у: исти, *Философске урвине*, 378.

⁵⁶ James H. Jeans, *The Stars in Their Courses* (Cambridge: Cambridge University Press, 1931), 146-149.

⁵⁷ Поповић, „На тераси атома“, 480.

постојања. Пред том тајном и философија има да оправда своју целисходност. Пошто је према Едингтону поетичка тајна постојања, или дух, оно најбитније, следи како и наука, не само философија, треба да полаже тај тест (све ако философија и пред налазима науке треба да полаже рачун, како Едингтон такође сматра). Осведочитељ теорије релативности, Едингтон, у делу *Наука и невидљиви свет* упућује:

„Ко не велича оне тренутке што нам откривају поезију постојања? Ми не питамо да ли философија може да оправда такав поглед на природу. Пре, сам наш систем философије јесте на суђењу: он мора стајати или пасти сходно томе да ли је довољно обухватан да нађе места том искуству као елементу живота. Осећај за вредности у нама препознаје да је то тест који се мора положити. Подједнако је битно да наша философија преживи тај тест као што треба да преживи и експерименталне тестове које доставља наука“.⁵⁸

3. Што се тиче писаних референци (укључујући директне и индиректне утицаје који долазе уз њих), са сигурношћу можемо утврдити да је Поповић највећи део њих интонирао као позитивне аквизиције у спремишта свог културног и теолошког знања. Овде следи исто што је већ проишло нашом анализом његове личне библиотеке. Наиме, писане референце нису толико ретке нити незнатне по значењима, као што ни англофоне монографије из библиотека Јустина Поповића нису малобројне. Свакако је добар савет да се не прецењује њихов утицај на мисао оца Јустина уопште. Јер, отац Јустин увек полази од дијакритичке креативне синтезе (уроњене у расуђујуће духовно опажање [διὰκρίσις]⁵⁹), радећи у оквиру православне димензије парадигме „неопатристичке синтезе“. Ипак, и ове референце (посебно идеје и увиди које преносе) јесу индикативне и остају трајне, углавном позитивне вредности.

У том погледу, споменути цитат Франсиса Томсона је врло илустративан. На то се укратко осврћемо како би смо извели посебан закључак. Поповићево позивање на римокатоличког песника Томсона (којег Честертон⁶⁰ сматра највећом енглеском песничком енергијом још од Браунинга) омогућује да укажемо на простор у коме нестају деноминацијске баријере између видљивих Цркава, чак и оне које храбро брани отац Јустин. У том простору баријере уступају место погледима дарованим онима који су, кроз силан бризгај божанског дивљења, предани Христу. Године 1936. у огледу „Невидљиво у видљивом: о

⁵⁸ Eddington, *Science and the Unseen World*, 46.

⁵⁹ Да Поповић придаје огроман значај способности духовног расуђивања као учинка облагодатења ума (да је примењује и у научно-теоријским рефлексјама) може се сазнати из огледа: Јустин Поповић, „Невидљиво у видљивом“, *Хришћанско дело* 1 (1936) 401-416. У наслову тог огледа, изгледа, одражава се наслов књиге Едингтона: *Наука и невидљиви свет*.

⁶⁰ Gilbert K. Chesterton, “A Dead Poet”, у: исти, *All Things Considered* (New York: John Lane Company, 1909), 275.

мистерији добра из зла“ преподобни отац Јустин преводи стихове Франсиса Томсона, овако: „О свете невидљиви, ми те видимо, / О свете недодирљиви, ми те додирујемо, / О свете несазнателњи, ми те знамо, / Непојмљиви, ми те схватамо!“ Узгред, у драми *Стена* (*The Rock* 1934) Т. С. Елиот подузима вероватно прво апострофирање тог четверостиха Томсона.

Читајући *Оксфордску књигу енглеске мистичке поезије* Д. Х. С. Николсона и А. Х. Е. Лија (1917),⁶¹ која обухвата и горенаведену песму Томсона *Царство Божије*, Јустин Поповић такође прихвата Томсонову визију. Међутим, сва тројица, Томсон, Елиот, Поповић (чак и Едингтон с тим у вези), могли су да потпишу стихове које Владимир Соловјов уписује у симболистичку песму *Мили друже* (*Милый друг* 1892) написаној приближно у исто време кад и поема Томсона: „Милый друг, иль ты не видишь, / Что все видимое нами — / Только отблеск, только тени / От незримого очами? / Милый друг, иль ты не слышишь, / Что житейский шум трескучий — / Только отклик искаженный / Торжествующих созвучий? / Милый друг, иль ты не чуешь, / Что одно на целом свете — / Только то, что сердце к сердцу / Говорит в немом привете“ = „Мили друже, зар ти не видиш / да све што видимо — / само одбљесак је, само сени / оног очима невидивог / Мили друже, зар не чујеш / да животни шум трештећи — / само одзив је исказани / сазвучја славствујућих? / Мили друже, зар не осећаш / да једно је на целој свету — / само то што срце срцу / у немом поздраву говори“ (превод: Б.Л.).

Ово упућивање у могућности отворене парадоксијом мистичког богопознања може нам помоћи да сагледамо простор који можемо назвати простором „мистичког братствеништва“ (*mystical fellowship*). У том простору разлике се остављају по страни. То је област ослобођена ригоризма историјски формалнијих баријера постављених пред хришћане и њихове цркве. Овај предлог нема намеру да изврши субјективну релативизацију доктрина било које цркве; нити има интенцију да представља покушај промовисања религиозне поезије као снаге што има да замени теологију. Уместо тога, то илуструје чињеницу да, ако је дата безгранична љубав према Христу, можемо досећи стање бића, виђење поетички изложено, у којем као пропратну последицу налазимо да су други заиста наша браћа — са ове стране деноминацијских баријера (Дела 2:44). Тражење Христа, и само Христа, према његовим сопственим упутствима, делима, с времена на време актуализује братствеништво са неочекиваним другима: братствеништво које оставља трагове што пророчки указују на будућност која надолази (Јн 17:21).

У истој песми, патећи услед тмурних и туробних стварности велеградског живота, Франсис Томсон упадљиво поверава: „Ал’ (кад си тужан да тужнији не можеш бити) / Плачи — и на твој тако печалан губитак / Синуће саобраћај Лествице Јакова / Заденуте између Небеса и Черинг кроса“ (превод: Б.Л.).⁶² У

⁶¹ Francis Thompson, “The Kingdom of God” = Poem §245 у: D. H. S. Nicholson & A. H. E. Lee (прир.), *English Mystical Verse* (Oxford: The Clarendon Press, 1917), 644 стр.

⁶² Том песничком сликом Томсон упућује на један од најпрометнијих градских локалитета централног Лондона, Черинг крос. Charing Cross дословно значи Черинг крст.

истом временом чуваном граду, у Лондону, 8. августа 1916, Јустин Поповић пише: „Где је (Христос) у Европи? Где ће се родити Христос? Да ли у гвозденој колевању у којој се родило немачко дете — европски рат? Хришћанства су овде, хришћанства су онде; у пустињи и граду; у топовима и убиствима, — али Христа ми нема...“.⁶³ Годину дана касније, из Дома Светог Стефана у Оксфорду, у поноћ 10. маја 1917, исповеда нешто аналогно лествичним ламентима Томсона, укључујући стремове ка превазилажењу узорка што им леже у корену: „Екстрем се све више и више размичу [...]; зло огромно, добро огромно, човек у бездану међу њима [...]; и очајање расте [...]; ништа, о обучено у светлост, очајање, о оката болест, о дубока смрт — немоћ, ништавност, прва брат. [...] Христос, само Он сједињује разједињено“.⁶⁴

4. Из свега изложеног изводимо закључна размишљања: (1) Поред негативног става о западном хришћанству (што је био главни разлог из којег је јавно испитивање 1916. резултирало дебаклом), Јустин Поповић у одређеним деоничама публикованог опуса, ипак, показује и позитиван однос: такав да покрива конкретне хришћане лично. Додуше, то је однос који истовремено не подразумева црквена тела. Ако застанемо и пажљиво размислимо о импликацијама тих искрених гестова, које је учинио отац Јустин, онда можемо појмити како освешћење присутности те инклузивније релације или димензије, изражене таквим гестовима, може ублажити (у ствари, исправити) уобичајено гледиште, према којем у мишљењу Поповића о западној култури и хришћанству нема ничег другог осим „антизападних“ дијатриба: неопозиво бруталних, строгих и оштрих.

(2) Та релација, која се састоји из позитивнијих нагласака, открива се у дискретној, али индикативној мрежи позитивних референци на англиканске умове, британску религијску културу и британску природну науку. Унутар до сада непримећене мреже унакрсних референци и напомена, рефлексија, налазимо одређену отвореност оца Јустина у односу на неке конкретне хришћане Запада, посебно англиканце. То омогућује да уочимо димензију дела Јустина Поповића, такође и његове личности, која одражава важан аспект његовог дубљег и интимнијег срца. У случају апострофирања Франсиса Томсона, „филокалијска“ димензија срца Поповића јеста та што излази, безрезервно, да прихвати креативну извршеност римокатоличког песника у Христу. Новофилокалијска црта личности Поповића омогућује да свако створено биће види очима Христове неизрециве љубави, Духом. Управо је он написао, 1921. године: „На голу бијим ногама молитве улазити у [...] болну душу сваке твари“.⁶⁵ Визија Поповића допушта пригрљај другости у смислу емпатијског мољења-за или мољења-са.⁶⁶ Остављајући по страни евалуације конфесионалног или деноминацијског идентитета Томсона, управо је то начин на који је Поповић одлучио да

⁶³ Поповић, „Подвижничка и богословска поглавља“, I:26, 136.

⁶⁴ Поповић, исто, I:22, 135.

⁶⁵ Јустин Поповић, „Писмо 1: Христолшко срце света“, у: исти, *На богочовечанском путу*, 190.

⁶⁶ Lubardić, “Revolt against the Modern World”, 222.

му приђе, максималним поштовањем. Верујемо да је такав *modus operandi* важио за сусрете и са другим хришћанима Запада. Та приснија или чак мистичнија димензија духовног срца преподобног Јустина (иако се не пројављује у концептуалним регистрима његовог догматолошког описа других хришћанских тела), ипак, херменеутичким радом, треба да пређе у раван нашег разумевања када расправљамо и процењујемо његове погледе на хуманизам, екуменизам, Запад или Европу.

(3) Треба бити свестан опасности учитавања или натезања тумачења одабраног скупа одломака текста. Држећи то упозорење у резерви, осмељујемо се да тврдимо како ова позитивно укључива страна односа оца Јустина према западним (посебно англиканским) хришћанима, као тихо присутна, назначује димензију мистичког *братствеништва*, што су је саздали они са обе стране, који су сав живот свој Христу Богу предали. То је оно што приближује преподобног оца Јустина западној хришћанској браћи, више него што би се очекивало. Овде се може појавити питање: „Зашто се та филокалијска димензија није развила на нивоу теолошке доктрине (рецимо, догматски и еклисиолошки), када и где доктрина излази да адресује другост, културално гледано? Да ли је то показатељ неповршног а унутрашњег расцепа, напетости, у мисли Поповића: јаз између љубави према западним хришћанима и непријатељске сумње према западном хришћанству, којем они вољно припадају разложном слободном одлуком?“⁶⁷ Одговор на то питање, које тишти многе на Западу, дајемо како следи:

(4) Према Јустиновим оквирним правилима, међутим, духовна емпатија чак дивљење према англиканском или западнохришћанском брату и сестри, то јест према своме другом, управо зато што је израз љубави, такође указује према истини: односно, према истини једне *Цркве*: а према Јустину Ђелијском, то је *Православна* црква. Налазећи упориште у Ефешанима 4:15, отац Јустин тврди: „Истина је срце љубави“. Што се тиче Православне цркве, одмах додаје: „... а ми бисмо лагали и Цркву, ако бисмо рекли да у њој није сва Истина = Богочовек“. Закључује позивањем на 2Тимотеју 2:25: „Прво — ‘покајање: за познање истине’“.⁶⁸ Услед таквих поставки, које неправославнима одузимају еклисијалну субзистентност, мистичка емпатија Поповића према одређеним англиканцима или хришћанима Запада може изгледати парадоксално. Јер, с једне стране он англиканце и британце уважава љубављу и свешћу о њиховој доприносности хришћанској култури, док с друге стране он Англиканској цркви указује на исклизавање из пуне истине, нарочито у погледу еклисиологије која подржава такозвану теорију грана (*Branch Theory*). Становиште Поповића, међутим, само је наизглед парадоксално. Или, боље речено, оно јесте парадоксално, формално, али није контрадикторно, суштински. Речју, иако Поповић дискурс љубави утемељује у дискурсу истине (нпр. „... љубав воли због Истине“), то не спречава љубав да остане *љубав* — под видом неограниченог загрљаја свога другог, Духом. Ако узмемо у обзир овај увид, Поповићев мисти-

⁶⁷ Lubardić, исто.

⁶⁸ Свети Ава Јустин, *Записи о екуменизму*, 19.

чки загрљај западно-хришћанских других („инославних“) може се протумачити као знак (σύμβολον) ствари које тек треба да надођу у вези са јединством хришћана у Цркви и са Црквом Христа Богочовека.

(5) Ма колико изненађујуће, преподобни отац Јустин омогућује додир и дијалог светих учитеља Цркве (Јустина Философа, Августина Хипонског, Григорија Нисијског, Григорија Богослова, Дионисија Ареопагита, Максима Исповедника, укључујући Григорија Паламу и друге до данас⁶⁹) и са британским (преко њих и са другим) теоријским физичарима, астрофизичарима и космолозима новијег доба: са науком краја 19. и прве половине 20. века. Учење Максима Исповедника о Христу Логосу као ипостасном начелу што сабира све логосе створене природе у Цркву као образ и подобје светотројичног Бога (укључујући пратеће теолошке елементе што омогућују да се створено [коначно] и нестворено [бесконачно] посредују као сједињени унутар динамичких мрежа устројства васионе: под претпоставком умне вере у могућност општења нествореног и створеног у стваралачком чину Оца кроз Сина Логоса Духом Светим), Поповић је покушао да аналогички повеже са резултатима савремене физике и астрофизике. Поврх тога још, он је мисли Максима Исповедника де-факто предложио као модел конвергентан астрофизици и природној науци презентованој код Едингтона и Џинса, Кроутера и Саливана. Са своје стране, британски научници, и не знајући, подстакли су покушај Поповића да реактуализује логосолошки ум отаца унутар нових физикокосмолошких сазнања.

(6) Ако се ова инклузивнија страна размишљања Поповића о западним хришћанима, без обзира на њену парадоксалну природу, узме у обзир од неправославног – „западног“ – хришћанина, и духовно схвати као обећавајућа „тачка додира“ (Anknüpfungspunkt), онда бескомпромисни (догматско-канонски) услови Поповића у вези са западним хришћанским деноминацијама (посебно његова тврдња да је Православна црква *једина* Црква) могу престати да представљају довољан разлог за њихова преурањена одустајања од упознавања његовог духовног, теолошког и философског дела. Штавише, они могу доћи до тога да сагледавају – и задобијају корист од – величанствености светитељског искуства живота у Христу Богочовеку, каквим га даје свети Јустин Ћелијски: у молитви, аскетском труду, литургијском богослужењу, писању писама и духовном саветовању, у егзегези, хришћанској философији и дубоким духовним медитацијама о мистеријама благословеног живота у Христу са Богом. Могли би да схвате како је ово литургијско-подвижничко заједничарење са живим Богочовеком, Христом, оно што представља *извор* мисли Јустина Поповића: не нека анти-западна интелектуална или психолошка агенда: не православље сведено на религијски геополитички ресурс. Јер, његово „антизападњаштво“ потиче из његове богочовечанске критике монохуманистичке центрираности човека (која се, испрва, пројављује унутар западних друштвено-културних и политичких историја), а не из неке претпостављене мржње или ксенофобије у вези са ства-

⁶⁹ Побројани оци Цркве редом заступају и на један или други начин преносе теологију божанских („семених“) логоса.

рима са Запада. *Mutatis mutandis*, исту добробит (корист од истанчанијег херменеутичког приступа ставовима светог оца Јустина) може стећи пажљиво расуђујући православни – „источни“ – хришћанин, из истих разлога.

Да је Јустин Поповић остао непоколебљив, али отворен за дијалог о истини и да његова брига за друге хришћане није ометала његово исповедање православне вере, потврђује чланак из Сремских Карловаца у коме 1923. године (четири године по повратку из Оксфорда) потврђује да:

„Христодана и Светим Оцима остваривана, мисија је Цркве: усађивати и израђивати у души народној осећање и сазнање да је сваки члан Православне Цркве — личност саборна и васељенска, вечна и богочовечна, да је Христов, и зато брат свију људи, и слуга свију људи и твари. То је христодани циљ Цркве...“⁷⁰

Литература

- Велимировић, Н. (1909). „Њуман и његова теорија: једна глава из модерне енглеске теологије“, *Хришћански весник* XXVI:31 (1909) 186-203.
- Лубардић, Б. (2011). „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 10, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 27. и 28. мај 2011), прир. Б. Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, 2011), 75-197.
- Лубардић, Б. (2009). *Јустин Ћелијски и Русија: путеви рецепције руске философије и теологије*, Нови Сад: Савремено богословље 15, Беседа.
- Поповић, Ј. = Свети Ава Јустин (2010). *Записи о екуменизму 1972* (уред. Атанасије Јевтић), Тврдош: Манастир Тврдош.
- Поповић, Ј. (2001). *Православна Црква и екуменизам*, Сабрана дела, т. 4, Београд: Манастир Ћелије, 5-168.
- Поповић, Ј. (2001). *Светосавље као философија живота*, Сабрана дела, т. 4, Београд: Манастир Ћелије, 169-266.
- Поповић, Ј. (1999). *Философске урвине*, Сабрана дела, т. 9, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Ј. (1999). „Врхунска вредност и непогрешиво мерило“, у: исти, *Философске урвине*, Београд: Манастир Ћелије, 314-335.
- Поповић, Ј. (1999). „Мој рај и мој пакао: смисао живота и света“ у: исти, *Философске урвине*, Београд: Манастир Ћелије, 375-381.
- Поповић, Ј. (1999). *Философија и религија Ф. М. Достојевског*, Сабрана дела, т. 6, Београд: Манастир Ћелије.

⁷⁰ Јустин Поповић, „Унутрашња мисија наше Цркве (Реализација Православља)“, *Хришћански живот*, II:9 (1923) 387.

- Поповић, Ј. (1999). „Тајна Европе и Русије“, у: исти, *Философија и религија Ф. М. Достојевског*, 174-209.
- Поповић, Ј. (1980). *На Богочовечанском путу*, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Ј. (1980). „Писмо 1: Христоролико срце света“, у: исти, *На Богочовечанском путу*, 189-191.
- Поповић, Ј. (1980). *Подвижничка и богословска поглавља*, у: исти, *На Богочовечанском путу*, 131-187.
- Поповић, Ј. (1974). *Православна Црква и екуменизам*, Солун: Манастир Хиландар.
- Поповић, Ј. (1940 [1981]). *Достојевски о Европи и словенству*, Београд: Издавачко-просветна задруга.
- Поповић, Ј. (1936). „Невидљиво у видљивом“, *Хришћанско дело* 1 (1936) 401-416.
- Поповић, Ј. Сп. (1924). *Философија и религија Ф. М. Достојевског*, Сремски Карловци.
- Поповић, Ј. (1923). „Унутрашња мисија наше Цркве (Реализација Православља)“, *Хришћански живот* II:9 (1923) 385-393.
- Поповић, Ј. (1922-23). „Философија и религија Ф. М. Достојевског“, *Хришћански живот* I:2 (1922) – II:4 (1923).

*

- Andrić, Y. (1919). *The History of the Church of Serbia: From the Foundation of its Independence to the Fall of the Patriarchate (A.D. 1219–1463)*, B.Litt. Thesis, Oxford.
- Arnold, T. (1863). “The Oxford Malignants and Dr Hampden”, *Edinburgh review* 63:127 (April 1836) 225-239.
- Bellarmino, R. F. R. (1588). *De summo Pontifice*, у: исти, *De Controversiis Christianae Fidei: Adversus Hujus Temporis Haereticos*, Tertia controversia generalis, tom. I, lib. I-V, Ingolstadt.
- Butler, J. (1852). *The analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature: to which are added, two brief dissertations, On personal identity, and, On the nature of virtue: and fifteen sermons*, London: Henry G. Bohn.
- Chadwick, O. (1990). *The Spirit of the Oxford Movement: Tractarian Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Chesterton, G. K. (1909). *All Things Considered*, New York: John Lane Company.
- Crowther, J. G. (1938). *An Outline of the Universe*, London: Penguin Books Ltd.
- Dostoevsky, F. M. (1917 [1914]). *Letters of Fyodor Michailovitch Dostoevsky to His Family and Friends*, London: Chatto & Windus.
- Eddington, A. S. (1939). *The Philosophy of Physical Science*, Cambridge: Cambridge University Pres.
- Eddington, A. S. (1938). *Звезде и атоми*, Београд: Југословенско астрономско друштво.

- Eddington, A. S. (1935). *New Pathways of Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Eddington, A. S. (1929). *Science and the Unseen World*, New York: The Macmillan Company.
- Eddington, A. S. (1928). *Nature of the Physical World*, New York: The Macmillan Company – Cambridge: Cambridge University Press.
- Eddington, A. S. (1927). *Stars and Atoms*, Oxford: Clarendon Press.
- Gladstone, W. E. (1874), *Vatican Decrees in their bearing-on Civil Allegiance: A Political Expostulation*, London: John Murray.
- Gladstone, W. E. (1875), *Vaticanism: An Answer to Reproofs and Replies*, London: John Murray.
- Hastings, A. (1986). *A History of English Christianity 1920–1985*, London: Collins.
- Jeans, J. H. (1931). *The Stars in Their Courses*, Cambridge: Cambridge University Press 1931.
- Jeans, J. H. (1937 [1930]). *The Mysterious Universe*, London: Penguin Books Ltd.
- Jeans, J. H. (1929). *The Universe Around Us*, Cambridge: Cambridge University Press – New York: The Macmillan Company.
- Jevtić (Yevtic), P. (1926 [1927]). *Karma and Reincarnation in Hindu Religion and Philosophy*, University of London dissertation, 1926. = London: Lucacz.
- Khomiakoff, A.-S. (1872). *L'église latine et le protestantisme au point de vue de l'église d'Orient*, Lausanne & Vevey: B. Benda.
- Lubardić, B. (2017). “‘Revolt against the Modern World’: Theology and the Political in the Thought of Justin Popović”, y: I. Gabriel, K. Stoeckl, A. Papanikolaou (yp.), *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges – Divergent Positions*, London Oxford New York: Bloomsbury Publishing : T&T Clark, 207-226.
- Markovich, S. G. (2017). “Activities of Father Nikolai Velimirovich in Great Britain during the Great War”, *Balkanica XLVIII* (2017) 143-190.
- Merejkowski, D. (1902). *Tolstoi as Man and Artist: With An Essay on Dostoïevski*, Westminster: Archibald Constable & Co. Ltd.
- Meynell, W. (1913). *The Works of Francis Thompson*, London: Burns & Oates Ltd.
- Murry, M. J. (1916). *Fyodor Dostoevsky: A Critical Study*, London: Martin Secker.
- Newman, J. H. (1875). *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk on occasion of Mr. Gladstone's recent expostulation*, London: B. M. Pickering.
- Newman, J. H. (1864). *Apologia Pro Vita Sua: Being A Reply to a Pamphlet entitled 'What, then, does Dr. Newman mean?'*, London: Longmans, Green, Reader, and Dyer.
- Newman, J. H. (1845). *An Essay On the Development of Christian Doctrine*, London: John Toovey.
- Nicholson, D. H. S & A. H. E. Lee (прип.) (1917). *English Mystical Verse*, Oxford: The Clarendon Press.
- Phillips, P. T. (1996). *A Kingdom on Earth: Anglo-American Social Christianity 1880–1940*, Penn State Press.

- Soloviev, E. (1916). *Dostoievsky, his Life and Literary Activity: A Biographical Sketch*, London: G. Allen & Unwin Ltd.
- Sullivan, J. W. N. (1938). *Limitations of Science*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Thompson, F. (1917). “The Kingdom of God” = Poem §245 γ: D. H. S. Nicholson & A. H. E. Lee (πρῖρ.), *English Mystical Verse*, Oxford: The Clarendon Press.
- Τσβέτκοβιτς, Β. (2017). „Ὁ ἅγιος Ἰουστίνος ὁ Νέος (Πόποβιτς) γιὰ τὸν οἰκουμενισμό“, *Σύναξη* 143, 65-73.
- Хомјаков, А. С. (1926). „Ὁ Цркви“, *Χρῖσθιανски живот* V:7-8-9 (1926) 295-314.
- Širka, Z. (2018). “Transformation in the Theology of Tradition: A Study of Justin Popović and His Hermeneutical Presuppositions”, *Ostkirchliche studien* 63 (2018) 340-341.
- Vogüé, E. M. de (1913). *The Russian novel*, London: Chapman and Hall publishers.
- Wordsworth, Ch. (1850). *Union with Rome: is not the Church of Rome the Babylon of the Book of Revelation?* London: Rivington.

Bogdan Lubardić

University of Belgrade,
Faculty of Orthodox Theology
blubardic@bfspc.bg.ac.rs

JUSTIN POPOVIĆ AND ANGLICAN THEOLOGIANS: MEDIATIONS

During the Great War the Faculty of Theology in Oxford received a group of some 60 theological refugees from Serbia: seminarians, professors and clergy. In this way the Serbian Church's seminarian system of formation of theologians was preserved, including the corpus of teachers and pupils. Amongst the first to arrive, in 1916, was Fr Justin Popović (1894–1979), recently sainted as St Justin the New of Čelije (2010). Popović is rightly regarded as one of the most influential Serbian theologians in the 20th century. In Oxford he was accepted to read for a Baccalaureus Litterarum higher undergraduate degree (1916–1919). His thesis was titled *The Religion of Dostoevsky*. The said thesis was the only thesis written by several of the Serbians in Oxford, during WWI, not to receive the merit of certificated degree from the University's examiners. This study essay explores pro et contra arguments in regard to such an outcome. Alongside, we endeavour to demonstrate that, next to a negative view of Western Christianity, Fr Justin Popović, nevertheless, in certain passages of his published opus, does indicate a positive relation as well. We venture to claim that this more positively inclusive side of Fr Justin's relation to Western — Anglican Christians, albeit quietly present, remains indicative of a dimension of mystical fellowship forged by those on both sides who have offered their whole lives to God in Christ. It is this in Fr Justin's earlier oeuvre that brings him closer than expected to his Anglican brothers. On Fr Justin's terms, however, this empathy of love and admiration towards one's Anglican (or western Christian) (br)other, precisely because it is expressive of love, keeps pointing to the truth as well: i.e. the truth of the one Church (which for Fr Justin is the Orthodox Church). This makes his mystical empathy with chosen Anglicans paradoxical, but not contradictory. Namely, Popović does ground love discourse in truth discourse, but this does not prevent love to remain love. If this more inclusive side of Popović's reflections on Western Christians (viz. Anglicans), regardless of its paradoxical nature, is taken into consideration by a non-Orthodox — “Western” — Christian, and is spiritually understood as a promising “contact-point” (Anknüpfungspunkt), then Popović's uncompromising (dogmatic-canonical) strictures in regard to Western Christian denominations (especially his claim that the Orthodox Church is the only Church) might not present a sufficient reason for their premature departures from his spiritual, theological and philosophical oeuvre. On the contrary, they may come to contemplate — and profit from — the magnificence of Fr Justin's saintly experience of living in Christ the Godman by the Spirit.

Томас Бремер

Универзитет у Минстеру

Факултет за католичку теологију

Th.Bremer@uni-muenster.de

ЈУСТИН ПОПОВИЋ, ЧИТАН ОЧИМА КАТОЛИКА

Сажетак: Познато је да је Јустин Поповић имао веома критичан, чак и одбојан однос према другим хришћанским Црквама и заједницама, као и према екуменским настојањима и екуменском покрету уопште. Његова изрека о екуменизму као свејереси је постала пословичном. Ако се те изјаве узимају буквално, онда за западне Цркве и хришћане нема спасења, и никакав простор не преостаје за дијалог. Њима као једино решење преостаје то да се оправославе. То Поповић сам каже. Све њих назива секташима (сектама), Поповић говори о бесмислености дијалога. То је сигурно један од разлога за резервисану рецепцију његове мисли на Западу. Поставља се, међутим, питање да ли дело Поповића можемо интерпетирати из другачијих перспектива. Какав је потенцијал за такво нешто у његовим списима? Да ли западни хришћанин/хришћанка, који немају намеру да мењају своју црквену припадност, може имати добробити од читања дела Поповића? Ово излагање ће покушати да пронађе и прикаже приступе делу Поповића који отварају други поглед на његову личност како би његов начин мишљења постао плодан и за западне читаоце.

Кључне речи: Јустин Поповић, догматика, католицизам, екуменизам, еклисиолошки христоцентризам

Овај текст је од за један научни допринос необично личног карактера. Због тога ће он користити и прво лице у једнини што се иначе сматра за неадекватно у академском контексту. Међутим, то је повезано с тим што сам ја, аутор овог чланка, на самом почетку своје каријере, чак још као студент, наишао на личност и дело Јустина Поповића, и тако постао једним од првих западних истраживача који је написао студију о њему.¹ Теологија се тешко може одвојити од биографије, а у мом случају никако. Због тога сам приређивачима овог зборника захваљан што су ми дали могућност да рефлектирам сад, много година касније, још једном о Јустиновој теологији.

Једна лепота српског језика се састоји у тома да се барем у писменој форми не зна да ли се титула овог чланка односи на римокатолика или на римокатолике. Али хтео бих да будем прецизнији: Мислио сам на читање Поповићеве теологије очима једног римокатолика, говорим дакле о једнини и у једни-

¹ Thomas Bremer, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert* (Würzburg: Augustinus-Verlag, 1992). Превод на српски: Томас Бремер, *Вера, култура, политика* (Ниш: Градина/Јунир, 1997).

ни. Разлог је у томе да ћу овде да презентујем своје личне ставове и идеје, а нисам никад био у прилици да говорим с другим римокатолицима о томе како они читају Јустина – ако таквих уопште има. То нека буде почетна тумачећа примедба.

Кад сам почео да се бавим Јустиновим делом и његовом теологијом, био сам млад и у многим погледима наиван. Био сам студент католичке теологије и славистике у Минхену, и 1980. године сам добио стипендију да проведем годину дана у Београду. Код нас је теологија била један фах поред других, и студент који је студирао паралелно на Теолошком и на Филолошком факултету није био ништа необично. Међутим, у Београду сам запазио да је Теолошки факултет, тада још на улици која се звала „7. јула“, установа која нема везе с универзитетом, а неки људи су се чудили како ја, перспективан млади студент из Немачке који је говорио српски – српскохрватски је био званичан назив који већ тада нико осим мене није користио – све боље и боље, могао да похађа курсеве и библиотеку на Богословском факултету. Неки су ме питали да ли сам верник, и кад сам рекао да јесам, климали су главом, као: „Добро, разумем“. А нисам био сигуран да су разумели.

У библиотеци тог факултета сам први пут наишао на име и на књиге Јустина Поповића. Дошао сам у Београд годину и по дана након његове смрти. Некако он није био присутан, нико о њему није говорио, барем не мени, и за човека са стране није се приметило да се радило о факултету на којем је била, мада доста година раније, таква значајна личност. Но кад сам питао за српске догматичаре, препоручили су ми њега, и купио сам три тома догматике која је тек изашла, два прештампована тома² и трећи нови,³ утрошивши на њих један лепо део моје стипендије.

Читао сам сва три тома, од прве до последње странице, подвукао сам много, и читао сам сав текст својим очима, наравно, очима римокатолика. Нисам приметио ништа необично – један догматичар православне Цркве за коју сам се занимао, другачији приступ од нашега, али занимљив, и ништа нисам знао о црквено-политичком контексту, нити о другим Јустиновим текстовима, на пример о његовој књижици о екуменизму.⁴ Она је била штампана у Солуну, а мени није ни било јасно да је увоз у Југославију био забрањен. Да ме неко замолио за то, и да сам био у Грчкој, донео бих му је без размишљања, као што сам преносио књиге Слијепчевића које су изашле у Минхену,⁵ не слутећи да то представља одређени ризик, за мене, за мој боравак и моју стипендију, а још више за људе који су је од мене поручили. Био сам наиван.

² Јустин, Поповић, *Православна философија истине: Догматика Православне Цркве*, књиге 1 и 2, (Београд: Манастир Ћелије 1980). Фототипска издања из 1932. односно 1935. године

³ Јустин Поповић, *Православна философија истине: Догматика Православне Цркве*, књига 3, (Београд: Манастир Ћелије 1978).

⁴ Јустин, Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, (Солун: Манастир Хиландар, 1974).

⁵ Ђоко М. Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве*, књига 1 (Минхен: Искра, 1962) и *Историја Српске православне цркве*, књига 2 (Минхен: Искра, 1966).

Али та моја наивност је имала и неку предност. Наиме, могао сам да читам Поповића – да се тако изразим – потпуно „чистог“, дакле без икаквог контекста и не обраћајући пажњу на све те околности. Читао сам га само као теолога, а не као Србина, као антикомунисту, као заточеника, као жртву режима, мада је он све то наравно био. Мене је тада и касније, за рад на мом докторату, занимала његова еклесиологија. Поредио сам га с другима, с Русима, Грцима, Србима,⁶ и околности које су постале важне за мене при овом читању нису су односиле реалност Југославије у касном 20. веку, него на православне Срби у Војводини 19. века.⁷ И још нешто: Не само да сам могао да га читам као теолога, већ сам га и читао као теолог, а не као историчар или политиколог. Мене тада није занимао контекст његовог живота и његовог дела, него његова теологија. У току моје академске каријере сам често пута видео како може стручна перспектива из које се нешто или неко гледа да утиче у великој мери на резултате истраживања.

Шта је онда резултат мог читања Поповића, тада и касније? Лако би било да се концентришем на његове познате изреке и стајалишта у погледу римокатоличке Цркве, или уопште западних Цркава, као и екуменског покрета. Онда бисмо наишли на нешто слично као што је била позиција католичке Цркве до пре неколико деценија: „Ми смо једина права Црква“⁸, а званичан католички речник није ни знао израз за Цркве и заједнице које нису биле католичке – Црква је била само католичка, а други су били у најбољем случају одвојена браћа, дакле појединци, јер чак ни чињеница да су постојале организоване заједнице, групе, Цркве у којима су се некатолици састајали се није поштовала. Јасно је да такав ексклузивни, искључујући став онемогућује било који дијалог, будући да свака страна сматра да је једина опција да друга пређе код ње. А исто тако је јасно да такво ограничавање према другима никад није функционисало. Увек су верске заједнице, иако су се међусобно сматрале као отпадничке, лажне, неважеће, утицале на друге што се посебно види на просторима где ду православни и католици живели заједно, чак кад су били повремено у јако лошим или непријатељским односима. Концентрисање на те Јустинове изреке нам према томе не помаже. Ако би смо се само њих држали, онда бисмо могли сад престати да даље говоримо, чак бисмо то морали, јер са два непомирљива става се не може водити дијалог. Дијалог увек захтева могућност, барем теоретску могућност, да друга страна може у нечему да буде у праву, и да ја морам да коригујем неки свој став, да га исправим, дакле да га учиним правилнијим него што је био. Ако такве могућности нема, онда дијалог нема никаквог смисла.

Ми, дакле ми католици, или уопште неправославни, морамо дакле да погледамо Јустиново дело не као затворени систем који нама не дозвољава приступ, него као један начин теолошког размишљања који може и нама да буде користан. Чини ми се да се мора том питању приступити са два аспекта: један је Јустин као православни теолог, дакле у систему, у контексту право-

⁶ Bremer, *Ekklesiale Struktur*, 220-246.

⁷ Bremer, *Ekklesiale Struktur*, 13-75.

⁸ Видети *Lumen gentium*, један од основних докумената Другог ватиканског концила.

славне теологије, а други је Јустин као теолог уопште, дакле као аутор који може да побуди и код теолога других Цркава и традиција нове мисли, да им да нове импULSE. У мојим размишљањима која следе нећу та два аспекта да увек јасно раздвојим, зато што ми се чини да су ионако присно повезани. Али надам се да ће моћи да се добија неки утисак о томе како Јустин може да утиче на друге теологе, било из које Цркве, кад се чита очима римокатолика.

Кад се анализују главне црте његовог мишљења са теолошког стајалишта, онда можемо да запазимо неколико аспеката. Набројао бих три: Поповићев начин теолошког мишљења је христоцентричан, библијски, или боље речено јеванђеоски, и он је сотериолошки. Кад се чита његово дело, централно значење тих аспеката постаје одмах јасно. Покушаћу да их мало објасним и да их у исто време карактеришем у систему Јустинове теологије.

Чини ми се да је христоцентризам без сумње најјача и највидљивија црта Јустинове теологије. То се може запазити на многим тачкама. Христорошки том његове *Догматике* (на коју се овде углавном ослањам) је два пута дебљи од првог тома (увод и учење о Богу), а трећи, који је још обимнији, третира еклисиологију и есхатологију под знаком Богочовека, тако да христорологија чини оквир и контекст његовог догматског мишљења. Наравно је лако рећи да се еклисиологија и не може мислити без њене христорошке основе. Али без сумње је Поповић тај мислилац који је у српском, и како ми се чини и шире у православној теолошкој мишљењу том принципу дао нову тежину, ослањајући се на новозаветну традицију као и на светоотачко тумачење Светог Писма.

Еклисиолошки христоцентризам се види већ од наслова тог одељка *Догматике* које се зове једноставно „Црква Светајна Христова“.⁹ Црква добија своје значење само у мисаоном контексту Богочовека. За боље разумевање Поповићеве еклисиологије треба се дакле позабавити његовом христорологијом. У оквиру општепризнате догме Цркве о два природана Јустин понавља централне речи халкидонске формуле: „Истинити Бог и истините човек“.¹⁰ Та реченица звучи много јасније и једноставније него што она у ствари јесте. Међутим, Поповић успева да одржава ту осетљиву равнотежу међу оним разумеванијима која Црква нија била прихватила. Код њега је увек наглашено како и Божји и људски елемент морају да буду у избалансираном односу. Разлог за ту његову опрезност је у томе што би погрешно схватање у овој области имало кобне последице за централно учење хришћанства, наиме учење о спасењу. Спасење човека, дакле његово ослобађање од смрти, греха, беде, и свега негативног што се у људском животу искуствује, је главна и централна идеја наше вере и разликује је од свих осталих религија и верских система, како Поповић и сам каже. А како би се човек ослободио од смрти, и она, смрт, мора да буде прихваћена Богочовеком. Узимамо ли део „човек“ у кованици „Богочовек“ озбиљно, онда богочовечанско биће укључује наравно и смрт. Она је део наше људске реалности; нема човека без смрти. Али победа над смрћу постигнута је васкрснућем –

⁹ Поповић, *Догматика Православне цркве* 3, 7-270.

¹⁰ Поповић, *Догматика Православне цркве* 2, 84.

дакле, ако okreћемо ту мисао на другу страну: Богочовек ја истинити човек, а због тога он познаје и смрт. Али Богочовек је истинити Бог, и због тога он познаје васкрснуће које побеђује смрт, које јој поставља крај.

Поповић преноси ту мисао на Цркву. Он поистовећује Богочовека с Црквом, користећи терминологију апостола Павла који говори о Цркви као о Телу Христовом. Код Јустина то постаје потпуна идентификација. Богочовек према њему није некако присутан у Цркви, него он јесте Црква. Тиме Поповић с једне стране налази и наглашава карактеристику Цркве која је у складу с предањем и у православљу, али исто тако и у католичкој Цркви, наиме објашњавање чињенице да Црква има и људску и божанску страну. За њега је идентификација Цркве с Богочовеком средство да изрази и нагласи те две стране које чине Цркву.

Овакво виђење Цркве има и етичку и сотериолошку димензију. Поповић наглашава да човек мора да живи у складу с Богочовеком, а то значи за њега: са Црквом, како би стекао спасење. Питање је наравно у чему је живот „са Црквом“, дакле, у ширем смислу: Шта је онда хришћански живот, и како се разликује од нехришћанског пристојног живота, дакле од човека који није верник, али који ипак живи по моралним стандардима? Уколико је спасење повезано с хришћанством, уколико је искључиво повезано с хришћанством? То су питања на која не налазимо директан одговор код њега, али која постају важна. Како могу да се поклапају идеја о Божјој жељи да спаси човечанство, а наиме целокупно човечанство, и идеја да се то може остварити само у православљу? Још конкретније: Како се може разумети та Божја воља кад имамо чињеницу пред очима да би онда највећи део човечанства, неких 95 посто, био изгубљен? Као католик се сећам наравно веома сличних начела моје Цркве којих се она држала до пре неколико деценија. Речима другог Ватиканског концила се може питати: Шта жели Бог да нам каже постојањем других религија и хришћанских Цркава? Које значење они имају за нас? То су питања која мора да поставља свака теолошка позиција која се служи принципом ексклузивности, и одговор на њих није једноставан.

Уколико се спашавање састоји у чланству у Цркви, онда мора да се пита шта је Црква, шта се подразумева под појмом „Црква“. Можемо да будемо сигурни да је то у Поповићевом схваћењу православна Црква. Међутим, запажамо у његовој Догматици како конкретни изглед и конкретна форма Цркве за Поповића нису важни. Он пише само неколико редака о томе, а из њих се види да су друга питања много битнија за њега. Из те позиције могло би да се аргуентује како онда и није од централног значења за њега о којој Цркви се ради, у смислу да је свака заиста богочовечанска заједница средство за спасење – свака, па дакле и неправославна. Понављам како то сигурно није био део Поповићевог гледања на ова питања, али теолошки принцип би одговарао његовим позицијама. Чини ми се да би овде био пут, или излаз који узима с једне стране Поповићеву искључивост озбиљно, али који са друге стране и оставља простор за друге, за неправославне. Не може да се каже да се то код њега јасно види, али ово је правац у којему ваља даље мислити, како се мени чини.

Чини ми се исто тако да се може Поповићевим наглашавањем равнотеже између Божје и људске стране дати одговор и на сложена питања која смо малопре споменули, наиме на питања о свеопштој спаситељској вољи Божјој и о фактичком стању човечанства. То могуће решење личи одговору који смо малопре дали у погледу на неправославне Цркве. Кад је суштина спасења у томе да је Бог постао човек, онда се то односи на сваког човека. То је старохришћанска мисао коју и Поповић понавља. Али онда се мора питати где можемо да нађемо тај однос равнотеже – да ли само у православној Цркви, или такође у другим заједницама уколико испуњавају тај услов? Одговор дакле није у конкретном облику те заједнице, него у томе да је она од истините богочовечанске природе. Јасно је да се онда поставља питање о односу између конкретно постојећих Цркава. Свакако може да буде само једна Црква Христова. Да ли се она поистовећује с једном од постојећих Цркава? Традиционални одговор (који би свако дао за своју Цркву) на ово питање је позитиван; међутим, ако се прихвати да богочовечанска равнотежа може да постоји и у другим Црквама, онда то питање захтева нови одговор.

Желео бих да нагласим да није мој циљ да покажем Поповића као екуменски отвореног теолога. Он то није био. Али његов систем мишљења исто тако није био херметичан и затворен за било који начин дијалога. Не желим да му нешто приписујем што није његово, али мислим да је његова теологија у знатној мери шири него што се то често чини.

Један други аспект: Поповић оштро критикује папство и западну теологију зато што је по њему ова ставила човека изнад Богочовека. Тиме је она, у његовим речима, покварила речену равнотежу. Човек постаје најважније, и антропоцентризам и хуманизам су директне последице тога приступа. Занимљиво би било да се тај његов став упореди са стајалиштем Николаја Велимировића. Међутим, то није циљ овог излагања. Али Николај нам показује да је могуће из православне позиције ставити други нагласак од оног што га је поставио Јустин. Равнотежа између Божјег и људског је начело било које хришћанске теологије, дакле то се не доводи у питање. Јесу ли западни хришћани заиста поставили погрешан нагласак на једну страну, то је нешто што се може оправдано питати. И онда може исто тако да се пита како изгледа с пренаглашавањем друге, Божје стране? Нисмо ли ми сви, на Истоку и на Западу, током дугог времена ставили акценат на Бога и тиме створили неки Теоцентризам који нипошто не може да буде бољи од антропоцентризма? Ако је равнотежа битна за спасење, онда нити једно нити друго није дозвољено.

Поповићева теологија се може тумачити као мишљење јединства. Без сумње стоји иза тога утицај руске филозофије 19. века, Достојејевски за којега знамо да се Поповић њиме интензивно бавио, али и други. Тај принцип се види код Јустина у многим аспектима његове теологије. И његово виђење Цркве може и треба да се разуме под тим предзнаком. Црква је једнина, јединица, иако се састоји од два елемента, односно има две природе, и исто тако иако се састоји од многих људи. Али они су повезани тиме што су учлањени у Тело Христово, што су постали део тог богочовечанског организма који је идентичан са

Црквом. Као што смо рекли, конкретне форме Цркве за њега нису од велике важности. Он се не бави хијерархијом или конкретним изгледом Цркве – што оставља могућност да се мисли да се они могу мењати што је историјски и био случај. Црква према томе не означава искључиво православну Цркву, Цркву с посебним устројством, него Цркву Христову. Кад би Поповић дакле могао да препознаје у другим Црквама присутност Цркве Христове, онда се може на његове ставове гледати сасвим друкчије – а то без да се мења њихова суштина. И овде има простора за даље размишљање.

Хтео бих навести један последњи пример у којему ја видим могућности приближавања, односно приступ за католичко виђење. То је Јустиново разумевање евхаристије. За њега је евхаристија учлањивање оних који се причесте у Христа. Тиме је она конкретно средство за спасење (један однос који се овде не може објаснити). У данашњој православној, као и католичкој теологији се Црква разуме као место где се евхаристија слави око (легитимног, наравно) епископа. Верници и епископ славе заједно успомену на Христа, на наше спасење, и тиме они постају Тело Христово и партиципирају у том спасењу. Црква се строји у том разумевању одоздо, окупљањем верника. Разуме се да и овде не сме одсуствовати Божји аспект; такво окупљање се разликује од обичног људског окупљања тиме што се дешава у име и на позив, чак на заповест Господа. Али ипак је акценат у данашњој еклисиологији на слављу евхаристије за конституисање Цркве. Није узалуд да се тај приступ зове евхаристијском еклисиологијом. Код Јустина, међутим, ово групирање, окупљање људи не игра неку посебну улогу. Он разуме Цркву као могућност појединца да се учлани у Тело Христово, да тиме постаје саставни део подвига Спаситеља. Наравно је Поповићу познато да се то не ради индивидуално него да је Црква заједница људи. Али моменат окупљања верника, њиховог слављења с епископом није у његовом видуку. Еклисиологија се овде разуме много више одозго. У центру нису удови који чине Тело, него Тело које се састоји од њих. Разлика је мала, али битна, јер мења перспективу. Евхаристијска заједница није у центру Поповићеве пажње, него Црква као богочовечански организам. Православна традиција пружа више могућности изражавања или боље речено описивања реалности Цркве. Према томе морамо да констатујемо да је Поповићево виђење једно могуће, али да има и других који ће наглашавати друге елементе.

Једна од најважнијих заслуга Поповића је можда у томе што је вратио теологију у српској Цркви на њене мистичке основе – мистичке не у смислу површног мистицизма, него у смислу правог повратка на корене источне теологије која се не да замислити без тог елемента. Исто тако не мислим на монашку мистику. Ми добро знамо да је Јустин био монах, и да је то била важна, чак и централна црта његовог живота. Али мени се чини да је у основи сваког теолошког мишљења једна права, истинска спознаја Бога, једно мистичко искуство које онда утиче на начин на који ја мислим о Њему. Рационално размишљање о Богу мора да има основу у личном доживљају, и тај субјективан истински доживљај је разлог за то да човек уопште може да формулише теолошке, теоретске и рационалне мисли. Кад се читају уџбеници из теологије који су се корис-

тили у Србији пре Јустина, тада се види да је у њима веома често врло јако, или чак превише наглашен рационални приступ, а занемарен је у њима аспект субјективног искуства. Тиме не желим да кажем да аутори тих књига нису имали такво искуство, него само то да се оно не види баш јасно из њихових списа. Чак би се могло рећи да се оба приступа допуњавају. Али изгледа да је српској теологији недостајала та црта коју је Поповић поново унео у њу, и зато што се та празнина осетила, његова теологија је било толико важна и попунила је недостатак.

Осврнућемо се на методологију Поповића. Следећи свој новозаветни приступ, у својој теолошкој аргументацији он се служи у великој мери методом састављања библијских текстова, или тумачења таквих места оцима Цркве. Библијска мисао у светоотачкој интерпретацији је њему водич кроз теолошке теме. Наравно налазимо у његовим списима и мисли које је он формулисао, али у његовој Догматици је много тога састављено од цитата. Лако би било да му се због тога припише недостатак оригиналности.

2015. године је Светлана Алексијевич из Белорусије добила Нобелову награду за књижевност. Неки су је критиковали зато што је њено књижевно дело, углавном текстови о ужасима рата и логора, састављање интервјуа и сведочанства жртава. Критика је према томе била да она није оргинална – а оригиналност је нешто што се може тражити за Нобелову награду. Аргумент против те критике којему бих се придружио је био да је и само састављење као такво стваралачки чин, да се не ради о нечему што би свако могао да ради, него да то захтева изразите књижевне способности. Код Поповића те способности нису књижевне, него су теолошке, али принцип је исти. Не верујем, дакле, да се може говорити „само“ о састављању, него да баш то састављање, а посебно састављени текст у целини, даје тим цитатима и исеченим текстовима неко ново значење, или боље речено: да тај текст помаже нама да препознајемо (или спознајемо) њихово пуно значење. А то посебно важи с обзиром на чињеницу да Јустин не жели да донесе ишта ново него да он жели да остаје у оквиру предања Цркве. То подразумева односно представља извесни херменеутички проблем којег смо свесни, и који би ваљало третирати као посебно питање да ли, и како, је предавање нечега, неког садржаја, кроз историју уопште могуће. Али оно што је овде важно, то је тврдња да састављање као такво није чин без маште и креативности, него израз духовног и стваралачког акта.

Могуће је читати Поповића очима римокатолика и наћи у њему „грешке“, места која су тешко прихватљива за неправославне хришћане. Али то наравно не може да буде смисао таквог читања. Међутим, кад се он чита објективно (уколико субјективно читање једног римокатолика, или било чије читање, уопште може да буде објективно), онда се налазе у њему подстицаји за плодно теолошко размишљање. Поповић може да буде импулс не само за православну теологију, него и за било које хришћанско тумачење. То подразумева и критичан приступ. Католици често имају критички однос и према својим светитељима, што понекад олакшава анализу њихових текстова. Због тога католици могу да читају Поповића (као и друге православне писце, били свети или не) критички – не у некој херменеутици сумње, него у отвореном опажању и с циљем да проналазе нешто што им може бити корисно.

Мој аргумент је према томе да би било погрешно и једнострано поједностављење кад би се Поповић свео на своје споменуте антиекуменске изјаве. Он је сигурно био антиекуменичар, барем (и неопходно) у том смислу у којему се тада појам „екуменизам“ разумео, а у том смислу многи су били антиекуменичари, православци као и неправославци. Али он је био и више од тога. Он је наике био теолог који у својем делу наглашава елементе који су били пали у заборав, или барем у други ред. Тиме он као антиекуменичар чак некако доприноси екуменизму, јер он приближава разне мисаоне традиције.

Ваља питати какав је однос Јустинових теолошких погледа према конкретним екуменским настојањима која се данас дешавају. У центру званичних разговора између православне и католичке Цркве стоје еклисиолошка питања, посебно однос између првенства и синодалности – првенство не, или барем не искључиво у смислу папског примата, него уважавајући чињеницу да свака група, свака заједница има неког првога, неког „примаса“ у некој форми. У црквеном погледу, могу да се наброје односи између пароха и парохијана, или између председавајућег у евхаристији и оних који долазе, или између епископа и његових свештеника. Не бави се само званични теолошки дијалог таквим питањима, него и неколико незваничних група и форума за дијалог.

Кад покушамо да доведимо Поповићеву еклисиологију у везу с тим стањем екуменске мисли, видећемо да он уопште није заинтересован за таква питања. Без сумње, он се држи православних учења и принципа у том погледу. Али тема односа између појединих фактора није питање које би било за Јустина од интереса. За њега је централно јединство Тела Христовог, а не његово унутрашње уређивање. То одговора и његовом погледу на Цркву као мистичну заједницу, и његовом филозофском приступу свејединства. У његовој *Догматици*, од 700 страница о еклисиологији одељак о јерархији има једва 4 странице.¹¹ То не значи да она није била битна за њега, али он такве дискусије није сматрао важнима за своје разумевање Цркве. То даје његовој еклисиологији један посебан и специфичан изглед, али, као што смо видели, то отвара и простор за разговор.

На крају, две ствари остају важне: С једне стране, тумачење његовог дела и његових изрека у смислу који оставља простор и за друго виђење, и с друге стране импулси за западну теологију. Не може да се очекује да човек, протестант или католик, прочита Јустинову *Догматику* и онда се оправослави. Ја сам можда најбољи пример за то. Али богате мисли које се налазе код њега су важне и занимљиве и за друге, неправославне, иако (или можда баш зато што) га они могу читати из већег растојања. Због тога ваља да се западни теолози њиме баве, да га читају, наивно и ненаивно, и да га откривају за западну теологију. То подразумева и критику, али и улажење у један тип теолошког мишљења који нама на Западу није својствен, а који може да даје подстрека за нашу рефлексiju о Богу, и о спасењу, и о Цркви. А јасно нам је да ту тајну ионако ми сви не можемо нити разумети нити изразити у потпуности.

¹¹ Поповић, *Догматика Православне цркве* 3, 634-637.

Литература

- Bremer, Thomas (1992) *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg: Augustinus-Verlag.
- Бремер, Томас (1997). *Вера, култура, политика*, Ниш: Градина/Јунир.
- Поповић, Јустин (1980). *Православна философија истине: Догматика Православне Цркве*, књиге 1 и 2, (Београд: Манастир Ћелије, Фото-типска издања из 1932. односно 1935. године).
- Поповић, Јустин (1978). *Православна философија истине: Догматика Православне Цркве*, књига 3, (Београд: Манастир Ћелије).
- Поповић, Јустин (1974). *Православна Црква и екуменизам*, (Солун: Манастир Хиландар),
- Слијепчевић, Ђоко М. (1962). *Историја Српске православне цркве*, књига 1 (Минхен: Искра).
- Слијепчевић, Ђоко М. (1966). *Историја Српске православне цркве*, књига 2 (Минхен: Искра).

Thomas Bremer

University of Münster

Faculty of Catholic Theology

Th.Bremer@uni-muenster.de

JUSTIN POPOVIĆ: A CATHOLIC PERSPECTIVE

It is known Justin was very critical and even repulsive toward other Christian churches and communities along with the ecumenical endeavors in general. His saying on ecumenism as an all-heresy became proverbial. If these statements are literary considered, then there is no salvation for the western churches and Christians and there is no space for any dialogue. The only solution for them is to become orthodox. Popović stated that. In naming all of them sectarians (sects), Popović talks about the meaninglessness of dialogue. This is one of the reasons of the cautious reception of Popović in the West. The question is whether we can interpret Popović's work through other perspectives. What's the potential for that in his writings? Is it possible for a western Christian who has no intention to change his/her ecclesial affiliation to benefit from reading Popović? This presentation attempts to find approaches to Popović's work which open up another view regarding his personality so that Popović's way of thinking may be fruitful for the western readers also.

Зденко Ширка

Карлов Универзитет, Праг, Чешка Република

zdenko.sirka@gmail.com Orcid ID: 0000-0002-1573-3800

ЈУСТИН ПОПОВИЋ О ЛУТЕРУ И ПРОТЕСТАНТИЗМУ*

Сажетак: Овај рад се усредсређује на методологију коју Јустин користи при оцењивању протестантизма, и сугерише поређење између Јустина Поповића и Мартина Лутера. Прво се објашњава историјски и теолошки контекст у коме Јустин говори о протестантизму, затим се уводе херменеутичке претпоставке његове критике, на трећем месту се испитује његова методологија, и на крају се прави ближе поређење са немачким реформатором Мартином Лутером, у погледу њихових циљева, метода и кључних појмова. Тврдимо да би Јустина и Лутера требало сматрати браћом по оружју, те да су они заправо један другоме много ближи него што је Јустин успео да освести.

Кључне речи: Мартин Лутер, Јустин Поповић, папска непогрешивост, првородни грех, универзално свештенство

Ова студија даље развија чланак који је недавно објављен у часопису *Ostkirchliche Studien* о теологији традиције у делу и списима православног теолога Преподобног Јустина Поповића (1894–1979). У њему се тврди следеће:

„Иако то превазилази могућности ове кратке студије чврсто потврђујем да нема много разлика између Лутера и Јустина као што би се могло чинити, чак супротно, они су веома слични по својим ставовима, по својој терминологији и по својим теолошким нагласцима.“¹

Ово заправо уопште није тако очигледно, јер је отац Јустин Поповић у својим списима критиковао протестантизам и називао га свејереси. У поднаслову овог чланка би могло бити постављено питање: „Да ли би се Јустин Поповић и Мартин Лутер међусобно разумели?“, а одговор би био потврдан: да, они би готово сигурно разумели један другог и могли би се договорити по многим питањима. Моја полазна тачка је, дакле, тврдња да су Свети Јустин Поповић и немачки реформатор Мартин Лутер (1483–1546) један другоме много ближи него што је то очигледно на први поглед. Циљ овог прилога је да пружи више детаља: да анализира Јустинове текстове у којима говори о протестантизму и Лутеру и да их процени из перспективе протестантске теологије. Из ове перспективе, како претпостављам, треба их сматрати савезницима.

* Овај рад је подржан програмом Charles University Research Centre No. 204052.

¹ Zdenko Širka, “Transformation in the Theology of Tradition: A Study of Justin Popović and His Hermeneutical Presuppositions”, *Ostkirchliche Studien* 67, 1-2 (2018): 340.

Када кажем савезник, мислим на ситуацију сличну оној, каква је између садашњег грчког православног теолога Христоса Јанараса и немачког философа Мартина Хајдегера. Наиме, Јанарас налази инспирацију у Хајдегеровом раду од кога узима своју темељну критику развоја западне филозофије. У својој књизи *On the Absence and Unknowability of God* (2005), Јанарас користи Хајдегерово тумачење Ничеовог проглашења смрти Бога и тврди да је Бог на Западу био сведен на најбоље решење, први узрок (*causa prima*), највишу вредност, све у циљу да оправда друштвене структуре на Западу (папство, хијерархија, монархија).² Другим речима, Јанарас је на Западу нашао савезника против Запада.

Мартин Лутер и његова реформаторска теологија

Ко је Мартин Лутер? Његово име је вероватно познато православним читаоцима, али не нужно и његово учење. Био је августински монах, реформатор цркве, професор теологије у Витембергу.³ Тврдио је да је црква његовог времена напустила првобитно апостолско и библијско учење и да се мора вратити својим коренима, *ad fontes*. Према Лутеру, Божја наклоност се не може зарадити и спасење се не може заслужити сопственим напорима, већ је Божја милост поклон који верници прихватају вером у Исуса Христа као Месију. Христос је верницима опростио Својом искупитељском жртвом а вера је прихватање тог дара опроштаја, дела верника тако нису услов оправдања него њен плод. Лутер је у својој теологији критиковао положај римског папе тврдећи да је Библија једини извор знања. То је управо разлог зашто је и превео Библију на немачки и учинио је доступнијом људима.⁴

Најважнији концепт који је Лутер донео била је *доктрина о оправдању*, што значи да је Бог прогласио грешника праведним његовом вером кроз Божију благодат. Лутер је резимирао свој концепт у *Шмалкалдским чланцима* (1537):

„Први и главни чланак је овај: Исус Христос, наш Бог и Господ, умро је за наше грехе и поново је васкрсао за наше оправдање (Рим 3, 24-25). Он

² Види Christos Yannaras, *On the Absence and Unknowability of God* (London: T&T Clark, 2005), поготово главе 2 и 3, стране 39-58.

³ О животу и раду Мартина Лутера, види на пример James M. Kittelson, *Luther the Reformer: The Story of the Man and His Career* (Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 2003), или Bernhard Lohse and Robert C. Schultz, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1986). Стандардни уџбеници о његовој теологији су: Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1966); Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004); Heiko Oberman, *Luther: Man Between God and the Devil* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989); Robert Kolb, *Martin Luther: Confessor of the Faith* (Oxford: Oxford University Press, 2009). На српском види: Лисјен Февр, *Једна судбина Мартин Лутер* (Veternik: LDI, 1996); Драгутин Волф (ур.), *Мартин Лутер: из живота и рада оца протестантизма* (Novi Sad: Izvori, 1985); Јован Зизијулас, „Димензије вере у православној и лутеранској теологији“, *Саборност* 11 (2017): 105-117.

⁴ Нови завет је преведен 1522. године, Стари завет 1534. године.

је једино Јагње Божије које узима грехе света (Јн 1:29), и Бог је на њега положио безакоње свих нас (Ис 53, 6). Сви су сагрешили и бесплатно су оправдани, без властитих дела и заслуга, Његовом милошћу, искупљењем које је у Христу Исусу, у Његовој крви (Рим 3, 23–25). Ово је неопходно за веру. Она се не може ни на један начин схватити или стећи било каквим радом, законом или заслугом. Стога је јасно и сигурно да нас само та вера оправдава.“⁵

Другим речима, Лутер се противи учењу своје католичке цркве да се праведна дела верника обављају у *сарадњи* са Богом, уместо тога тврди да хришћани примају праведност споља.

Спомињање Мартина Лутера и православља у једној реченици није ништа необично, посебно у такозваном „Финском истраживању Лутера“, које датира још од средине 1970-их. Група финских теолога на челу са Туомо Манермом (1937–2015) са Универзитета у Хелсинкију предложила је нови начин разумевања Лутеровог учења о оправдању заједно са православним концептом спасења обожења (*theosis*) као теолошког пресека двеју традиција.⁶ Да би објаснили ово ново теолошко читање Лутера и искористили више екуменског потенцијала у лутеранско-православним односима, они објављују низ публикација које доводе у питање доминацију немачке интерпретације Лутера. Спољни импулс за овај нови талас студија о Лутеру дошао је управо из екуменског дијалога између Евангеличке лутеранске цркве у Финској и Руске православне цркве.

У свом раду Манерма доказује да је садашње истраживање Лутера заробљено у неокантовским онтолошким претпоставкама и да је сам Лутер већ користио језик обожења – речи као што су: *vergotten, durchgotten, deificare*.⁷ Док традиционално читање Лутера говори о форензичком разумевању оправдања

⁵ The Smalcald Articles,“ приступљено 30. јула 2019, <http://bookofconcord.org/smalcald.php>.

⁶ Резултати ове школе су сажети на енглеском језику: Carl E. Braaten and Robert W. Jenson, eds., *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), за општи контекст види посебно прво поглавље које је написао Манерма, “Why is Luther So Fascinating? Modern Finnish Luther Research,” 1-20. За критичку перспективу види: Olli-Pekka Vainio, ed., *Engaging Luther: A (New) Theological Assessment* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2010). О овој позицији види и рад: Carl Trueman, “Is the Finnish Line a New Beginning: A Critical Assessment of the Reading of the Luther Offered by the Helsinki Circle”, *Westminster Theological Journal* 65. 2 (2003): 231-244; за критику са православне тачке гледишта види: Anna Briskina, “An Orthodox View of Finnish Luther Research,” *Lutheran Quarterly* 22 (2008): 16-39.

⁷ Види његов: Tuomo Mannermaa „Theosis als Thema der Finnischen Luther Forschung,“ in *Luther und Theosis, Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg*, vol. 16 (Erlangen: Martin-Luther Verlag, 1990), 11-26; посебно његову књигу: *Der im Glauben gegenwärtige Christus: Rechtfertigung und Vergottung* (Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1989), у енглеском преводу као *Christ Present in Faith: Luther's View of Justification* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2005).

(оправдање Христовом милошћу, примљеном само кроз веру), Манермина идеја је, како он тврди о Лутеру: „Христос је заиста присутан у самој вери.“⁸ *Inhabitation Dei* тако омогућава да оправдање буде постепени процес, а не само једнократни догађај. Овај фински приступ објашњава како је оправдање повезано са трансформацијом верника (посвећење, *sanctificatio*) и које су импликације Христовог присуства у животу верника. Један од тумача покрета, иако сам није лутерански теолог, то изражава речима: „Главна Лутерова теза је дрска: Као резултат Христовог присуства, хришћанин постаје „Христово дело“, а још више „Христос“ за свог ближњег.“⁹

Резултати хелсиншке групе показују шире контуре овог чланка, а то је да се покаже екуменски потенцијал Лутерових студија у односу са православљем. Али још много више је видљиво да када ставимо у заграду конфесионалну терминологију, као што је обожење, посвећење, оправдање, и фокусирамо садржај иза тих термина, изненада се појављује заједнички основ за дијалог, који можемо назвати екуменским (у ширем смислу – универзалним).

Јустин Поповић о Лутеру и протестантизму

Вратимо се сада Јустину Поповићу и томе где и како пише о Лутеру и протестантизму. Резултати мог читања се могу сажети у неколико општих теза. (i) Отац Јустин није много писао о Лутеру и протестантизму, и ниједан од његових есеја се није бавио искључиво овом темом; оно што постоји је само неколико пасуса и повремене реченице у његовим књигама, најдужа разрада су скоро три странице дискусије о првобитном греху у првој свесци његове *Догматике*. (ii) На неким местима Јустин говори о Лутеру, на другима бира реч протестантизам, и чини се да их користи као синониме. Јустин је свестан да Лутер и протестантизам нису једно те исто, и означава Лутера за оца протестантизма, али ипак ове појмове испуњава истим (сличним) садржајем. Другим речима, он претпоставља да је протестантизам оно што је Лутер учио и проповедао. Говорећи протестантизам, он заправо мисли лутеранизам, али не као историјски еклисиолошки појам, већ као покрет који следи Лутерово учење. У академским круговима се то назива *Lutherforschung*, и ни на који начин се под тим не подразумева лутеранство или протестантизам, јер су то покрети који су се развили током времена и на много начина напустили многе Лутерове идеје. (iii) Јустин не користи реч протестантизам као еклисиолошку категорију, као што се данас користи: наиме, као кровни термин за све цркве које су настале након реформације у 16. веку; ово не би укључивало само лутеранску цркву аугзбуршке вероисповести и калвинистичку цркву хелветске вероисповести, већ су у ову категорију укључене и евангелистичке деноминације и не-конформистичке цркве (да набројим барем баптисте, методисте, меноните, пентекосталце). У том смислу Јустин користи термин протестантизам строго у свом историјском кон-

⁸ “is really and truly present in the faith itself”. Mannermaa, *Christ Present in Faith*, 5.

⁹ Veli-Matti Kärkkäinen, *One with God: Salvation as Deification and Justification* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2004), 58.

тексту, јер корен речи протестант долази из немачке реформације.¹⁰ (iv) Кад год је Јустин говорио о протестантизму, он је о томе говорио у вези са римокатолицизмом, тачније, он је почео са критиком римокатолицизма и папства, а затим је у расправу довео протестантизам. Контекст у којем говори о овим два традицијама је контраст између европског хуманизма и светосавског богочовечанског хуманизма. Ипак, он не спомиње Лутера и протестантизам увек када пише о римокатолицизму, барем не експлицитно. На пример, његова *Догматика* садржи дискусију о *filioque* и безгрешном зачећу девице Марије, која не укључује протестантску перспективу.¹¹

Кратка прелиминарна евалуација: (i) Јустиново познавање Лутеровог учења је било исправно, али није било комплетно, и (ii) недостаје дијакхронијски аспект, оно што се касније дешавало, када је Лутерово учење било преиспитивано и дискутовано. Дobar пример где је ово видљиво је Јустинов текст о првобитном греху у који је укључио римокатоличку и протестантску перспективу.¹² Следи пар речи о томе.

Протестантизам и првородни грех

Што се тиче Јустина Поповића, он види православни став о првородном греху као позицију између римокатоличке и протестантске. Римокатоличко учење је за Јустина сувише оптимистично, јер каже да се пад првог човека састојао само у одбацивању спољашње благодати (*iustitia originalis*), која није била органски део духовне и моралне природе људског бића. Тако је, после пада, природа човека остала иста онаква каква је била и пре пада.¹³ Јустин критикује то што се првобитна благодат и благодатно савршенство првог човека сматрају само спољашњим даром (*donum gratiae*), јер су они заправо његов саставни део; људска природа је наине била повређена након пада, тако да чак и они који желе чинити добро, чине зло. Јустин цитира речи апостола Павла из посланице Римљанима 7, 18-20 како би подржао свој став.

¹⁰ Наине, почетком 16. века сабор немачког империјалног парламента (Reichstag) у Шпајеру је укинуо одлуку да свака појединачна влада унутар царства може одлучити коју религију жели следити (концепт познат као *cuius regio, eius religio*). Као одговор на то, многи немачки кнезови и слободни градови су 1529. године објавили своје неслагање (протест) и протестовали против њеног укидања. Упркос разликама у њиховим теологијама, немачки лутерански градови су се удружили са швајцарским реформатором Улрихом Цвинглијем, и од тада су постали познати као протестанти, тј. они који су протестовали.

¹¹ О *filioque* овде: Јустин Поповић, *Догматика Православне цркве 1* (Београд: Задужбина „Свети Јован Златоуст“ Аве Јустина Ћелијског и манастир Ћелије код Ваљева, 2003), 217; о безгрешном зачећу девице Марије овде: Јустин Поповић, *Догматика Православне цркве 2* (Београд: Задужбина „Свети Јован Златоуст“ Аве Јустина Ћелијског и манастир Ћелије код Ваљева, 2004), 288.

¹² Види Поповић, *Догматика Православне цркве 1*, 333-338.

¹³ Види Поповић, *Догматика Православне цркве 1*, 334.

Протестантско учење, како га Јустин разуме, је још један екстрем, у овом случају песимистички, који тврди да је као последица пада потпуно уништена слобода човека и лик Божји је уништен, па је „природа човекова постала грех,¹⁴ и човек више није у стању да чини било какво добро, јер све што жели и чини, је грех. Пад је толико ушао у природу људског бића, да га ниједна сила на овом свету не може ослободити греха, па чак ни света тајна крштења. Отац Јустин сматра да је ово тумачење нетачно, јер изједначава Адамову природу и првобитну праведност, па када је човек сагрешио, није му одузета само првобитна благодат, него и читава природа његовог бића. Јустин се овоме супротставља цитирањем Светог писма где се пише да чак и пало људско биће поседује остатке добра, способност за добро, жељу да чини добро, а ови остаци не би могли постојати, да је Адам примио обличје Сотоне уместо обличја Бога.¹⁵

Питање гласи: Да ли је ово заиста протестантска, Лутерова перспектива?

Из Лутерових раних предавања о Римљанима (1515–1516), где је тврдио да је главни циљ ове посланице разоткривање свеприсутности греха, потиче и његова дефиниција првородног греха:

„Али шта је онда првобитни грех? Према апостолу, то није само недостатак добре вредности у вољи, нити само губитак човекове праведности и способности. То је пре свега губитак свих његових моћи тела и душе, његових целокупних спољашњих и унутрашњих савршенстава. Поред тога, то је његова склоност према свему што је зло, његова одбојност према ономе што је добро, његова антипатија ка светлости и мудрости, његова љубав према греху и тами, његов бег и презирање добрих дела, и његова потрага за свим што је грешно.“¹⁶

У складу са овим циљем, Лутерово тумачење укључује критику преферирања личног интереса дубоко укоренењеног у људској природи због првобитног греха. Иако је људска природа била створена као добра, она је сада тако искварена да је та исквареност постала њена права природа. У својој расправи *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), у којој је критиковао номиналистичке теологе који су тврдили да људска слободна воља може да потврди обличје Бога у човеку, Лутер је потврдио да на основу првобитног греха, ми „само желимо и чинимо зло“ и да је наша воља „заробљена.“¹⁷ Док у свом коментару о Римљанима говори о склоности, овде говори о заробљеној вољи. Лутер је нагласио фундаментално повезивање воље са грехом, напустио је концепт милости као *gratia infusa* (унесена у људско биће од Бога) која сарађује са слободном вољом на путу ка савршенству људске природе.¹⁸

¹⁴ Види Поповић, *Догматика Православне цркве 1*, 336.

¹⁵ Види 2 Мојс. 1. 17; Мт 5, 46; Мт 7, 9; ДАп 28, 2; Рим 2, 14–15.

¹⁶ Martin Luther, *Commentary on Romans*, trans. J. Theodore Mueller (Grand Rapids, MI: Kregel Classics, 2003), 95.

¹⁷ Види Timothy F. Lull, ed., *Martin Luther's Basic Theological Writings* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2005), 34–39.

¹⁸ Види такође прилог о греху, који је написала Сасја Стопа у недавној *Encyclopedia of*

Одакле то Лутеру? Како је он био августињски монах, списи блаженог Августина Ипонског су припадали његовој теолошкој обуци. Као што Лопез Переира тврди у својој најновијој књизи, Лутер је управо Августиново разумевање људског спасења довео до радикалних последица. Свети Августин је у својим делима *Ad Simplicianum* и *Confessiones* тврдио да већ први корак који људско биће чини према Богу је сам по себи дар од Бога, као и да је сама могућност да се верује омогућена Божјом благодаћу. Ипак, овај Августинов приступ је представљао „раскид са патристичком традицијом“¹⁹ по питању спасења, а Лутерово учење о оправдању само вером је било слична намера да се покаже да и почетак и остварење спасења припадају само Богу. Учење Отаца који су тврдили да људска бића започињу, али Бог остварује и завршава процес спасења се Лутеру чинило сувише сличним учењу номиналистичких теолога којима се он тако жестоко противио, тврди Переира у својој књизи.

До ове тачке је Јустинова интерпретација Лутерове позиције тачна. Међутим, две ствари недостају. Прво, важно је нагласити да је ово само један поглед и да Јустинова тврдња да је Лутер превише песимистичан заправо није оправдана. Наиме, да би објаснио проблем грешности и праведности људског бића, Лутер користи неколико теза које су формулисане као савршени пар, као што су: закон и еванђеље, код праведности разликује између *iustitia aliena* и *iustitia propria*, али најважније за нас у овом тренутку је: *simul iustus et peccator*, теза да је верник истовремено апсолутни грешник и апсолутни праведник. Шта то значи? Према Лутеру верници су истовремено апсолутни грешници *coram hominibus* (праведност пред људима) и апсолутни праведници *coram Deo* (праведност пред Богом). Овим се Лутер супротставио тврдњи схоластичких теолога да оправдање зависи од људске способности да победи грех својим добрим делима и подвизима, као и тврдњи да су људи грешници (или праведници) само до одређене мере. Тврдећи да су сви људи згрешили и да немају Божју славу, Лутер је желео да покаже славу Божје милости. У својим предавањима о Римљанима (1515–1516), где је први пут изјавио да су људи истовремено грешници и праведни, он је то изразио познатом реченицом: „Они су грешници у бити, али праведни у нади.“²⁰ Или, на другом месту, у својој књизи о слободи хришћанина *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), Лутер је развио бинарну антропологију која прави разлику између унутрашњег људског бића које је праведно у Христу, и спољашњег људског бића које настањује свет греха. Као што Сасја Стопа тврди, тиме што учествује у Богу својим унутрашњим људским бићем, спољашње људско биће постаје способно да призна грех.²¹

Martin Luther and the Reformation (2017), која истиче да је Лутер подржао идеју о оригиналном греху у складу са претходном теолошком традицијом. Sasja Emilie Mathiasen Stora, “Sin”, in *Encyclopedia of Martin Luther and the Reformation*, ed. Mark A. Lamport (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2017), 711–13.

¹⁹ Jairzinho Lopes Pereira, *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 17.

²⁰ Martin Luther, *Luther's Works*, Volume 25: Lectures on Romans, Glosses and Scholia (St Louis, MO: Concordia Publishing House, 1972), 258.

²¹ Stora, “Sin,” 711. Она такође спомиње Лутерово излагање о греху у његовом писању

Друга ствар којом допуњујемо Јустиново тумачење је дискусија по овом конкретном питању, која је настављена након Лутерове смрти између такозваних гнезио-лутерана (групе која се сматрала аутентичним следбеницима Мартина Лутера) и филиписта (следбеника Филипа Меланхтона) по питању слободне воље. Меланхтон и његови следбеници сматрали су да слободна воља сарађује у присвајању спасења које је Бог понудио у свом јеванђељу.²² Насупрот томе, гнезио-лутерани су одржавали Лутерово веровање у радикалну природу првобитног греха и порицали су да слободна воља има било какву способност да сарађује са Божијом благодаћу.²³ Треба напоменути да се Меланхтон најпре сложио са Лутером по питању радикалне природе првобитног греха, и ту су обојица једнако мислили да осим натприродним утицајем Светога Духа у свetim тајнама људи нису у стању да одговоре Богу. Ипак, 1535. године у свом делу *Loci Communes Theologici*, како тврди Килкрис, Меланхтон је променио свој став и додао људску вољу међу узроке обраћења.²⁴ Чини се, да би Дух био делотворан у обраћењу, мора постојати слободна сарадња људског бића.

Укратко у једној реченици – оно што Јустин Поповић види као протестантску позицију је заправо непотпуна Лутерова позиција, само делимично исправна, и недостаје свест о даљој расправи и развоју ове позиције.

Контекст: хуманизам, папска непогрешивост

Контекст у коме се расправа о протестантизму појављује у Јустиновим списима је расправа о хуманизму, или прецизније, о контрасту између два типа хуманизма: европског и светосавског. Јустин је писао о томе већ 1925. године у чланку који је најпре објављен у часопису *Хришћански живот*, и касније у колекцији *Философске урвине* као „Европски човек на жеравичној раскрсници.“²⁵ Јустинова почетна позиција је његово запажање да православни Срби живе на географској и духовној раскрсници између два света, између две културе, између Истока и Запада. Ова два света не могу заједно функционисати. Ако гледамо на његово запажање из чисто теолошке перспективе (а не социолошке,

Contra Latomus (1521), где је Лутер нагласио да суочавање са Божјом речи у њеним двема формама (закон и јеванђеље) резултира тиме што људи нису делимично грешници или делимично праведни, већ су у потпуности грешници и у потпуности праведници.

²² Више о томе види: Jack D. Kilcrease, “Philippism”, in *Encyclopedia of Martin Luther and the Reformation*, ed. Mark A. Lamport (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2017), 600-602.

²³ David Lump, “Gnesio-Lutherans”, in *Encyclopedia of Martin Luther and the Reformation*, ed. Mark A. Lamport (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2017), 308-310.

²⁴ Види Kilcrease, “Philippism,” 600. Врло детаљан опис рецепције лутеранских конфесија је описан у књигама: Charles P. Arand, Robert Kolb, and James A. Nestingen, *The Lutheran Confessions: History and Theology of The Book of Concord* (Minneapolis, MN: Fortress, 2012); Günther Gassmann and Scott Hedrix, *Fortress Introduction to the Lutheran Confessions* (Minneapolis, MN: Fortress, 1999).

²⁵ Текст је такође објављен у: *Философске урвине*: Јустин Поповић, „Европски човек на жеравичној раскрсници,“ у Јустин Поповић, *Пут богопознања – Философске урвине* (Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Ћелије код Ваљева, 1999), 284-290.

идеолошке), Јустин је направио оштар контраст између „духовног“ Истока где превладава осећај заједнице и који нуди спасење, и „рационалне“ Европе где се човечанство изгубило у фрагментираним друштву.

„Европски хуманизам“ је термин који Јустин користи како би означио некритичко поверење у људске способности и могућности, хуманизам је ново спасоносно јеванђеље утемељено на човеку. Верујем да када Јустин каже „људско биће“ или „човек“, његове речи треба схватити као експлицитну критику рационализма и просветитељства. Управо *cogito* је заменило Бога, „човека прогласило за Бога“²⁶ и постало је мера „свих ствари видљивих и невидљивих.“²⁷ Резултати овог догађаја су катастрофални, како каже, многа чудовишта рикнула су из „сваке поре [...] Сва вулканска гротла дишу мукло и земљотресно“,²⁸ као што су футуристи, декаденти, анархисти, нихилисти, сатанисти. Дозволите ми само да нагласим да ови покрети нису оно што он сматра хуманизмом, они су само резултат хуманизма.²⁹ Обратите такође пажњу на то да се привде „европски“ често изоставља у овом тексту.

По Јустину Поповићу је проблем у томе што хуманизам, када негира постојање Бога, негира сопствену вредност. Модел који не укључује никакву највишу вредност неизбежно је у супротности са самим собом; ако су све вредности релативне, онда то води ка борби за највишу вредност. Јустин предвиђа да једини начин на који се то може догодити је тотално уништење, стога је нихилизам коначна последица европског хуманизма. Без Богочовека људи заувек остају робови смрти, робови зла и ђавола. Идеја о човеку као мерилу свега још увек влада у идолопоклоничком и политеистичком не-хришћанском свету, чак и данас, па чак и у хришћанској цркви. Сви европски хуманизми заснивају се на уверењу да је човек у центру своје духовности, ова идеја је синтетисала цео дух Европе и све њене циљеве, идеале и вредности.³⁰ Ова дискусија се појављује и у његовим другим есејима из овог периода у којима Јустин понавља ову основну аргументацију.

Протестантизам се веома рано помиње у Јустиновом познатом чланку „Врховна вредност и непогрешиво мерило.“³¹ Ово високо цењено предавање доноси Јустинов главни теолошки став, кључ свег хришћанског живота и постојања, и поставља Богочовека као „основну истину на чији се рачун не могу правити никакви компромиси“.³² Овде повезује хуманизам са првим падом

²⁶ Поповић, „Европски човек на жеравичној раскрсници“, 289.

²⁷ Ibid.

²⁸ Поповић, „Европски човек на жеравичној раскрсници“, 284

²⁹ Ibid.

³⁰ Види такође Јустин Поповић, *Достојевски о Европи и словенству* (Београд: Манастир Ћелије код Ваљева, 1981), 276.

³¹ Објављено неколико пута на различитим местима (на пример у *Философским урвинама*, такође и као поговор у трећој књизи *Догматике*), али првобитно је то било предавање поводом именовања за доцента на Богословском факултету Београдског универзитета 1935. године, насловљено: „О суштини православне аксиологије и критериологије“.

³² Јустин Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, у: Јустин Поповић, *Пут*

људи, првом побуном против Бога, када је „човек протерао Бога“³³ у трансцендентну област, и потпуно је тако остао препуштен самом себи. У исто време, он овде повезује хуманизам са хришћанством. Ова ситуација има неколико разлога, али најважнији је дух старог Рима који је откривен у римокатолицизму, ни мање ни више такође у протестантизму, који је његов верни сарадник. Заједно су створили самопроглашено непогрешиво људско биће, које живи у духовној смрти. Како Отац Јустин пише:

„На европском Западу хришћанство се постепено претварало у хуманизам. Дуго и напорно је Богочовек сужаван, и најзад сведен на човека: на непогрешивог човека у Риму, и не мање непогрешивог човека у Берлину. Тако је настао западни хришћанско-хуманистички максимализам, папизам, који од Христа узима све, и западни хришћанско-хуманистички минимализам, протестантизам, који од Христа тражи најмање, па често и ништа. И у папизму и у протестантизму уместо Богочовека постављен је човек и као највиша вредност и као највиши критеријум. Извршена је болна и тужна корекција Богочовека, његовог дела и његовог учења”.³⁴

Мора се напоменути да отац Јустин не каже да су хуманизам и западно хришћанство једна те иста ствар, и друго, како пише, хришћанство се „постепено претварало“ – то значи да прихвата да је постојао период *пре* трансформације, али не даје никакве даље информације о томе. Не знамо када је дошло до трансформације и која су обележја периода пре трансформације. Даље, не знамо кога има на уму када каже „човек у Берлину“, али знамо да је под непогрешивим човеком у Риму мислио папу, а тиме и „папску непогрешивост,“ догму Римокатоличке цркве, која је формално дефинисана 1870. на Првом ватиканском сабору. Ово учење каже да папа не може да направи грешку када говори *ex cathedra* (то значи из своје позиције и на основу свог врховног апостолског ауторитета), и када дефинише доктрину која се тиче вере или морала.³⁵ Међутим, ово није било толико проблематично на Западу као што Јустин мисли. Споменућу само да је међу римокатолицима дошло до неслагања око значења папске непогрешивости, а изван број присутних бискупа, иако још увек верујући да су сабори Цркве непогрешиви, није хтео да прихвати догму папске непогрешивости. Отуда је настао раскол између њих и римокатоличке цркве, што је резултирало оснивањем старокатоличке цркве.³⁶ Други пример је

богопознања – *Философске урвине* (Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Ћелије код Ваљева, 1999), 333.

³³ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 317.

³⁴ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 331.

³⁵ Документ *Pastor aeternus* можете погледати овде: “Pastor aeternus,” First Vatican Council (1869–1970), приступљено 18. јула 2019, <https://www.ewtn.com/library/councils/v1.htm#6>.

³⁶ Више о томе, види: Margaret O’Gara, *Triumph in Defeat: Infallibility, Vatican I, and the French Minority Bishops* (Washington D.C.: Catholic University of America, 1988).

познати римокатолички теолог из 20. века Ханс Кинг, аутор *Unfehlbar?*, који је одбио да прихвати папску непогрешивост као ствар вере, и којег је Црква санкционисала тиме што му је забранила да врши наставу католичке теологије.³⁷

За оца Јустина догма о папској непогрешивости (тј. именовање папе као Христовог викара на земљи) значи да је човек сам о себи прогласио да је већи од Бога, и то је први протест против Бога, „први протестантизам“³⁸ против свете и апостолске Цркве, како наводи речима славофилског мислиоца Алексеја Хомјакова. Јустин овде користи игру речи када користи реч „протест“ у два значења: свакодневном и теолошком. Протестантизам као историјски црквени покрет је само други неизбежан корак, „генерално примењени папизам“, „чије је основно начело спроведено у живот од стране сваког човека посебно“.³⁹ Дозволите ми да приметим да за Јустина и римокатолицизам и протестантизам деле ово заједничко преношење темеља хришћанства са Богочовека на пролазног човека. По оцу Јустину, сваки протестант је „поновљени непогрешиви човек, јер претендује на личну непогрешивост у стварима вере. Може се рећи: протестантизам је вулгаризовани мистицизам, али лишен мистике, ауторитета и власти.“⁴⁰ За Јустина резултат ове трансформације западног хришћанства је да је трансформисан у хуманизам, претварајући божанско-људску религију у хуманистичку. „Каква трагична нелогичност: свудаприсутном Богу и Господу постављати заменика и намесника“, пише отац Јустин.⁴¹ Западно хришћанство је прогласило свеприсутног Бога за одсутног, и на упражњено место је поставило његовог заменика у Риму.

У својој књизи о екуменизму у делу *Човек или Богочовек* Јустин даје више информација о папском хуманизму и његовој непогрешивости,⁴² коју види као „ренесансу незнабожачке аксиологије,“ назива папу Зевсом европског хуманистичког пантеона, и што је још важније, тај догађај је изазвао апокалипсу Европе, која је већ почела.⁴³ У том смислу Јустин говори о три пада: пад Адамов, пад Јуде Искаротског и пад папин, јер сва тројица проказују жељу да човек напредује властитим напорима, али само је папин пад заменио Богочовека човеком.⁴⁴ Према томе, суштина греха лежи у гордој самообмани. Отац Јустин то назива ођавољеним хуманизмом, свејереси, побуном без преседана

³⁷ Hans Küng, *Unfehlbar? eine Anfrage* (Zürich: Benziger, 1970). За критичку перспективу о овом питању види такође: Mark E. Powell, *Papal Infallibility: A Protestant Evaluation of an Ecumenical Issue* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009).

³⁸ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 331. Овај део објављен у књизи о екуменизму је тамо мало измењен и у њему се пише: „Папизам је стварно први и најстарији протестантизам“. Јустин Поповић, *Православна црква и екуменизам* (Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Ћелије код Ваљева, 2001), 234.

³⁹ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 331-332.

⁴⁰ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 332.

⁴¹ Ibid.

⁴² Поповић, *Православна црква и екуменизам*, 133-144.

⁴³ Види Поповић, *Православна црква и екуменизам*, 137.

⁴⁴ Види Поповић, *Православна црква и екуменизам*, 138.

против Богочовека, новом издајом и новим распећем Господа, али овај пут не на дрвету, већ на златном крсту. Иако се Други ватикански сабор римокатоличке цркве (1962–1965) сматрао реформаторским, устрајао је у одржавању догме о непогрешивости папе, био је, како пише Јустин, „ренесанса свих европских хуманизма, ренесанса лешева.“⁴⁵ Дозволите ми само да напоменем да иако се Други ватикански сабор није бавио папиним ауторитетом, он је ипак смањио улогу свештенства, приближио се лаицима и донео многе друге корисне промене.

Шта је са протестантима? Протестанти се не разликују од католика јер су прихватили ову папску догму и применили је на учење о вредности сваког човека, где је сваки човек непогрешив у разумевању Библије. Нема битне разлике између Ватикана и протестантизма, „Отуда широм Европе безброј папа. И ватиканских и протестантских. Међу њима нема битне разлике,“⁴⁶ протестантизам је само последица папства. У истој књизи, али мало даље, у поглављу о хуманистичком екуменизму читамо резимирани пасус о протестантизму:

„Најрођеније и верно чедо папизма својом рационалистичком схоластичком вековима срља из јереси у јерес, стално се дави отровима својих јеретичких заблуда. [...] У начелу, сваки је протестант независни папа, непогрешиви папа у свим стварима вере.“⁴⁷

У извесном смислу, Јустин сматра да је папа отац протестантизма, а да је протестантизам последња фаза папизма, његово дете. Је ли био у праву?

Лутер о папству, универзалном свештенству и тумачењу Библије

Пре свега, чини се да отац Јустин није довољно узео у обзир да је протестантизам почео (такође) као критика папства. У ствари, пре него што је 1520. године спалио папску булу *Exsurge domini* која је садржавала одлуку о његовом изопштењу, Мартин Лутер је био побожни римокатолички монах који је имао високо мишљење о папи. Он је заиста веровао да проблем лежи у курији и људима око папе, а не у самом папи. Чак и када је 1517. године објавио 95 теза (прибио на врата) и сазвао јавну академску дискусију, он се надао да ће бити саслушан од стране папе у вези са исправљањем моралних проблема и доктринарних грешака.⁴⁸ Навешћу неколико теза које то доказују. У тези бр. 5 видимо

⁴⁵ Поповић, *Православна црква и екуменизам*, 141.

⁴⁶ Поповић, *Православна црква и екуменизам*, 142.

⁴⁷ Поповић, *Православна црква и екуменизам*, 145.

⁴⁸ Датум 31. октобар 1517. се сматра почетком реформације, стога је прослава 500 година од почетка реформације (2017) почела на овај дан. Нажалост, ово је потпуно погрешно. Предлажем да теолошки почетак реформе буде или расправа у Хајделбергу 1519. или период око 1515. године, када је у самоћи своје манастирске ћелије Лутер доживео велико откриће да „ће праведник од вере жив бити.“ (Рим 1,17). Надаље, према модерним историчарима, забијање 95 теза на врата је само легендарни приказ, који први пут

да се Лутер углавном бави регулисањем папиних овлашћења која би требало да прате стандарде јеванђеља: „Папа нема ни вољу ни моћ да опрости било које казне осим оних које је наметнуо својом сопственом одлуком или канонским законом.“⁴⁹ Папе не могу дати опроштење ако га Бог није одобрио и папа може деловати само унутар граница које је поставио Бог: „Папа не може да опрости кривицу него само да прогласи и потврди да је Бог опростио; или у крајњој линији може да опрости једино у случајевима који су у делокругу његовог одлучивања. Игнорисати оваква опроштења би, наравно, оставило кривицу недирнутом“ (теза бр. 6). Лутер такође наглашава да папа нема моћ над душама које се налазе у чистилишту: „Исту моћ коју папа има у целини над чистилиштем, поседује и сваки бискуп у својој бискупији и свештеник у својој парохији“ (теза бр. 25). Мало касније у спису *Resolutio Lutherana ... de potestate papae* написаном против Јоханеса Ека 1519. године, Лутер се већ супротставља тврдњама о примату папе над приматом Светог писма. Ауторитет Светог писма наине мора бити изнад ауторитета папе и сабора, што значи да Лутер сматра институцију папства историјском и људском. Када Исус говори о „стени“ (Мт 16, 18), то се не односи на апостола Петра, већ на целу Цркву. Отуда нема директне везе између Петра и папе, а хришћани нису обавезни да слушају и прате папу.

Ипак, тек након свог изопштења Лутер је изнео своју радикалну критику папства. Његова дела пуна су референци на папу као врховног противника хришћанске вере и институције папства као структуре моћи, која више не служи као узор јеванђеља, већ постоји само због телесних интереса курије и папе. Папу сматра фалсификатом Христа и стога Антихристом који припрема коначни напад на Христову Цркву. Лутерове *Шмалкалдске чланке* сам већ помињао, то је сажетак хришћанске доктрине из његове перспективе. Тамо говори о папиној моћи као „лажној, штетној, богохулној и арогантној“ која је углавном заинтересована за „ђаволске послове“ (члан 4). Још пише:

„А ипак је очигледно да је света црква била без папе више од пет стотина година, и да чак и до данашњих дана цркве Грка и многих других народа нису биле нити су још увек под папом. Осим тога, као што је често примећено, људска институција је та која није заповеђена и која је непотребна и бескорисна; јер света хришћанска [или католичка] црква може постојати веома добро без такве главе и сигурно би била боља да таква глава није била подигнута ђаволом. Папство у Цркви такође није од кори-

спомине 1546. године Филип Меланхтон, неколико месеци након Лутерове смрти. За више информација о тренутним истраживањима види Samuel Torvend, ‘95 theses,’ in *Encyclopedia of Martin Luther and the Reformation*, ed. Mark A. Lamport (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2017), 556–58.

⁴⁹ Превод Ендре Сича из 2001 г., доступан је овде: „95 теза од Мартина Лутера“, приступљено 3 августа 2019, <https://bit.ly/2OCfcWz>. Енглески превод овде: “The Ninety-Five Theses or Disputation on the Power and Efficacy of Indulgences”, in *Confessions and Catechisms of the Reformation*, ed. Mark A. Noll (Ada, MI: Baker Book House, 1991), 29-35.

сти, јер нема никакав хришћански положај; и зато је неопходно да Црква настави да постоји и без Папе.”⁵⁰

Важно је нагласити да се Лутерова критика ослања на теолошке и историјске аргументе, а не на његово лично искуство са папством.

Друга тачка је када Јустин Поповић пише о бесконачном броју папа, он има на уму Лутеров концепт универзалног свештенства, називан такође свештенство свих верника. То значи да су сви верници духовно једнаки због вере и крштења, и то је била реакција која се супротставила римокатоличком учењу да је свештенство вишег сталежа него лаици. Лутер није имао на уму само хијерархијску структуру и практична питања, већ је био посебно заинтересован за питања вере. Наиме, питања вере су управо област у којој не сме доминирати искључиво свештенство; као што тврди Рисволд, Лутер је желео да пренесе моћ и ауторитет на све хришћанске вернике.⁵¹ Постоји неколико последица овог учења које имају фундаментални значај за протестантизам: најважнија је да док обични хришћани имају удео у заједничком свештенству, они имају директан приступ Богу посредством Исуса Христа.⁵² Међутим, то не значи да сваки верник може тумачити Писмо како жели и тако релативизирати једно право значење (христолошко и месијанско у овом случају), већ превасходно указује на лични однос са Христом без посредника. У самом средишту овог учења је света тајна крштења,⁵³ стога Лутерово теолошко усмерење не би требало да буде повезано само са савременим схватањем социјалне правде и друштвене једнакости. Лутер се радије враћа идеји стварања човека према Божјем лику (*imago Dei*) и идеји израженој у 1 Пт 2, 9, да су верници „изабрани род, царско свештенство, свети народ, народ добитка“.

У есеју *An den Christlichen adel Deutscher Nation* (1520), који је кључан за разумевање свештенства свих верника, Лутер говори о три зида: (i) да је духовна моћ изнад земаљске, (ii) да само папа може тумачити Свето писмо, и (iii) да нико не може сазвати сабор осим папе.⁵⁴ Лутер покушава да изазове и ослаби ове зидове. Он назива „чистим изумом“ тврдњу да папа, бискупи, свештеници и монаси заузимају виши духовни положај, док се кнезови, господари, занатлије и

⁵⁰ “The Smalcald Articles”, приступљено 30. јула 2019, <http://bookofconcord.org/smalcald.php>. Више о овоме види: Arand, Kolb, and Nestingen, *The Lutheran Confessions*, поготово део “The Smalcald Articles and the Treatise of the Power and Primacy of the Pope”, 139-160.

⁵¹ Види Carin D. Riswold, “Priesthood of All believers”, in *Encyclopedia of Martin Luther and the Reformation*, ed. Mark A. Lamport (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2017), 634-635.

⁵² Види Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 15-26.

⁵³ Како Томпсон тврди: “at the heart of his reimagining of the authority and power of God’s Word is his vision of baptism”. Deanna Thompson, *Crossing the Divide: Luther, Feminism, and the Cross* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2004), 39.

⁵⁴ Martin Luther, “To the Christian Nobility of the German Nation”, in *Three Treatises: From the American Edition of Luther’s Works* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1966), 11.

пољопривредници називају световним сталежом, лаицима.⁵⁵ У том смислу пише: „Зато што смо сви свештеници једнаког положаја, нико се не сме гурати напред и узимати за себе, без нашег пристанка и избора, оно у чему сви имамо једнак ауторитет.“⁵⁶ Једна од важних последица учења о универзалном свештенству које најбоље одражава импликације теолошке тврдње о свештенству свих верника, а можда је то она коју Јустин има на уму, је пројекат превођења Библије на народне језике.⁵⁷ Намера реформатора је била да исправи оно што је сматрао грешкама Римокатоличке цркве и да то постигне апелом на јединственост ауторитета Библије. Усредсређивање на *sola Scriptura* (само Писмо) које сваки верник може сам читати и тумачити, међутим, не игнорише историју, традицију или Цркву. Уместо тога, Лутер види Цркву као *regula fidei* (утеловљену у васељенским саборима), као интерпретативни контекст. Према томе, Лутер није био толико екстреман да пориче рукоположење код свештенства, а универзално свештенство не искључује ред и ауторитет унутар Цркве и конфесионалних организација. На пример, лутеранизам одржава библијску доктрину о „служби проповедања“ како је наведено у Аугзбуршкој вероисповести у члану 14: „Што се тиче црквене власти, учи се да нико не треба јавно да учи, проповеда, или управља светим тајнама без одговарајућег [јавног] позива“.⁵⁸

Завршне напомене

Пре свега, да потврдим своју тврдњу, непомирљивост између Истока и Запада у Јустиновим списима не треба схватити у смислу геополитике или строго географског појма, већ као контраст између европског човека (начин стила развијеног у хришћанској западној Европи) и светосавског човека, као две филозофије и две могућности о томе како да живимо живот са Христом. Оно што Јустин има на уму није опозиција између европских земаља и Србије на политички или националистички начин, нити сукоб између православља у Србији и римокатоличке или протестантске цркве. Јустин говори строго у теолошким терминима, има у виду супротност између добра и зла, Богочовека и Антихриста. Исток и Запад су теолошке категорије. Због историјских разлога, он види највећи део „теолошког“ Запада на „географском“ Западу, али види доста „теолошког“ Запада и на „географском“ Истоку. „Европски човек“ није

⁵⁵ Luther, “To the Christian Nobility of the German Nation”, 12.

⁵⁶ Luther, “To the Christian Nobility of the German Nation,” 14.

⁵⁷ “Once priesthood is seen as universal, as characteristic of all believers, then they too need access to the texts that will aid them in spiritual discovery and empower their God-given spiritual authority”, резимира Рисволд, “Priesthood of All believers”, 635.

⁵⁸ “It is taught among us that nobody should publicly teach or preach or administer the sacraments in the church without a regular call“. “The Augsburg Confession,“ in *Confessions and Catechisms of the Reformation*, ed. Mark A. Noll (Ada, MI: Baker Book House, 1991), 91. Мартин Марти то потврђује, да због “fearing chaos and preferring order, Luther did not set out to eliminate ordained priests and bishops”. Martin Marty, *Martin Luther: A Life* (New York: Penguin, 2004), 59.

човек који живи на европском континенту западно од источне Европе, него је „европски човек“ метафора за грешног човека. Отуда метода коју Отац Јустин користи лежи у преплитању онтолошко-теолошких и историјских слојева значења, он користи речи са примарним географским и историјским значењима, али им даје теолошко значење, веома типично за ране црквене оце.⁵⁹

Стога је врло важно нагласити да је за обојицу заједничка искрена брига за друге, за човека. Све почиње и завршава се и за Лутера и за Јустина — душом хришћанина. Обојица су били велики учењаци, али су били јавно активни као проповедници, као пастири стада, и за обојицу је централно место остало Црква, литургија, свете тајне. Наравно, постоје многе разлике међу њима: док је Јустин прешао на црквене оце као ауторитет, Лутер је фокусирао однос појединца са Христом; Лутеров еквивалент соборности је *ad fontes*, повратак почецима. Обојица су нагласили значај христологије: *sola Christus* и Богочовек, ова два концепта су од највеће важности за обојицу, срж њихових теологија. Показали смо да Јустиново тумачење протестантизма и Лутеровог учења није било без грешака, то је једна ствар коју не треба заборавити. Ипак, коначна евалуација не сме да баци негативно светло на Јустина Поповића, јер треба бити свестан методологије коју користи. Свест о његовој методологији ће спречити да се његове речи читају дословно и фундаментално ова врста читања неће бити само нетачна, него неће бити ни праведна према оцу Јустину. То ће спречити православне вернике да кажу „Папа, Лутер, све су то ђавоља посла“, а истовремено ће спречити протестантске вернике да у оцу Јустину виде оца национализма и ксенофобије, или можда да све обезвреде и кажу „Јустин није имао информације о стварима о којима пише“. Ни ово не би било праведно према оцу Јустину.

Литература

- Althaus, Paul (1966). *The Theology of Martin Luther*, Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Arand, Charles P., Robert Kolb, and James A. Nestingen (2012). *The Lutheran Confessions: History and Theology of The Book of Concord*, Minneapolis, MN: Fortress.
- Bayer, Oswald (2004). *Martin Luthers Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Braaten, Carl E. and Robert W. Jenson (eds.) (1998). *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Briskina, Anna (2008). “An Orthodox View of Finnish Luther Research”, *Lutheran Quarterly* 22, 16-39.
- Gassmann, Günther and Scott Hedrix (1999). *Introduction to the Lutheran Confessions*, Minneapolis, MN: Fortress.
- Февр, Лисјен (1996). *Једна судбина Мартин Лутер*, Ветерник: LDI.

⁵⁹ Више о томе види у Širka, “Transformation in the Theology of Tradition,” 326-344.

- Kärkkäinen, Veli-Matti (2004). *One with God: Salvation as Deification and Justification*, Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Kilcrease, Jack D. (2017). "Philipism", in: Mark A. Lamport (ed), *Encyclopedia of Martin Luther and the Reformation*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 600-602.
- Kittelson, James M. (2003). *Luther the Reformer: The Story of the Man and His Career*, Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House.
- Kolb, Robert (2009). *Martin Luther: Confessor of the Faith*, Oxford: Oxford University Press.
- Küng, Hans (1970). *Unfehlbar? eine Anfrage*, Zürich: Benziger.
- Lohse, Bernhard and Robert C. Schultz (1986). *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work*, Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Lull, Timothy F., (ed.) (2005). *Martin Luther's Basic Theological Writings*, 2nd ed., Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Lump, David, "Gnesio-Lutherans," in: Mark A. Lamport (ed) (2017). *Encyclopedia of Martin Luther and the Reformation*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 308-310.
- Luther, Martin (2003). *Commentary on Romans*, (trans. J. Theodore Mueller), Grand Rapids, MI: Kregel Classics.
- Luther, Martin (1972), *Luther's Works*, Volume 25: Lectures on Romans, Glosses and Schoilia, St Louis, MO: Concordia Publishing House.
- Luther, Martin (1966). "To the Christian Nobility of the German Nation", in *Three Treatises: From the American Edition of Luther's Works*, Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Mannermaa, Tuomo (1990). "Theosis als Thema der Finnischen Luther Forschung", in *Luther und Theosis, Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg*, vol. 16, Erlangen: Martin-Luther Verlag, 11-26.
- Mannermaa, Tuomo (1989). *Der im Glauben gegenwärtige Christus: Rechtfertigung und Vergottung*, Hannover: Lutherisches Verlagshaus.
- Mannermaa, Tuomo (2005). *Christ Present in Faith: Luther's View of Justification*, Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Marty, Martin (2004). *Martin Luther: A Life*, New York: Penguin.
- Noll, Mark A. (ed.) (1991). *Confessions and Catechisms of the Reformation*, MI: Baker Book House.
- Oberman, Heiko (1989). *Luther: Man Between God and the Devil*, New Haven, CT: Yale University Press.
- O'Gara, Margaret (1988). *Triumph in Defeat: Infallibility, Vatican I, and the French Minority Bishops*, Washington D.C.: Catholic University of America.
- Pereira, Jairzinho Lopes (2013). *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Поповић, Јустин (1981). *Достојевски о Европи и словенству*, Београд: Манастир Телије код Ваљева.
- Поповић, Јустин (1999). *Пут богопознања*, Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Телије код Ваљева.

- Поповић, Јустин (2001). *Православна Црква и екуменизам*, Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Ћелије код Ваљева.
- Поповић, Јустин (2003). *Догматика Православне Цркве*, књига I, Београд: Задужбина „Свети Јован Златоуст“ Јустина Ћелијског и манастир Ћелије код Ваљева.
- Поповић, Јустин (2004). *Догматика Православне Цркве*, књига II, Београд: Задужбина „Свети Јован Златоуст“ Јустина Ћелијског и манастир Ћелије код Ваљева.
- Stora, Sasja Emilie Mathiasen (2017). “Sin”, in: Mark A. Lamport (ed.) *Encyclopedia of Martin Luther and the Reformation*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 711-713.
- Powell, Mark E. (2009). *Papal Infallibility: A Protestant Evaluation of an Ecumenical Issue*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Riswold, Carin D. (2017). “Priesthood of All believers”, in: Mark A. Lamport (ed.), *Encyclopedia of Martin Luther and the Reformation*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 634-635.
- Širka, Zdenko (2018). “Transformation in the Theology of Tradition: A Study of Justin Popović and His Hermeneutical Presuppositions”, *Ostkirchliche Studien* 67/ 1-2, 325-344.
- Thompson, Deanna (2004). *Crossing the Divide: Luther, Feminism, and the Cross*, Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Trueman, Carl (2003). “Is the Finnish Line a New Beginning: A Critical Assessment of the Reading of the Luther Offered by the Helsinki Circle,” *Westminster Theological Journal* 65/ 2, 231-244.
- Vainio, Olli-Pekka (ed.). *Engaging Luther: A (New) Theological Assessment*, Eugene, OR: Wipf & Stock, 2010.
- Волф, Драгутин (прир.) (1985). *Мартин Лутер: из живота и рада оца протестантизма*, Нови Сад: Извори.
- Зизијулас, Јован (2017). „Димензије вере у православној и лутеранској теологији,“ *Саборност* 11, 105-117.
- Yannaras, Christos (2005). *On the Absence and Unknowability of God*, London: T&T Clark.

Zdenko Širka

Charles University, Prague, Czech Republic
zdenko.sirka@gmail.com

JUSTIN POPOVIĆ ON LUTHER AND PROTESTANTISM

This conference paper focuses on the methodology that Justin uses when evaluating Protestantism, and suggests comparison between Justin Popović and Martin Luther. First is explained a historical and a theological context in which Justin talks about Protestantism, then the hermeneutical presuppositions of his critique are introduced, third, his methodology is brought under scrutiny, finally, a closer assessment with German reformer Martin Luther is proposed, of their aims, methods, key concepts. It is claimed that Justin and Luther should be considered brothers in arms, and that they are much closer than Justin has been aware of.

Владимир Цветковић

Универзитет у Београду

Институт за филозофију и друштвену теорију

vladimir.cvetkovic@instifdt.bg.ac.rs

СВЕТИ ЈУСТИН ПОПОВИЋ О ПАПСТВУ

Сажетак: Циљ рада је да анализира критику папства код светог Јустина Поповића, на коју су он стално враћа у разним периодима свог научног и књижевног рада. У анализи Јустиновог опуса, прво намеравам да испитам рану критику папства изложену у његовој Оксфордској тези о Достојевском и чланцима објављеним у часопису *Хришћански живот*, у намери да покажем да се она може сматрати реакцијом на Ватиканску *Ostpolitik*-у. У мом даљем фокусу ће бити Јустинов рад у периоду 1930-их и 1940-их година, у којем, по мом мишљењу, Јустин пратећи свог ментора епископа Николаја Велимировића, покушава да направи разлику између папства и католичанства, поистовећујући папство са неком врстом црквеног империјализма. На крају, фокус истраживања се премешта на Јустинова писма Светом Синоду у вези са екуменским повезивањима римокатоличке и православне цркве у Југославији током 1970-их година. Овде ћу покушати да одговорим на питање зашто Јустин сматра папино полагање права на универзалну црквену јурисдикцију и непогрешивост главним препрекама за хришћанско јединство.

Кључне речи: Јустин Поповић, папство, екуменизам, папска непогрешивост, универзална јурисдикција

Критика папства код светог Јустина Поповића једна је од најчешће дотичаних тема у целом његовом опусу. Јустинов поглед на папство садржи како елементе који имају трајни карактер без обзира на историјске прилике, тако и елементе који су обликовани у зависности од историјског контекста и околности. На пример, Јустинова критика догмата о папској непогрешивости, као и папиног полагања права на универзалну црквену надлежност јесу трајна одлика Јустиновог погледа на папство. Међутим, његови погледи на црквену политику Ватикана, изражени кроз критику унијаћења, конкордата или заједничких екуменских активности, нису стални елемент у Јустиновој критици папства. У намери да се истраже сличности и разлике у Јустиновом приступу папству, у редовима који следе, истраживачки фокус ће бити на раном, средњем и касном периоду Јустиновог живота. Прво ће бити анализирана критика папства из раног Јустиновог периода обележеног његовом Оксфордском В.Литт тезом о Достојевском и чланцима објављеним у часопису *Хришћански живот*. Затим ће фокус бити померен на период 1930-их и 1940-их година, који обележавају сукоби око конкордата. На крају ће у средишту нашег испитивања бити Јустинови касни екуменски радови, пре свих *Православна Црква и екуменизам* и

Записи о екуменизму, као и његова писма С.А. Синоду из 1970-их година прошлог века.

У делу „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, оксфордској дисертацији из 1919. године писаној за степен В. Litt, касније објављеној на српском у наставцима у часопису *Хришћански живот* за 1922. и 1923. годину,¹ млади Јустин износи оно што би могло да се сматра његовом екуменском, или боље рећи анти-екуменском позицијом. Пратећи Достојевског, Јустин износи првенствено критику римокатолицизма, а са њом и целокупне европске и западне цивилизације. Све противуречности које владају на европском континенту су по Јустину проузроковане лишавањем Христа његових божанских атрибута, и његовим свођењем на човека, и то на европског човека:

„Европски човек се из гордости није хтео прилагодити Богочовеку, већ је Богочовека прилагодио себи – човеку. Дуго је на рачун Богочовека европски човек прецењивао човека, док није дошао до завршног безумља: до гордог догмата о непогрешивости човека, који у себи синетизира дух Европе“.²

Према Јустину папским догматом о непогрешивости римокатолицизам је постао узрок и повод атеизму, социјализму, анархизму, науци, култури и цивилизацији по човеку.³ Главни разлог за доношење папског догмата о непогрешивости, Јустин, као и Достојевски, види у папиној намери да уједини земље и народе под својом духовном и земаљском влашћу.⁴ Сви друштвени процеси у виду протеста и реформације који су се дешавали последњих векова у Европи су према Јустину били само одговор на овај папски покушај.⁵ Као одговор на све ове процесе сам римокатолицизам временом је прерастао у идолопоклонство безгрешном човеку у Риму, а протестантизам као реакција полако се преображава или у атеизам, или „у гипки, текући, променљиви (а не вековечни морал)“.⁶ Главни проблем римокатолицизма по Јустину не лежи у папиној незаситој жељи за влашћу, већ у тенденцији да механизира личност готово до уништења, што прате и сателити папства попут социјализма, који тражи потпу-

¹ Јустин Поповић, „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“ *Хришћански живот* од бр. 2 (1922) до бр. 4 (1923). Поред цитата из оригиналног издања из *Хришћанског живота*, ово дело биће цитирано у својим поновљеним издањима као што су „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, у: Јустин Поповић, *О духу времена* (Београд: Политика 2005), 11-38, или у прерађеном каснијем издању Др Јустин Сп. Поповић, *Достојевски о Европи и Словенству* (Београд: Просвета ²1981, фототипско издање по издању из 1940. године).

² Поповић, „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, *Хришћански живот* 4 (април 1923), 168.

³ Поповић, исто, 168.

⁴ Поповић, исто, 175.

⁵ Поповић, исто, 176-177.

⁶ Поповић, исто, 180.

ну безличност.⁷ Према Јустину, самоодржање сопственог „ја“, инагурисано папским догматом о непогрешивости, је постало принцип западне науке и цивилизације. Ова жеља за самодржањем је само порициње појма личности који се заснива на пожртвовању, у давању себе за друге.⁸ Европска наука је, према Јустину, немоћна да реши проблем личности, јер она атомизира личност, свдећи је на безличност. Као што наука нема могућности да буде стваралачка моћ личности, она нема могућности да реши ни социјални проблем јер нема моралне стваралачке суштине.⁹ Проглашавањем „самоодржања“ за свој основни принцип таква наука води у нихилизам који се на личном плану у последњој инстанци завршава самоубиством.¹⁰

Комисија за оцену Јустинове дисертације коју су чинили Волтер Фрир и Невил Форбс је негативно оценила дисертацију. Сам Јустин касније наводи:

„Дисертација је била одбијена због критике на католицизам, која је изречена у глави ‘Тајна Европе и Русије’. Сам испитивач ми је предлагао да то гледиште изменим у корист католицизма, и степен бих одмах добио; ја сам то одбио, јер нисам могао ићи на такав компромис“.¹¹

Међутим, у извештају Комисије се то уопште не помиње. Главне замерке су заправо а) потпуна идентификација Јустинових ставова са ставовима Достојевског, којима скоро сасвим недостаје самокритичност, и б) одсуство виталне везе између погледа и пророчанства Достојевског са недавним догађајима у историји Русије и Православља (при чему се мисли на Октобарску револуцију).¹²

Могло би се сматрати да због критике папства у својој Оксфордској дисертацији Јустин не стоји на екуменском стајалишту. Међутим, овакав закључак би се пре могао донети из једне савремене перспективе, него из историјског контекста неповерења између различитих конфесија које је владало у другој декади двадесетог века, и које је почело да се раскрављује тек са првим екуменским скуповима, као што је онај протестантских цркава организован у Единбургу 1910. године. У сваком случају ово најраније публиковано Јустиново

⁷ Поповић, исто, 197.

⁸ Поповић, исто, 198.

⁹ Поповић, исто, 198.

¹⁰ Поповић, исто, 198.

¹¹ Тако стоји у молби Деканату Православног богословског факултета Београдског Универзитета од 10. јануара 1925. године којом моли да му се на основу студија у Енглеској одобри полагање професорског испита како би могао да настави своју наставно-педагошку каријеру у Богословији Светог Саве у Сремским Карловцима. Више о томе видети у студији Богдана Лубардића „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, у Богољуб Шијаковић (уред.), *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, књ. 10 (Београд: ПБФ БУ, 2010), 75-197: 77-79.

¹² Извештај чланова Комисије је објављен у Лубардић, „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, 86-87.

дело не треба узимати изоловано, и треба га сагледати са осталим чланцима насталим у том периоду, најчешће објављиваним у часопису *Хришћански живот*.

Јустинова критика римокатолицизма изречена у тези о Достојевском, допуњена је низом критичких осврта на политику Римокатоличке цркве у Европи тог времена. Тако Јустин наводи енциклику папе Пија XI од 12. новембра 1923. године издату приликом тристогодишњице смрти Светог Јосафата, унијатског надбискупа полоцког, у којој позива „Источњаке“ да се „окану својих предрасуда“ и врате Римској цркви.¹³ Затим Јустин наводи да је за време унијатског надбискупа Јосафата извршен велики прогон и насилно преобраћење православних хришћана у Пољској и одузимање преко 300 храмова који су им припадали.¹⁴ Тим питањем се Јустин бави у броју 2 *Хришћанског живота* из 1924. године коментаришући апологију папине енциклике о светом Јосафату у хрватском *Католичком листу*. Овде Јустин доноси превод писма Лава Сапјеге, канцелара литванског, Јосафату Кунцевичу, надбискупу полоцком од 12. марта 1622. године у коме Лав критикује политику гоњења и убијања противника Уније Архиепископа Јосафата.¹⁵ Јустин наводи и случај језуите Ђорђа Бартолија (Giorgio Bartoli), који је због негирања папског примата у раној Цркви у својој књизи *Првобитна Црква и Примат Рима*,¹⁶ трпео санкције свог реда и Римске цркве.¹⁷

У бројевима *Хришћанског живота* из 1927. године, Јустин реагује на чланак др Ј. Јераја „Криза Словенства“ објављен исте године у љубљанском часопису *Socialna Misel*, у коме аутор после доношења дијагнозе да је словенска криза верског карактера, нуди као терапију универзализам католичког покрета који лечи и западне Словене оболеле од немачког рационализма и субјективизма, и источне Словене болесне од православног пустињачког мистицизма.¹⁸ Јустин затим критикује ауторов предлог да православна омладина следи католичку омладину у оснивању царства Божијег у овом свету. Јустин се такође у истом броју осврће на писмо француског језуите М. Дербињиа, објављено у часопису *Време* (мај 1927), који говорећи о својим утисцима у Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца, позива православне на унију и на поклоништво папи.

Може се запазити да се Јустинова критика римокатолицизма заправо своди на критику папског полагања права на универзалну јурисдикцију и папски догмат о непогрешивости, и са те стране је много суженија од традиционалне православне критике римокатолицизма, која се односи и на спорно уметање израза *filioque* у Никејско-цариградски Символ вере од стране западних цркава, и за православне спорних римокатоличких учења о наследном греху, чистили-

¹³ Поповић, „Са уредничког стола“, *Хришћански живот* 12 (децембар 1923), 575.

¹⁴ Поповић, исто, 576-577.

¹⁵ Поповић, „Са уредничког стола“, *Хришћански живот* 2 (фебруар 1924), 85-90.

¹⁶ Giorgio Bartoli, *Primitive church and the primacy of Rome* (London: Hodder and Stoughton, 1910).

¹⁷ Поповић, „Са уредничког стола“, *Хришћански живот* 5 (мај 1924), 231-233.

¹⁸ Поповић, „Са уредничког стола“, *Хришћански живот* 5, 6 и 7 (мај, јун, јул 1927), 158-164.

шту, безгрешном зачећу Богородице, бесквасним хлебовима, целибату свештенства. Јустин међутим узима ова два спорна елемента, папско полагање права на универзалну црквену јурисдикцију и проглашење догмата о папској непогрешивости, као потврду да је процес секуларизације захватио не само западно-европско друштво, већ и саме западне цркве.

Донекле је тачна оцена Клауса Бухенауа да Јустинова анти-екуменистичка позиција извире из његових анти-западњачких ставова,¹⁹ али то треба појаснити и прецизирати. Наиме, изрази анти-екуменизам и анти-западњаштво се не могу применити на Јустина из простих разлога што се ни критика папства ни критика Европе не могу *a priori* сматрати анти-екуменским и анти-западњачким становиштима. Јустин критикује становиште које проглашењем одређених категорија највишим и неупитним вредностима, биле то институција папства, идеја Европе, или друштвене идеологије хуманизма, капитализма или комунизма, пориче другима право да те институције или вредности критички преиспитују. Међутим, управо проглашењем папства безгрешном институцијом на Првом ватиканском концилу (1870) одузима се право не само на преиспитивање саме институције папства, већ и право да се одлуке које ова институција доноси преиспитују. Полагање права на универзални примат онда лако може да следи из догмата непогрешивости, јер сви они који се супротстављају папском полагању права на универзалну јурисдикцију су у заблуди.

Јустин овде прави конверзију и сматра да је догмат о папској непогрешивости настао да би се укинула свака брана папској црквеној власти. Међутим, Јустин у својој критици папства није ништа оригиналнији од својих савременика. Слична оцена да је полагање права на универзални примат римског епископа израз његове опседнутости моћи се могу наћи и код других аутора у истом периоду, са којима је Јустин био упознат. Тако Нектарије Кефалас, познатији као свети Нектарије Егински, у књизи *Историјска студија о узроцима расцепа*²⁰ главни разлог расцепа, то јест отпадања западног хришћанства од источног, види у гордој и властољубивој тежњи римског папе за влашћу и господарењем над Црквом Божијом. Студија митрополита Нектарија је написана као реакција на низ папских енциклика источним црквама од којих је последња била енциклика Папе Лаве XIII “*Orientalium Dignitas*” од 30. новембра 1894. године, у којима се источне Цркве позивају да одају сво потребно поштовање и послушност римском понтифу.²¹ Највећи део материјала је митрополит Некта-

¹⁹ Klaus Buchenau, ‘From hot war to cold integration? Serbian Orthodox Voices on Globalization and the European Union’ in: Victor Roudometof, Alexander Agadjanian, Jerry G. Pankhurst (eds.), *Eastern Orthodoxy in a Global Age: Tradition Faces the Twenty-first Century* (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2005), 64

²⁰ Nectarios Kephalas, *A Historical Study Regarding the Causes of the Schism*, 2. volumes, (Athens, 1911–1912).

²¹ Pope Leo XIII, “*Orientalium Dignitas*”, у: *The Vatican and the Eastern Christian Churches: Papal Encyclicals and Documents concerning the Eastern Churches* (Fairfax, VA: Eastern Christian Publications, 1996), 188-189.

рије објавио у Атинским часописима почев од 1835. године.²² Јустин касније у својим *Житијама светих* упућује на ову студију светог Нектарија,²³ али је велика вероватноћа да је он њу већ знао током свог боравка у Грчкој почетком двадесетих.

Слично становиште о папском полагању права на универзалну јурисдикцију као изразу његове жеље за моћ се може наћи и код других неправославних богослова. Један од таквих је англикански теолог Чарлс Гор (Charles Gore), бискуп Оксфорда и велики пријатељ православних, посебно владике Николаја Велимировића. Број 6 *Хришћанског живота* од јуна 1923. године отвара чланак бискупа Гора „Римокатолицизам“²⁴, у коме аутор наводи да покорност папи, која је према Римокатоличкој цркви неопходна за спасење свакој људској души, представља вид империјализма наслеђен од Римске империје.²⁵

Ово су само неки од извора на које се поред Достојевског, млади Јустин могао позивати у својој критици папског полагања права на универзалну јурисдикцију, као и учења о папској непогрешивости, преточеног у догмат на Првом ватиканском сабору (1869–70). У сваком случају критика ових елемената папства, није истовремено и одбацивање значаја и места које римски епископ заузима у васељенској Цркви. Тако у *Житијама Светих* Јустин веома лепо пише о светим папама првог миленијума, наводећи у случају светог Лава Римског речи Отаца Четвртог Васељенског Сабора да „Свети Петар говори кроз уста Лава“.²⁶

Јустин је средином 1934. године изабран за доцента на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, а ступио је на дужност 21. децембра исте године.²⁷ Већ почетком наредне Светосавске године, Јустин је 16. јануара 1935. године на Православном богословском факултету у Београду одржао своје приступно предавање „О суштини православне аксиологије и критериологије“. Јустин не помиње Светог Саву и Светосавску годину, која је била у центру пажње владике Николаја Велимировића, али се у свом предавању осврће на папу и папски догмат непогрешивости. Јустин учача одређене дисконтинуитете у историји европске културе и цивилизације од ренесансе и реформа-

²² P.M.K. Strongylis, *Saint Nectarios of Pentapolis' life and works: a historical – critical study*, MA thesis (Durham University 1994), 184.

²³ Јустин Поповић, „Житије Светог оца нашег Нектарија, Егинског чудотворца, епископа Пентапољског“, *Житија Светих за новембар* (Ваљево: Манастир Ћелије код Ваљева, 1977).

²⁴ Ради се о преводу три беседе “Catholicism and Roman Catholicism” изречене током Божићног поста 1922. године у Гроувнерској капели (Three Addresses delivered in Grosvenor Chapel in Advent, 1922). Текст беседа је доступан на следећој интернет адреси: <http://anglicanhistory.org/gore/grosvenor2.html> (приступљено 8. јула 2015. године).

²⁵ Чарлс Гор, „Римокатолицизам“, *Хришћански живот* 6 (јун 1923), 273-280: 273.

²⁶ Јустин Поповић, „Спомен Светог оца нашег Лава, Папе Римског“, *Житија Светих за новембар* (Ваљево: Манастир Ћелије код Ваљева, 1973).

²⁷ Атанасије Јевтић, „Житије преподобног оца нашег Јустина Новог Ћелијског“, у: Преподобни Јустин Ћелијски, *На Богочовечанском путу* (Ваљево: Манастир Ћелије ²2014), 7-181: 84.

чије до данашњих дана као логичне историјске трендове. Јустин сматра да отпадништво Европе и западног хришћанства од истинске Цркве почиње са папним преносом темеља хришћанства са непогрешивог Богочовека на себе, пролазног „непогрешивог“ човека у Риму.²⁸ Јустин тврди да је овим потезом Богочовек прогнан на небо, а папа као његов заменик (*Vicarius Christi*) заузео је његово место на земљи.²⁹ Јустин упућује на догмат о папској непогрешивости који је усвојио *Concilium Vaticanum Primum* као врхунац у процесу замене Бога човеком:

„У широкој историјској перспективи западњачки догмат о непогрешивости човека није друго до покушај да се умирући хуманизам оживи и обесмрти. То је последња трансформација и завршна глорификација хуманизма. После рационалистичке просвећености 18. века и кратковидог позитивизма 19. века, европском хуманизму није било остало ништа друго него да се распадне у својој немоћи и у својим противречностима. Али у трагичном моменту религиозни хуманизам му је притекао у помоћ, и својом догмом о непогрешивости човека спасао европски хуманизам од немиле смрти. Но иако догматизован, западни хришћански хуманизам није могао не задржати у себи све погубне противречности европског хуманизма, које су једнодушне у једној жељи: у протеривању Богочовека са земље на небо“.³⁰

Јустинова критика папског догмата има заправо за мету не толико папу, колико европски хуманизам. Институција папства је за Јустина заправо колатерална штета коју је европски хуманизам покосио, а доношење догмата о непогрешивости од стране Првог ватиканског концила је последња тачка у двовековном процесу постављања човека на пиједастал највиших друштвених вредности. По Јустину, и сам протестантизам, после институције папства, пада као жртва европског хуманизма, постајући „вулгаризовани папизам, само лишен мистике, ауторитета и власти“.³¹ Ова Јустинова оцена из 1935. године не одмиче далеко од ставова које он износи у својој Оксфордској тези о Достојевском, укучујући папски догмат о непогрешивости:

„Дуго је на рачун Богочовека европски човек прецењивао човека, док није дошао до врха безумља: до гордог догмата о непогрешивости човека, који у себи синтезира дух Европе. Човек је обоготваривао себе кроз филозофију, и кроз науку, и кроз религију (папизам), и кроз цивилизацију, и кроз културу. Но један је дух који дела кроз све ове делатности – дух католицизма.“³²

²⁸ Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, 64.

²⁹ Поповић, исто, 65.

³⁰ Поповић, исто, 65.

³¹ Поповић, исто, 64-65.

³² Поповић, „Филозофија и религија Ф. М. Достојевскога“, *Хришћански живот* 4 (април 1923), 168.

Ипак оно што одсуствује у Јустиновом приступном предавању је директан напад на римокатолицизам, који је постојао у његовој тези о Достојевском. То што у својој критици папског догмата о непогрешивости Јустин ни једном речју не помиње римокатолицизам у вези са доношењем овог догмата се може протумачити као резултат утицаја Владике Николаја, за кога је власт Римске столице над католицима у Југославији, попут претходне власти Цариградске патријаршије над православнима на Балкану, вид еклисијалног империјализма против кога се треба борити. Међутим, у то време се показује да је римски еклисијални империјализам многи јачи него што је то био цариградски.

Само пар месеци пре Јустиновог приступног предавања извршен је атентат на југословенског краља Александра од стране хрватског усташког покрета који су иначе подржавали неки ватикански великодостојници, и посебно Еуђењо Пачели (касније Папа Пије XII). Сам Пачели је играо значајну улогу у потписивању конкордата Ватикана, прво са Краљевином Србијом 24. јуна 1914. године у Сарајеву,³³ а затим и са Краљевином Југославијом 25. јула 1935. године у Риму. Ватиканска *Ostpolitik* током 1930-их се састојала у ономе што се већ 1913. године појављивало у преговорима о српском конкордату, а то је могућност евангелизације Истока под покровитељством латинског и источног обреда, оба лојални папској власти.³⁴ Сличност католика источног обреда и православних би по Пачелију омогућу масовно преобраћење православних „шизматика“. Да је ватиканска екуменска политика у Југославији имала у плану преобраћење православних Срба у добре и лојалне римокатолике показује Пачелијева изјава, из новембра 1939. године дата у Риму само неколико месеци по његовом избору за Папу Пија XII, а у присуству загребачког надбискупа Алојзија Степинца. У овој изјави Папа Пије XII, пратећи Папу Лава X (1475–1521), тврди да су Хрвати предстража хришћанства, јер Срби православци као расколници од Рима, немају право да себе називају хришћанима.³⁵ После 1937. године и Конкордатске кризе отворени су многи нови фронтони, како између југословенске државе и СПЦ, односно Римокатоличке цркве у Југославије, тако и између те две цркве.

Оно што се може се приметити у Јустиновим говорима и текстовима са краја 1930-их година је учесталије позивање на светог Саву и Светосавље и оштрија критика папства. Треба рећи, иако то није директно повезано са темом екуменизма, али јесте у вези са Јустиновим виђењем комунизма као хуманистичке јереси произашле из папизма, да крајем 1935. године у тексту „Растко и савремена српска омладина“ Јустин представља светог Саву као највећег револуционара у српског народу.³⁶ Текст је написан као одговор на револуци-

³³ John Cornwell, *Hitler's Pope: The Secret History of Pius XII* (New York: A Penguin Book, 1999), 48-51. Корвел је веома оштар у критици Пачелијевог улоге у потписивању овог документа, тврдивши да је „уговор са Србијом допринео тензијама које су довеле до Првог светског рата“.

³⁴ Cornwell, *Hitler's Pope*, 265.

³⁵ Carlo Falconi, *The Silence of Pius XII* (Boston, Toronto: Little, Brown and Co, 1970) 266.

³⁶ Јустин Поповић, „Растко и савремена српска омладина“, *Светосавље* 12 (1935). Прештампано и цитирано на основу *Православни благовесник* 4 (Ваљево: Манастир Ћелије, Савиндан 1995), 3.

онарну и комунистичку пропаганду на Универзитету у Београду.

У својој беседи „Борба за српску душу“ изреченој 1939. године у Крагујевцу, која је касније ушла у његов чланак „О неприкосновеном величанству човека“, Јустин ставља светог Саву и Конкордатску кризу и исти контекст:

„Само вођени и предвођени светим Савом Срби су и недавно однели победу над конкордатском немани. *Победивши* ову неман, Срби су победили главног непријатеља своје душе: црну интернационалу. Победивши пак црну интернационалу, они су показали да имају духовне светосавске силе да могу победити и друге две интернационале: црвену – комунистичку, и жуту – капиталистичко-фашистичку. Јер, не треба се варати: папизам је отац и фашизма и комунизма, и свих покрета који желе да се човечанство уреди насилним средствима, механички. Фашизам је идолатрија народа; комунизам је идолатрија класе. И један и други хоће да усреће човечанство мачем и огњем; и један и други изједначују грех са човеком, и због греха убијају човека. А знате ли ко их је томе научио? – Њихов рођени отац: папизам. Јер је средњевековни папизам то први пронашао и остварио кроз ‘свету’ инквизицију: грешници су убијани због греха, јеретици су спаљивани због јереси, и све то – *ad majorem Dei gloriam*. Са једним циљем: да се изгради свесветска папска монархија. Но треба бити правичан: папизам је гори и од фашизма и од комунизма, јер, док фашизам уништава своје противнике у име народа, а комунизам у име класе, дотле папизам уништава своје противнике у име кроткога и благога Господа Христа“.³⁷

Јустинови упути на светску папску монархију свакако осликавају ватиканску политику прама православном истоку тих година, која ће имати своју најмонструознију реализацију у Независној Држави Хрватској током рата.

Током 1940. године је изашло и друго допуњено издање Јустинове Оксфордске тезе, под насловом *Достојевски о Европи и Словенству*. Последње поглавље „Тајна Европе и Русије“ Јустинове *Философије и религије Ф.М. Достојевскога* је у делу *Достојевски о Европи и Словенству* подељено у два поглавља „Тајна Европе“ и „Тајна Русије“ и обogaћено низом нових напада на папску догму о непогрешивости:

„Све мале и велике тајне европског духа састале су се и слиле у једну огромну и незаменљиву догму: догму о непогрешивости човека. Тиме су остварене главне тежње свеколиког европског хуманизма: и световног и религиозног. Човек је проглашен за човекобога. У самој ствари, догма о непогрешивости човека открила је главну тајну европског човека. Кроз њу, европски се човек јавно и искрено исповедио и земаљском и не-

³⁷ Јустин Поповић, „О неприкосновеном величанству човека“, у: Отац Јустин, *Философске урвине*, 206-207.

беском свету, и казао шта је, шта хоће, чему стреми. Том догмом, он је одлучио и потпуно протерао из Европе Богочовека а зацарио човекобога. Тиме је заувек предодредио будућност Европе: она се неминовно мора кретати по начелима и смерницама непогрешивог човека – европског човекобога“.³⁸

Папство је овде такође на Јустиновој мети напада, али за разлику од Оксфордске тезе у којој је папа представљен као извор и починилац свих европских зала, у издању из 1940. године он је истовремено и жртва, односно колатерална штета, европског хуманизма, што је у сагласности са његовим ставом изреченим на приступном предавању универзитету пет година раније.

У периоду од краја 1930-их па до почетка 1960-их година, екуменизам и екуменска питања неће бити у Јустиновом фокусу. Велики историјски потреси попут Другог светског рата и долазак комуниста на власт у Југославији окренуће његову пажњу са питања односа Православне цркве према другим црквама на питање односа Православне цркве према идеолошким изазовима фашизма и комунизма. То опет не значи да се при третирању ових питања Јустин не дотиче римокатолицизма и протестантизма, што је евидентно у његовој Крагујевачкој беседи из 1939. године.

За разлику од раних екуменистичких ставова изнетих у радовима из 1920-их година, у којима је Јустин фокусира нији на међухришћанске односе у Европи, током 1930-их година његови ставови према другим црквама бивају обликовани у односу на унутрашње политичке прилике у Краљевини Југославији. Теме уједињења Англиканске цркве са Православном црквом, за које још увек није спласнуо елан у екуменским круговима током 1930-их година, потпуно одсуствује из Јустинових списа. Критика папства, али овај пут кроз политику Римокатоличке цркве у Југославији избија у први план. Томе су наравно доста допринела историјска дешавања повезана са потписивањем и ратификацијом конкордата између Ватикана и Краљевине Југославије током 1930-их година.

Период од средине 1960-их па до краја живота представља позну фазу у развоју Јустинових екуменских погледа. У овом периоду су настали најзначајнији списи на тему екуменизма попут књиге *Православна Црква и екуменизам* објављене на грчком и српском 1974. године, и његова скица обимније студије о екуменизму из 1972. године објављена под насловом *Записи о екуменизму* 2010. године од стране Јустиновог духовног чеда епископа Атанасија Јевтића. У претпоследњем поглављу дела *Православна Црква и екуменизам* које носи назив „Човек или Богочовек“, и које је заправо само пренесен чланак „О ‘непогрешивости’ европског човека“ објављен на српском језику у *Американском Србобрану*, часопису српске дијаспоре у Питсбургу (САД), у мају 1969. године, Јустин се дотиче папске непогрешивости. Док се оригинални чланак „О ‘непо-

³⁸ Јустин Поповић, *Достојевски о Европи и Словенству* (Ваљево: Манастир Ћелије, 1995), 117.

грешивости' европског човека" састоји од дванаест тачака или делова, поглавље „Човек или Богочовек" има само првих десет.

У поглављу „Човек или Богочовек" али и наредном поглављу „Хуманистички екуменизам" дела *Православна Црква и екуменизам*, Јустин прави прелаз са метафизичких предуслова савременог екуменизма, као што су папизам и хуманизам, на конкретни облик екуменизма са краја 1960-их година. Иако изгледа да у поглављу „Човек или Богочовек" Јустин понавља своје претходно изречене ставове о папизму, он то чини у конкретном историјском контексту Другог ватиканског концила. Овде Јустин у главним цртама рекапитулира свој став о човеку и Богочовеку, Европи, хуманизму, папству и догмату о папској непогрешивости. На крају поглавља, Јустин се осврће на допринос Другог ватиканског сабора. Потврђујући неприкосновеност и неизменљивост папског догмата о непогрешивости донетог на Првом ватиканском концилу, Други ватикански концил је по Јустину ренесанса свих европских хуманизама, а „самим тим ренесанса лешева".³⁹ Поред дијагнозе коју успоставља, Јустин нуди и терапију, односно излаз, који се састоји у свесрдном и свепреображајном покајању пред Богочовеком.⁴⁰ Покајање води „познању Истине" (2 Тим. 2,25),⁴¹ одмотавајући негативни круг у који су Европа и хришћанство запали. То значи по Јустину да покајање прати сазнање и осећање да а) хуманизам и хуманистичко хришћанство су јереси, б) да треба „проповедати не себе" (2 Кор. 4,5) него Господа, в) да се тиме стиче Дух Свети, који је увек у Богочовечанским, а не хуманистичким категоријама, и на крају г) да се тиме реализује прави екуменизам, као саборност људи у име Христово и Христа са њима (Мт. 18,20).⁴² Према томе, за Јустина одбацивање папског догмата непогрешивости и покајање пред Богочовеком, отвара могућност за истинско уједињење, истинску саборност и екуменизам у истинској Цркви. Међутим, Јустинову оштру критику папства не треба узимати као његов теолошки обрачун са папством, или целокупном Римокатоличком црквом, већ пре као критику екуменске политике Православне цркве. У писмима Синоду Српске православне цркве Јустин критикује Васељенску, Руску и Српску патријаршију за исте грехе који се приписују и папству. За Јустина, епископи Православне цркве проповедају „екуменизам протестантског синкретизма и еклектизма заснован на бесплодном европском хуманизму и бесомучном европском антропоцентризму".⁴³

Штавише, Јустин сматра да наводне „неопапистичке" тенденције васељенског патријарха и папско полагање права на универзалну црквену надлежности и непогрешивост имају исте хуманистичке корене. По Јустиновом мишљењу у оба случаја, човек, папа у Риму и патријарх у Цариграду замењују

³⁹ Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 116.

⁴⁰ Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 121; *Записи о екуменизму*, 10, 15, 23.

⁴¹ Поповић, *Записи о екуменизму*, 10.

⁴² Поповић, исто, 10.

⁴³ Писмо СА Синоду од 27. јануара 1971. године као одговор на анонимну дописницу. Писмо је објављено у: *Сабраним делима Св. Јустина Новог у 30 књига*, књига 20, текст број 89, 628-646.

Богочовека. По Јустину покушаји и Цариградске и Московске патријаршије да створе „супер Цркву“ наметањем правне власти новим црквама у православној дијаспори могу се упоредити са папским полагањем права на универзалну јурисдикцију. То не значи да Јустин *a priori* одбија било какву врсту екуменизма. Јустин разликује хуманистички екуменизам, који јединство Цркве обезбеђује међусобним уступцима и компромисима, и богочовечански или православни екуменизам, који је за њега сведочење беспрекорно сачуване истине Богочовека у Православној цркви.⁴⁴ Он не негира потребу за теолошким дијалогом са западним црквама, већ истиче да су они који се држе светоотачког Православља дужни да воде такав дијалог. Међутим, Јустин се оштро противи учешћу помесних Православних цркава, а нарочито учешћу црквене јерархије у стварању једног надцрквеног „тела“, било да је оно под патронатом Светског савета цркава, било Римске цркве, као и заједничким молитвама и богослужењима.

Може се закључити да у Јустиновој критици папства треба разликовати догматске елементе од политичких и културних елемената. У свом догматском приступу папству, односно у својој критици догмата о папској непогрешивости и папском праву на универзалну црквену надлежност, Јустин је са православног становишта у потпуности традиционалан. Према Јустину, модерне папе се инсистирањем на својој непогрешивости и универзалној јурисдикцији разликују од римских епископа првог века миленијума. Међутим, у својој културној и политичкој критици папства Јустин окривљује папство за неке модерне друштвене појаве. Тако је у Јустиновим раним радовима модерно папство пример за хуманистичке тенденције у европској култури којима се поткопава најдубља веза људске личности са Богочовеком, и управо догмат о папској непогрешивости по Јустину потврђује ову тенденцију. Ослањајући се на Николаја Велимировића, Јустин је критиковао папство као израз црквеног империјализма у међуратном периоду. Папско мешање у југословенске унутрашње послове кроз конкордат, као и папска доминација над католицима у Југославији били су за Јустина изрази папског империјализма, који су опет били у великој супротности са анти-империјалним стремљењима југословенског друштва. На крају, у Јустиновим позним делима и писмима његова критика папства одражава његов критички став према екуменској политици Православне цркве. Савремени екуменски дијалог за Јустина није инспирисан понизношћу и покајањем пред Богочовеком, него напротив, хуманистичком вољом за моћ, подједнако израженом у политици римског папе и цариградског, руског и српског патријарха. У свим горе поменутих случајевима, папство за Јустина остаје неспојиво са Богочовечанским хришћанством.

⁴⁴ Писмо СА Синоду од 26. новембра 1974. године.

Литература

- Bartoli, Giorgio (1910). *Primitive church and the primacy of Rome*, London: Hodder and Stoughton.
- Buchenau, Klaus (2005). "From hot war to cold integration? Serbian Orthodox Voices on Globalization and the European Union", in: Victor Roudometof, Alexander Agadjanian, Jerry G. Pankhurst (eds.), *Eastern Orthodoxy in a Global Age: Tradition Faces the Twenty-first Century*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Cornwell, John (1999). *Hitler's Pope: The Secret History of Pius XII*, New York: A Penguin Book.
- Gore, Charles (1922). "Catholicism and Roman Catholicism" (Three Addresses delivered in Grosvenor Chapel in Advent, 1922). Текст беседа је доступан на следећој интернет адреси: <http://anglicanhistory.org/gore/grosvenor2.html>
- Гор, Чарлс (1923). „Римокатолицизам“, *Хришћански живот* 6 (1923), 273-280.
- Falconi, Carlo (1970). *The Silence of Pius XII*, Boston: Little, Brown and Co.
- Јевтић, Атанасије (2014), „Житије преподобног оца нашег Јустина Новог Хелијског“, у: Преподобни Јустин Хелијски, *На Богочовечанском путу*, Ваљево: Манастир Хелије ²2014, 7-181.
- Kephalas, Nectarios, *A Historical Study Regarding the Causes of the Schism*, 2. volumes, Athens 1911-1912 (на грчком).
- Leo XIII, Pope (1996), "Orientalium Dignitas", in: *The Vatican and the Eastern Christian Churches: Papal Encyclicals and Documents concerning the Eastern Churches*, Fairfax, VA: Eastern Christian Publications.
- Лубардић, Богдан (2010). „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку*, књ. 10, Београд: ПБФ БУ, 75-197.
- Поповић, Јустин (1922-1923). „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, *Хришћански живот* од бр. 2 (1922), до бр. 4 (1923), 162-207 .
- Поповић, Јустин (1923). „Са уредничког стола“, *Хришћански живот* 12 (децембар 1923), 575-577.
- Поповић, Јустин, (1924). „Са уредничког стола“, *Хришћански живот* 2 (фебруар 1924), 85-90.
- Поповић, Јустин (1924), „Са уредничког стола“, *Хришћански живот* 5 (мај 1924), 231-233.
- Поповић, Јустин (1927). „Са уредничког стола“, *Хришћански живот* 5, 6 и 7 (мај, јун, јул 1927), 158-164.
- Поповић, Јустин (1935). „Растко и савремена српска омладина“, *Светосавље* 12. Прештампано у *Православни благовесник* 4, Савиндан 1995, 3.
- Поповић, Јустин (1977). *Житија Светих за новембар*, Ваљево: Манастир Хелије.
- Поповић, Јустин Сп. (1940). *Достојевски о Европи и Словенству*, Београд: Просвета ²1981, ³1995. (фототипско издање по издању из 1940).
- Поповић, Јустин (2005). *О духу времена*, Београд: Политика.
- Поповић, Јустин (²2014). *На Богочовечанском путу*, Ваљево: Манастир Хелије.
- Strongylis, P.M.K. (1994). *Saint Nectarios of Pentapolis' life and works: a historical – critical study* (MA thesis), Durham: Durham University.

Vladimir Cvetković
University of Belgrade
Institute for Philosophy and Social Theory
vladimir.cvetkovic@instifdt.bg.ac.rs

ST JUSTIN POPOVIĆ ON PAPACY

The paper aims to analyse St Justin Popović's critique of papacy, which is one of the most recurrent themes in his entire opus. I will first examine St Justin's early critique of the papacy from his Oxford B.Litt thesis on Dostoyevsky and articles published in the journal *Christian Life*, arguing that his harsh criticism of the Pope might be seen as a reaction to Vatican's *Ostpolitik*. The focus is then shifted to the period of the 1930s and 1940s, in which in my view St Justin follows his mentor Bishop Nikolaj Velimirović, in his attempt to distinguish between papacy and Catholicism, describing the former as a sort of ecclesial imperialism. Finally, his letters to the Holy Synod about ecumenical meetings between the Roman Catholic and the Serbian Orthodox Church in Yugoslavia from 1970s will be under scrutiny as well. I argue that the main obstacles to Christian unity for St Justin are the papal claim to universal jurisdiction and infallibility.

**ЈУСТИН ПОПОВИЋ, ДОСТОЈЕВСКИ И
РЕЛИГИЈСКА ФИЛОСОФИЈА**

ФИЛОСОФИЈА И ЊЕНО ЗНАЧЕЊЕ У ДЕЛУ ОЦА ЈУСТИНА ЋЕЛИЈСКОГ

Сажетак: Упркос различитом односу према хеленском наслеђу у првим вековима хришћанства као и код црквених отаца каснијих векова преовладао је став да философија може да опстане у новом хришћанском значењу. Сматрало се такође да богослови треба да укључе у хришћанску мудрост све што је у складу са Логосом а да одбаце оно што што није у складу са њим. Отац Јустин Ћелијски, у својим делима, као и многи црквени оци претходних векова комуницира са духом свога времена и излаже своја сопствена философска промишљања. Како је он савременик философије XX века, он критички процењује философске идеје западне Европе, сматрајући да оне због наглашеног хуманизма одступају од теохуманизма. Он као и антички философи а пре свега хришћански свети оци, говори о томе да философија проистиче из осећања јединствене повезаности света, човека и Бога. Али поред заједничких елемената које он дели са претходницима, у његовим списима се могу запазити и неки специфични приступи разумевању философије који се могу описати кроз неколико тачака: философија као сусрет са трагичним, философија као боготражитељство и философија као богочовечански реализам.

Кључне речи: философија, трагизам, боготражитељство, богочовечански реализам

Хришћански оци су се током црквене историје различито одређивали према философији и хеленском наслеђу али је преовладао став да је философија припрема за хришћанство и да као таква може да опстане у новом хришћанском значењу. То не би било могуће да философија у себи није садржала духовне ставове и искуство које је било блиско хришћанским оцима. Тако рецимо Св. Јустин Философ каже да „философија говори о Богу“,¹ а Св. Климент Александријски, да се философски дар не сме одбацивати јер се позив на истраживање налази и у Светом Писму.² Философија је зато наставила да живи и под окриљем хришћанства као „наша философија“ или „унутрашња философија“ коју је требало разликовати од оне философије која није у духу хришћанства.

¹ Justin Filozof, *Razgovori s Trifunom* (Split: Verbum 2011), 5.

² Св Климент Александријски се позива на Јеванђеље по Луки 11.9: „Тражите и наћи ћете, куцајте и отвориће вам се“, види у: Слађана Ристић Горгиев, *Филозофија у раном средњем веку* (Ниш: Филозофски факултет, 2011), 121.

Отац Јустин Поповић Ћелијски је својим деловањем и писањем управо као и многи црквени оци претходних векова комуницирао најпре са духом свога времена покушавајући да разграничи оно што је у њему вредно и што је у складу са Логосом од онога што није у складу са њим. Следећи велике духовнике хришћанског Истока, св. Јустин Ћелијски у својим списима наглашава да он не говори ништа друго сем онога што су рекли Божји и мудри људи.³ При томе он као и његови претходници не одбацује термин философија, него и име добија по св. Јустину Философу, са којим дели исту љубав ка мудрости. У исповедним и догматским списима оца Јустина, у свакој његовој мисли и цртици као и у насловима његових књига, запажамо снажан философски дар и јако изражену философску природу. Та снажна философска црта св. Јустина Ћелијског, оставила је многобројне записе који дубоко у хришћанском духу промишљају и преиспитују однос према свету, човеку и Богу. Међутим, често се може стећи утисак да он и поред тога има амбивалентан однос према философији, јер постоје места у којима је он критикује.

О чему се заправо ради? Св. Јустин Ћелијски је критички настројен према савременој западној философији и њеним правцима: скептицизму, релативизму, позитивизму, сматрајући да они доводе до метафизичког релативизма из кога произлази и етички релативизам. Он прави разлику између човечанске и богочовечанске философије.⁴ Човечанска философија фокус налази у хуманизму, и за последњу меру и критеријум истинитости узима човека, а богочовечанска у теохуманизму. За разлику од човечанске чија перспектива почива на људској, пролазној димензији, богочовечанска философија, свет и човека посматра из перспективе вечности.⁵ О овом дуалистичком разумевању савремене философије биће више речи у наставку овога рада, који ће покушати да укаже на неке различите контексте и значења у којима је отац Јустин Поповић употребљавао термин философија, а они се могу свести на неколико тачака: философија као сусрет са трагичним, философија као боготражитељство и философија као богочовечански реализам.

Да размотримо најпре прву назначену тачку која се односи на став да је *философија сусрет са трагичним*. Трагизам као посебна философска спецификација код оца Јустина настаје из два разлога: један је немогућност да се до краја обмисли човекова егзистенција и његово место у свету, а други је суочавање са смрћу и са злом у свету. У његовим есејистичким записима проналазимо наглашену метафизичку сету, која настаје из свести о пролазности живота и о узалудним напорима човека да оствари рај на земљи. Он проговара о егзистенцијалној тескоби човека који се суочава са трагичним осећањем живота⁶. Чежња за рајем изворна је и насушна човекова потреба, он се рађа са њом и човеков живот прожет је вером и надом да ће се неки од тих идеала остварити, у поро-

³ Јустин. Поповић, *Догматика Православне Цркве*, књ. 1 (Београд: Манастир Ћелије 1980), 2.

⁴ Јустин Поповић, *Философске урвине*, (Београд: Манастир Ћелије, 1980), 72.

⁵ Поповић, *Философске урвине*, 61.

⁶ Migel de Unamuno, *O tragičnom osećanju života* (Beograd: Dereta, 1990).

дици, у држави, у било чему... Али, тужно је суочење сваког човека да је живот испуњен муком, са ретким тренутцима среће. Чак и да је сав људски живот испуњен срећом, сама чињеница смрти већ доноси неспокој и бол. Зато ће отац Јустин рећи да је „чуло туге“⁷ примарно чуло у суочењу са светом. Туга се зачиње у души од тајанствености света, „постојати а не знати ради чега се постоји, то је праузрок туге, мислити а не моћи домислити мисао о свету и себи то је мука“.⁸ Овакав поглед на философију настаје из природне човекове упитаности пред сврхом човековог живота. Нема тајне пред којом се човек није питао и зачудио. Отац Јустин каже да је човек по својој природи питач.⁹ Једно питање се надовезује на друго и као да питањима нема краја, јер када би човек био коначан, онда би и његова питања била коначна. Међутим, човек је само својим биолошким телом коначан, али не и својим духом којим дотиче бескрај. Човек је једним крајем зарођен у материју а другим у дух, он је на раскршћу два света оностраног и ононостраног. Тајанственост света је бесконачна и човек не може до краја да обмисли нити да одговори на питање шта је материја, нити шта је дух. Човек се мишљењем и осећањима оријентише у свету видљивих и невидљивих ствари, мери и процењује своје место у свету и „очајнички се бори са чудовишном тајном светова“.¹⁰ Зато је често човек трагични питач, јер изнова ствара питања на која не може да одговори.¹¹

У основи упитаности пред светом јесте философски порив. Тај философски порив није заобишао ни једног уметника, песника, светитеља. Зато отац Јустин и св. Саву назива философом. „Философ је постао Растко чим је осетио и младо срце своје питањима изрешетао: шта је свет, шта је човек? Какав је смисао света а какав човека? Поставиш ли себи та питања, већ си философ; решиш ли их растковски, онда си прави философ“.¹² Већ овде видимо дистинкцију између појмова „прави философ“ и оног који то није. Прави философ је онај који се није помирио са трагизмом и одговор пронашао у хришћанској јеванђељској поруци. Зато отац Јустин каже да се Свети Сава још као Растко побунио против зла у себи и у свету, и тако крочио на Христов пут.

Права вредност науке, философије, религије може се открити само ако се прочита у контексту смрти. Неки философски правци занемарују смрт, а неки се суочавају са њом и из ње излазе као философи трагичног или философи песимизма. Они постављају дијагнозу света без Бога и зато га виде у ништавилу и испражњености од сваког смисла. Отац Јустин сматра да је Метерлинк¹³ као ретко ко у Европи осетио да живот и смрт сачињавају један недељив проблем и једну недељиву муку и зато каже:

⁷ Јустин Поповић, *На богочовечанском путу* (Београд: Манастир Ђелије), 111.

⁸ Поповић, *Философске урвине*, 219.

⁹ Поповић, *Философске урвине*, 142.

¹⁰ Поповић, *Философске урвине*, 15.

¹¹ Поповић, *Философске урвине*, 219, 142.

¹² Јустин Поповић, *Светосавље као философија живота* (Ваљево: Манастир Ђелије), 9.

¹³ Морис Метерлинк (1862–1949), белгијски књижевник, писао је песме, есеје и драме.

„Његова мисао о свету процветава неизлечивом тугом, јер се извија из трагично компликованог осећања света, а туга се претвара у крик, ужас, у јаук слепих који безнадежно лутају по овом усамљеном острву смрти што се земља зове“.¹⁴

Већина европских мислилаца појам Бога изводе из човековог разума, у њему налазе само идеал чистог ума, чисто људски феномен и људску потребу за савршенством. Ниче се тако успео на усамљени глечер покајања¹⁵ и растопио се у лудилу кад га је додирнуо ужарени прст небеске ужарене мудрости, али ни он као ни многи други нису прекорачили границу људског, већ су остали заробљени у своме уму, у својој осами и песимизму.

Зато је философија по оцу Јустину својеврсно мучеништво.¹⁶ Он себе не изузима од овог философског мучеништва, већ у својим исповедним списима и себе види „у каравану са философима који лутају по бескарјним пустињама...“¹⁷. Философи су опхрвани онтолошком тугом. Поред неумитне чињенице да се човеков живот завршава смрћу, човек се на сваком кораку суочава са несрећама, ратовима, и различитим манифестацијама зла. „Живећи у оваквом свету безбројни ужаси су посели и човекова чула, и човекову душу и човеково тело“.¹⁸ Људско мишљења и искуство показују да смрт није могуће победити а наука нема одговор на чињеницу смрти и проглашава је биолошком неопходношћу. Онтолошка туга обузима човека јер је „кроз човека проплакала бол свеколиког постојања“.¹⁹ Зато се овај живот показује као „воденица смрти“²⁰ а философија која не успе да пронађе излаз из те воденице, по оцу Јустину Пелијском постаје „аритметика песимизама“.²¹ Кроз философију „мисао се ломи по урвинама свебића и небића“ она може да одведе до космичких тајни, али може да заведе и у лавиринте из којих нема излаза. Једини излаз је у томе да се мисао причести искуством Бога и постане свемисао. Свака мисао гоњена сазнањем ако не доведе до свесмисла одводи у бесмисао.

Философија суочава човека са пролазношћу живота: она развија мудрост која човеку не дозвољава да се радује животу због постојања смрти, она свет празни од лажне суштине, али ту празнину не попуњава обавезно логосом и смислом. Не може човек постати философ ако се не суочи са трагичним, али тек након тога стиче могућност да се уздигне изнад бездана, изнад урвине живота! Ако се човек отисне у тајанство света без Бога наилази на непремостиве провалије и рушевине, наилази на урвине, на сталне успоне и падове, на посрнућа и уздицања. Ако се човекова мисао и осећања не заврше Богом, човек остаје

¹⁴ Поповић, *Философске урвине*, 141.

¹⁵ Поповић, *На богочовечанском путу*, 195.

¹⁶ Поповић, исто, 219.

¹⁷ Поповић, исто, 240.

¹⁸ Поповић, исто, 15.

¹⁹ Поповић, исто, 15.

²⁰ Поповић, исто, 29.

²¹ Поповић, исто, 31.

нагнут над провалијом. Ако се из осећања и из мисли одстрани Бог, човек остаје сам, носећи на својим леђима сву тежину постојања.

Ово значење философије у делу Јустина Ћелијског повезано је са егзистенцијалним упитом и његовим личним дубоким философским поривом који проистиче из емпатије његове душе са светом јер „душа која је узела на себе бригу о врлини и која живи у строгости и страху Божјем не може бити без туге ни једног дана...“.²² Али то је истовремено и радосна туга, зато што она преко одсуства Бога, оставља простор ка чежњи за његовим присуством.

Човеков живот и свет били би потпуно ништавни, када у свету поред туге не би било основе за радост, јер поред космичке туге у свету се да наслутити и космичка радост која подједнако бива забележена у философији. Зато се може говорити и о другом значењу философије у делу оца Јустина, а оно се тиче *философије као боготражитељске науке*. Упркос свести о смрти човеков дух не жели да се помири са коначношћу, јер он своју бесмртност наслеђује кроз осећање, кроз сазнање и кроз вољу: зато чезне за бескрајним знањем, бескрајним животом и постојањем. Мада свест о коначности доводи до осећања трагичног, тиме у човеку не завршава и његова чежња за бескрајем. Философија као боготражитељство проистиче из човекове чежње за вечношћу. И у самом имену философије, „филос“ (philos, љубав), назначена је та љубавна чежња за мудрошћу (sophos, „софос“). Источни хришћански оци ће ову хеленску дефиницију философије разумети као чежњу за Мудрим, односно чежњу за Богом²³. У том смислу философија није ништа друго него богочежња, боготражитељство. Отац Јустин Ћелијски ће у својој догматици наглашавајући хришћански карактер философије навести аргументацију св. Јована Дамаскина. „Философија Духа Светога [...] умножава у човеку божанску мудрост о Богу, свету и човеку“.²⁴ Философија Духа Светога је још једно име којим се прави дистинкција у односу на философију која није дошла до спознаје Свебића. Ипак сама човекова душа, чак и када није дошла до спознаје Бога, њега наслеђује. Човек је „стрела чежњућа“ за другом обалом за оним човеком пунијим и потпунијим...“.²⁵ Целокупно човеково знање јесте тежња за нечим изнад човека. Чим у души гране неки вечни проблем, у њему се одмах појави нека понорна и пустињска глад за вечном истином и он је сав устремљен од човечјег ка Бого-човечјем.²⁶ Ова чежња свој реалитет налази како у свеукупној природи тако и у човеков души.

Довољно је да се човек осврне на природу и свуда у њој наилази на необјашњив прелаз коначног у бесконачно, физичког у метафизичко, чулног у надчулно, мисливог у немисливо.²⁷ Мистерија и тајна уткане су у узвишеним појавама природе, које зраче Логосом. Бескрајност избија „из сваког атома, као

²² Владета Јеротић, *Повратак оцима* (Београд: Арс Либри 2005), 230.

²³ Јован Дамаскин, *Источник знања* (Никшић: Јасен 1997), 56.

²⁴ Поповић, *Догматика* 1, 2.

²⁵ Поповић, *Философске урвине*, 24.

²⁶ Поповић, *Светосавље као философија живота*, 45.

²⁷ Поповић, *Философске урвине*, 14.

и из сваког сунца, из сваког цветића као из сваког сазвежђа, из сваког инсекта као и из сваког бића“.²⁸ Али од свих тих мистерија човек је најбољи пример како се невидљиво претвара у видљиво како се „његове невидљиве мисли, осећања претварају у видљива дела“.²⁹ Разлог томе је што човек у својој души носи утиснуту слику Бога. Човек је створен као потенцијално богочовечанско биће: „Саздан по лику Божјем, човек је сав у тој чежњи. Јер боголикоост и јесте оно у бићу људском што чезне за бескрајним Божјим истинама у свима световима. Иманентна духу људском, ова боголикоост подстиче човека да се богочежњиво пружа и сеже за свима бескрајностима Божјим. Природно је за боголику душу да чезне за Богом као за својим оригиналом“.³⁰ Боголикоост људске природе има свој онтолошки и телеолошки смисао: онтолошки смисао је дат у логосном дну човека где су време и вечност органски сједињени³¹ а телеолошким смислом одређен је циљ човековог живота.³² Циљ човековог живота јесте да у себи пронађе слику Бога. По Јустуну Ћелијском тек тада човек може постати цео и интегрисан. Човек тек Богом постаје човек. То би била основна максима антропологије св Јустина Ћелијског! Човек не може бити мера човеку, јер онда боголикоост човекове природе бива умањена. Ако је човек мера себи самом, онда је космички усамљено и нецеловито биће. Човекова мера мора бити савршено биће, како би сам човек могао да тежи савршенству, јер тек тежња за савршенством човека чини бољим човеком. Зато отац Јустин Ћелијски критикује хуманизам који се и поред узвишених идеала исцрпљује у себи самом. За разлику од хуманизма, теохуманизам уважава човекову боголику природу. Веза човека са својом боголиком природом јесте његова веза са вечношћу и веза са космосом.³³ Због тога отац Јустин каже да је човек макрокосмос, што је у супротности са античком тезом да је човек микрокосмос. Јер величина човекове природе у односу на космос долази из његове боголикоости, која је већа од свега створеног па и од самог космоса:

„Човек када се озбиљно и искрено замисли над природом свога бића и свога сазнања, мора осетити да су у ткиво његовог бића уткане безбројне и бескрајне силе, као да се сав космос, сабрао, стегао, кондензовао у мајушно биће и произвео човека. Макрокосмос у микрокосмосу“.³⁴

Човек као макрокосмичко биће је способан и за макрокосмичко сазнање света³⁵ и макрокосмичко свејединство. Човек као носилац богочовечанске слике у себи сажима све светове и као такав има способност досезања надумне Тајне.

²⁸ Поповић, *Философске урвине*, 216.

²⁹ Поповић, исто, 86.

³⁰ Поповић, *Светосавље као философија живота*, 45.

³¹ Поповић, *Философске урвине*, 76.

³² Поповић, исто, 51.

³³ Поповић, исто, 76.

³⁴ Поповић, исто, 143.

³⁵ Поповић, исто, 77.

Али упркос тој чињеници човек свој живот проводи на клацкалици између бића и небића. А телеолошки смисао човековог живљења јесте савладати небиће и утонути у Свебиће, односно искуствено досегнути богочовечанску реалност.

Тако долазимо и до трећег значења философије у делу оца Јустина Поповића које се заснива на *философији као богочовечанском реализму*. Ово значење философије произлази из централне категорије његовог богословског система а то је Богочовек оличен у Исусу Христу. Смисао претходних значења философије заснива се на наслућивању Бога, било кроз његово одсуство, било кроз његово присуство у стварима или у души, а значење ове философије јесте у личности. Управо је у томе и суштина реализма, јер се истина конкретизовала у личности Исуса Христа: она није у идејама, нити у симболима, него у Логосу који се оваплотио. Због оваплоћења Христос није апстрактни појам, нити логичка хипотеза, него догађај и доживљај у свој својој историјској непосредности и стварности. Истине о којима је говорио Христос су објављене и откривене у простору и времену међу људима.³⁶ Све до појаве Исуса Христа човек и истина, човек и ствар по себи, човек и Бог, налазили су се на супротним крајевима стварности, између њих се налазио непремостиви јаз. Само кроз Богочовека остварује се синтеза оностраног и оностраног, божанског и човечанског, вечног и пролазног. Оваплоћени Логос премостио је онтолошку разлику између Бога и човека и тако смирио основне чежње и потребе човековог бића. Богочовек је први премостио провалију између времена и вечности. „Православни реализам је богочовечански реализам: благодатно и органско сједињавање Божјег и човечанског, небеског и земаљског“.³⁷

Философија богочовечанског реализма је она философија коју отац Јустин супротставља философији човечанског реализма. Она се под другим називима у његовим делима среће и као философија по Христу, философија Светога Духа, светосавска философија или философија православног реализма. Он критикује идеје прогреса које су присутне у хуманистичкој односно човечанској философији, јер сматра да су оне утопистичке и засноване на човековој палој природи а једини истински прогрес који човек може да начини јесте прогрес ка Богочовеку, кроз лични подвиг и усавршавање.³⁸ Лично самоусавршавање проистиче из убеђења да је човек тајанствено повезан са вечношћу.³⁹ Осећајући Христа, човек осећа бесмртност.⁴⁰ Из реалитета богочовечанске личности човек добија свој прави реалитет, јер човек је видљива пројекција невидљивог лика Божјег.

Када човек заборави своје божанско порекло и одрекне се Бога у себи, неминовно се суочава са својом пропашћу јер се тако откида од свејединства, од богочовечанског реалитета и откида од своје човечности. Отац Јустин тумачећи Достојевског каже следеће:

³⁶ Поповић, *Догматика* 1, 2.

³⁷ Поповић, исто, 156.

³⁸ Поповић, исто, 201.

³⁹ Поповић, исто, 158.

⁴⁰ Поповић, исто, 77.

„Свој пламени пророчки идеализам Достојејевски је претворио у православно реализам, јер по њему то није само обредна црквеност, него је то свеочовечење човечанства“.⁴¹

Истински хуманизам почива на идеалима савршеног човека и човечанства, а пошто савршени човек без Бога не постоји онда би смо у идеале хуманизма морали да укључимо и Богочовека Христа, чиме се нужно долази до теохуманизма. Хуманизам не постоји без теохуманизма!

Проблем хуманизма је што покушава да објасни човека без његове трансцендентне основе, а по Јустину Ћелијском живот човека на свим нивоима треба да буде синергизам Бога и човека, сарађивање човека са Богом, допуњавање човека Богом „доливање небеског уља у жижак душе“.⁴² Човек се не може објаснити само материјом, јер је његово постојање надматеријалног порекла. Не објаснимо ли човека Богом, не можемо објаснити ни порекло доброг у човеку, нити његову потребу за сазнањем и савршенством. Без Богочовека, човек себе дегенерише у подчовека.⁴³ Став човек зарад човека доводи до тога да човек самом себи постане идол, што доводи до самољубља и гордољубља.

Онтологија оца Јустина Ћелијског занована на реалитету Богочовека, присно је повезана и са његовом гносеологијом, зато он говори о томе да је сазнање Христа могуће мистичним повезивањем и проживљавањем свих оних онтичких догађаја који су се десили оваплоћењем Логоса. Тај пут пролази кроз три стадијума: рођење у Христу, преображење у Христу и васкрсење у Христу.⁴⁴ Рођење у Христу остварује се крштењем и буђењем у себи нове онтолошке реалности. Међутим и поред тога лик Божји у човеку често је затрпан „муљем сласти, трњем страсти и коровом порока“. Ако човек у себи открије божанску димензију онда је пронашао и своју највећу вредност.⁴⁵ Зато преображавање човеково иде изнутра из унутрашњости ка спољашности, из душе ка телу.

Искорак човека ка Христу јесте прекорачење у транссубјективни свет, напуштање космичке самоће. Овај преображај није могуће остварити ако се не доживи „кушање“ Христа и не осети његова „сладост“. Искуство Богочовека, остварује се како кроз Цркву као Тело Христово, тако и практиковањем еванђеоских врлина. Што се више Еванђеље уноси у живот, то живот све више постаје рај. О томе нам отац Јустин говори на примеру св. Јована Кронштатског:

„Најпре је у души својој успоставио рај, а затим га својим светим животом успостављао и у људима око себе. Тајна је у доживљеном Јеванђељу и у испуњеним Јеванђељским заповестима“.⁴⁶

⁴¹ Поповић, *Философске урвине*, 162.

⁴² Поповић, *На богочовечанском путу*, 172.

⁴³ Поповић, исто, 217.

⁴⁴ Поповић, *Философске урвине*, 46.

⁴⁵ Поповић, исто, 204.

⁴⁶ Поповић, *Философске урвине*, 169.

Рођење и преображај су припремни стадијуми за искуство васкрсења. О њему сведоче највећи подвижници, јер васкрсење у Христу подразумева најпре умирање старог човека у нама, како би васкрсао нови. Васкрсење је револуција у историји човечанства, јер је оно засновано на томе да се смрт може победити, те управо по томе у хришћанству смрт није неопходност, него се реалитет смрти поништава чињеницом васкрсења Богочовека. Зато отац Јустин Ћелијски говори и о богочовечанском витализаму. Јер оваплоћени Бог је стваралачка и животворна, кохезивна и синтетичка сила у свим бићима и стварима, која кроз васкрсење утврђује вечни живот.⁴⁷ Проблем смрти разрешио је на онтолошком нивоу само Христос својом смрћу и својим васкрсењем. Зато истина у философији Јустина Ћелијског није дискурзивни појам, нити теорија, нити учење, нити збир учења, већ жива Богочовечанска личност, историјски Исус Христос.

Ако говоримо о оцу Јустину и његовом бословско-философском систему, и покушамо да га дефинишемо најкраће, онда можемо рећи да је то философија богочовечанског реализма. Али кроз дела оца Јустина Поповића ми можемо видети да је изворно значење философије он увек доводио у везу са богочовечанским реализмом, или је у свему препознавао потрагу за њим. Проблем трагизма је проблем мишљења, које није довело до Бога, које се није осветлило Богом, и зато трагизам открива човеку сву испразност и пустош живота без Бога. Тако се и проблем хуманизма као и проблем трагизма огледа у томе што што понорно осећање није било одскочна даска за узлет ка Богочовеку, него за пад у ништавило. Хуманизам не може да опстане без теохуманизма, јер хуманизам без Бога води ка дехуманизму а дехуманизам ка нихилизму. Но упркос свему томе, философија је у својој основи увек боготражитељство, увек потрага за божанским. Зато се сва значења философије о којима је било речи у делу оца Јустина Ћелијског међусобно прожимају и допуњују у синергичном јединству богочовечанског реализма. Уводећи појмове као што су свеједниство, свебиће, свемисао, отац Јустин се приближава оном разумевању философије, коју можемо наћи како код античких мудраца тако и хришћанских светих отаца, који говоре о томе да философија проистиче из монистичког осећања света. Критика савремених филозофских праваца проистиче управо из чињенице што они разбијају то монистичко осећање света и на велика врата уводе плурализам. Философија оца Јустина говори нам о богочовечанском искуственом реалитету Свебића и свејединства.

⁴⁷ Поповић, исто, 119.

Литература

- Дамаскин, Јован (1997). *Источник знања*, Никшић: Јасен, Бјели Павле.
- Јеротић, Владета (2005). *Повератак оцима*, Београд: Арс Либри.
- Justin Filozof (2011). *Razgovori s Trifunom*, Split: Verbum.
- Поповић, Јустин (1980). *Догматика православне цркве*, књ. 1, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1980). *На богочевечанском путу*, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1987). *Филозофске урвине*, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1993). *Светосавље као филозофија живота*, Ваљево: Манастир Ћелије.
- Unamuno, Migel de (1990). *O tragičnom osećanju života* (Beograd: Dereta)
- Ристић Горгиев, Слађана (2011). *Филозофија у раном средњем веку* (Ниш: Филозофски факултет).

Sladjana Ristić Gorgiev

University of Niš

Faculty of Philosophy

sladjana.ristic.gorgiev@filfak.ni.ac.rs

**PHILOSOPHY AND ITS SIGNIFICANCE
IN THE WORKS OF FR JUSTIN OF ĆELIJE**

Despite different attitudes towards the Hellenic heritage in the first centuries of Christianity, as well as among the Church Fathers of the later centuries, the view prevailed that philosophy could survive in a new Christian sense. It was considered also that theologians should incorporate into Christian wisdom all that is in accordance with the Logos and to reject what is not in accordance with him. As many Church Fathers of the previous centuries, Fr Justin of Ćelije communicates in his works with the spirit of his time and expounds his own philosophical reflections. As a contemporary of twentieth-century philosophy, he critically assesses the philosophical ideas of Western Europe, believing that they are deviating from theo-humanism due to the exaggerated humanism. Similarly to ancient philosophers and, above all, to the Christian Holy Fathers, he states that philosophy arises from the feeling of a unique connection between the world, man and God. In addition to the common elements he shares with his predecessors, one may observe in his writings some specific approaches to understanding philosophy, which can be described in several points: philosophy as an encounter with tragedy, philosophy as God-seeking and philosophy as a God-human realism.

Сунчица Денић

Универзитет у Нишу

Педагошки факултет у Врању

sunciacademic@gmail.com

СИМБОЛИЧКО И ЛИРСКО У РЕЦЕПЦИЈИ ДЕЛА СВЕТОГ ЈУСТИНА ПОПОВИЋА

Сажетак: Књижевна или, боље речено, лирска, метафорично-симболична слика „освештаног“ језика видна је и истицана у делу Светог Јустина Поповића (аве Јустина), нарочито у краћим формама. Рецепција као поновно примање, преношење, или продужено деловање, износи целовиту слику Бога, свеједно да ли Свети Јустин говори о Литургији, о филозофском поимању Бога или о пренесеној Божјој суштини, уденутој у малу слику биљака (нпр. цвећа) и животиња (срни), затим у писму пријатељу на одру (Нушићу) или другим блиским бићима. Његов апостолски тон, рефлексивна и вишезначје увек су у функцији хармоније „вишег реда“. Све је код њега лирска синтеза преображаја и просветљења, својствена онима који имају нераскидиву везу и љубав према Богу и према искуствима светих отаца.

Кључне речи: Свети Јустин Поповић, лирско дело, метафорично-симболична слика, рецепција, преображај

Сведоци смо да већ неколико деценија крајем 20-ог века, и у овом 21-ом, интересовање за оца Јустина Поповића, сада Преподобног Јустина Ћелијског, ми у Врању редовно додајемо и Врањског, расте и формира многе теорије са различитих углова виђења. Његово теолошко-филозофско дело даје одговоре на многа духовна и душевна питања човекова. Нарочито је битно сагледавање стања појединца пред Богом и људима, а што је, рекло би се, и са књижевнотеоријског аспекта веома савремен приступ, близак модерним струјањима, чак близак неким стилским облицима и формацијама око 70-их година 20-ог века (нпр. савременој књижевној структури).

Оно што је оца Јустина Поповића декларисало као савременог светотаинског сведока излази (излива се) из његовог дела као врлина литерарности, врлина певљивости и сликовитости која је, не повредивши Божје законе и каноне, реформска, јер је метафоричнија но обично, симболичнија и лирска, но обично. „Како ћу ући у Господње без страха да, Господа не упрљам, не унизим, твар му обесмислим и обезмудрим? [...]. Страх ме је, Господе, кад улази око моје у лист ружин, јер лист живи Tobом и у Теби. Језа мудрости, дрхтај мудрости – тајне Божје опкољавају ме – јер си Ти имаоц мудрости; Ти Господар, Господе, а ја просјак, кога је страх да похабалом душом и дроњавим погледом улази у ризнице мудрости Твоје“¹ пита се отац Јустин Поповић.

¹ Јустин Поповић, *На богочовечанском путу* (Београд: Манастир Ћелије код Ваљева, 1980), 134.

Тематски, мотивски, стилски, језички и семантички проналазити енигму мудрости и вере оца Јустина Поповића веома је тешко, јер је та врста ограничења немогућа без осталих, али на првом месту, богословских знања.

Стварајући један нови азбуко-семантички богословски свет, отац Јустин производи особене симболе и слике, тј. извесна стања где се не само асоцира на слику Бога, већ се над том сликом, над тим смислом и над том суштином *ородира* (клања, велича, обожава, слави). Иначе, термин је узет из из текста о. Јустина о Достојевском, где он каже следеће: „Личност Христова је једино што Достојевски ородира“. Као илустрацију наводимо неколико реченица Достојевског у *Књизи о Исусу Христу*: „Каква је књига то Свето Писмо! Какво је чудо и каква сила дана човеку с њоме! Тачна слика света и човека и карактера људских; и све ти је именовано и указано за вечна времена. И толико тајни разрешених и откривених [...]“² Ово није обична *јустиновска умотворина*, кована реч или *творина ума*, тамо где, како би рекао Сретен Петровић, „... у паралогичкој игри одједном свака *чулна* радиност, *чулно* показанье постаје уметничко“.³ Реагујући на многе тзв. уметничке форме које се виде готове дате, оком опажене, Сретен Петровић каже да: „опште је место у филозофској естетици да се у уметности, односно, у уметничком делу у коме је експлицитно демонстрирана Идеја или Концепт, нарушава не само елементарна организација естетскога облика већ се тиме поништава спонтанитет поетскога стварања, који је, иначе, битан услов да уметничка творевина понесе статус *оригиналне* форме“.⁴ Петровић не оправдава директан уплив *датог света*, осим ако то није темељна претпоставка и нужан услов остваривања *естетског идеала* којег носе сва велика уметничка дела, од Леонарда и Шекспира, до Баха, Достојевског и Пикаса. Отац Јустин не размешта нужно своју *естетску архитектонику* како би направио *неслучајан распоред* (*бахтиновски* термин у делу Душана Радуновића),⁵ ради усаглашавања са теоретичким ставом о уметности, свеједно о којим је естетичарима реч, као што наша намера није да се оповргава једно или друго. Могла би да се „стварност“, као естетички модел или мотивски изазов, налази или осваја у могућности „визуелног“ транспоновања, дајући семантичност свему са чим се сретнемо, као са датим обликом или том заснованом истином о којој отац Јустин говори. То је та духовна истина, блиска, и то веома блиска, руској богословској мисли и филозофији, блиска принципима Владимира Соловјова, Павла Флоренског и Сергеја Булгакова (ову двојицу, како каже Богдан Лубардић, Поповић уважава али кад треба и критикује, рецимо „намерним изостављањем њихове софиологије која, као учење, остаје нарочито проблематична код оца Сергеја“).⁶

² Фјодор М. Достојевски, *Књига о Исусу Христу* (Шабац: Глас цркве, 2012), 255.

³ Сретен Петровић, „Уметничко сликарство данас: Зашто је уметничко сликарство у кризи“, *Бдење: часопис за књижевност, уметност и културну баштину* 59 (2019), 161-176: 170.

⁴ Сретен Петровић, „Уметничко сликарство данас“, 171.

⁵ Душан Радуновић, *Рани Бахтин* (Београд: Службени гласник, 2012).

⁶ Богдан Лубардић, „Рецепција руске религијске филозофије у делу оца Јустина“, у

По Јаусовој теорији, рецепција захтева активног читаоца (примаоца), и то таквог да се препозна улога његовог искуства након виђења и поимања слике света која му се нуди.⁷ И отац Јустин на сопственом искуству и сазнању гради очекивану тежњу и намеру, повезујући и обликујући свој став или тезу у ново, експлицитно (јасно, недвосмислено) стање. То чини спонтано, уверљиво и без компромиса, усмеравајући значења речи, појмова или стања на њихова ова иманентна својства, доводећи их у везу са Богом. У том смислу наводимо извесне појмове: *молитвомислије, високоумље, благовештењско познање, дезинтегратор познања, себесмиривање, жеравично осећање свегрешности, саоваплоћавање, христочежњивост...*

Гетеова узречица да „свако чита свог Хомера“, упућује на перцепцију дела кроз време, на суд или на естетичку вредност. Став којим се лирски фокусира на биће или тему, видевши у свему теурговану стварност, није стереотип оца Јустина.

Богдан Лубардић цитира оца Јустина који наводи Павла Флоренског из дела *Стоп и утврђивање истине, Стуб и заснивање истине* (Лубардић користи превод *Стуб и тврђава истине*), где Флоренски каже да „љубити видљиву твар значи: давати примљеној Божанској енергији да се пројављује кроз примаоца, да се пројављује око њега и ван њега онако како она чини у самом Триличном Божанству; значи давати јој да прелази на другог, на брата.“⁸ Помињање Флоренског везано је за претходне тврдње о активном примаоцу/читаоцу као настављачу Божанске енергије, код кога се осећа моћ продуженог деловање исте.

У својим мемоарима, под насловом *За моју децу*, наводи се готово мистични догађај који Флоренски описује, а што апострофира у поговору књиге Павла Флоренског *С оне стране визије*, Нада Узелац:

„Сећам се утисака из детињства, и не варам се у том погледу: на морској обали осетио сам се у један мах суочен лицем у лице с драгом, самотном, од које све долази и у коју се све враћа. Позивала ме је и ја сам био с њом“.⁹

„Крај туге“, пише отац Јустин у *Срни у изгубљеном рају*, „неко је разлио у мени, и обесмртио, и овековечио нешто веће од осећања и јаче од мисли, нешто

Сунчица Денић (ур.), *Зборник радова са научног скупа „Живот и дело оца Јустина Поповића“* (Врање: Православна епархија врањска, 2011), 248.

⁷ Hans Robert Jaus, *Estetika recepcije* (Београд: Nolit, 1978). По тој теорији рецепције, да би дошло до примања и разумевања дела потребно је да постоји одговарајући *хоризонт очекивања* и код читалаца. То се догађа када се, доживљајем и искуством читалаца/публике, ствара или обезбеђује подразумевање које је везано за интересовање, жеље, потребе читаоца. Стапањем ауторовог и читаочевог света долази се до идентификације, чиме се шири искуство.

⁸ Лубардић, „Рецепција руске религијске философије у делу оца Јустина“, 259.

⁹ Нада Узелац, „Поговор“, у: Павле Флоренски, *С оне стране визије* (Београд: Службени гласник, 2008), 184.

што је трајно као бесмртност и огромно као вечност...“.¹⁰ Нису ова два навода стављена један поред другог како би се наслутио утицај на оца Јустина, већ како би се уочила „имплицитно установљива присуства *sходно уму 'kata noein'*, која се могу видети као посебна присуства“¹¹, као својеврсне примопредаје мудрости светих отаца.

Нарочито је значајно дело о Достојевском, кога отац Јустин пореди са светим оцима *Велике Цркве*, сматрајући да Достојевски својим делом обједињује „вишезначну смислену реинтерпретацију светоотачког Предања [...] и модерну разраду философског потенцијала православног духовног искуства“.¹²

„Исусе Сладчајшиј!, како би ава рекао у *Молитвеном дневнику*, милостив буди мени грешној која се дрзнула да се приближи његовој агапичности према свему са чиме се сусреће, чиме је окружујем. Таинство твари и живота тако је запањујуће, да је немогућ икакав вођ кроз нерасплетиве мреже; једино молитва, једино она“.¹³

Да поновимо: Његов апостолски тон, рефлексивна и вишезначна увек су у функцији хармоније „вишег реда“. Наводимо део јустиновских кованица, изведеница, спајалица и смислених формула његовог језика помоћу којег је степен његове мисли добијао ону вертикалну скалу раста која карактерише велике духовнике, филозофе, уметнике, песнике, пре свега.

Као што су трагизам и страдање у његовом делу саставни део примарне категорије бола као уметничке категорије, тако су и „саставни део његове теологије и филозофије, његове љубави према Богу и Божјим творевинама, као и његове поетике. Могуће је да се ту потврдила теза Милана Радуловића о тзв. преображавању теологије, како код владике Николаја Велимировића, тако и оца Јустина Поповића“.¹⁴

„Суштина тог преображаја састојала се у тежњи да се богословље ослободи уских граница схоластике, [...] да се учини живим током реалног живота. [...]. Основни постулат те филозофије уметности јесте да је природа живо и савршено уметничко дело. [...]. Уметност открива и посведочава Бога у реалном свету, у природи и васељени“.¹⁵

Овде би се навођење односило на извесну теургичност, на „магијско“ својство божанскога.

¹⁰ Поповић, *На богочовечанском путу*, 113.

¹¹ Лубардић, „Рецепција руске религиозне филозофије у делу оца Јустина“, 244.

¹² Лубардић, исто, 252.

¹³ Поповић, *На богочовечанском путу*, 119.

¹⁴ Сунчица Денић, „Литерарност дела оца Јустина“, у: Сунчица Денић, *Мера и привид: етиком до књижевне естетике* (Београд: Београдска књига, 2010), 203.

¹⁵ Милан Радуловић, „Православна духовност и модернистичка књижевност“, *Богословље* 32/1-2 (1988), 127-162: 129-131.

Владика Николај Велимировић је писао да је „васколики свет Божје поетско дело“. А Павле Флоренски, у књизи *Икона – поглед у вечност* каже да „Идеја поезије која је прва после идеје времена, има владу над свим, пошто она и ствара све“.¹⁶ У свом делу Флоренски пише о сличности стваралачких духовних светова уметности и Бога, наводећи да је поета први Божји свештеник. И теологија се рађа из његове имагинације. „Свака твар је симбол бесконачности“¹⁷, пише о. Јустин у тексту *О духу времена*.

Имагинарно, или тзв. „наше *друго*“, нешто што је преко прага наше свести, уобичајено је као несвесно. „Религиозно несвесно“, по Михаилу Епштејну, „област је и интуиција о Богу, оних интуиција светог, које или претходе свести или бивају потиснуте из свести“. Епштејн сматра да „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“.¹⁸

Говорењем о биљкама и животињама о. Јустин указује на значајне симболе (свеједно да ли је реч о трави, срњи или голубу). Говорење о цвећу нарочито се истиче као посебан принцип, без обзира да ли је реч о босиљку, који својим мирисом везује за свето, бегонији која својим мирисом умирује, која живи док мирише; ђурђевку, кроз кога је логос прошао, а он сведочи о сладости и радости. Може се констатовати да је посредни васколики небески расадник... У *Рјечнику симбола* цвеће се код многих народа јавља као симбол и стање унутрашње алхемије, као комуникација са Јединим, као мера и духовно средиште. У *Рјечнику* се говори да је „свака чашка, као и купа, стециште небеских активности“.¹⁹

Опчињен лепотом и мирисом цвећа, о. Јустин је направио непосредан контакт са њим. И не само са цвећем, већ и са осталим растињем, као и осталим бићима, уопште. „Када човеково сазнање пролази видљиве светове“, пише отац Јустин, „поцрни од туге; а када се косне цвећа – заблиста, засија, зарадује се“.²⁰ У тексту *Срна у изгубљеном рају*, „сама срна је симбол чистоте и чедности, невиности и нежности, немоћи и тајне. Она је преносно значење рајског бића, божанске суштине“.²¹

Знамо за појам теургијског осмишљавања другог света. Берђајев је писао да је човек теург, а да је „теургија умеће стварања једног другог света, битно

¹⁶ Павле Флоренски, *Икона – поглед у вечност: философија и технологија сликарства*, прев. Димитрије Калезић (Београд: Теолошки погледи, 1979).

¹⁷ Јустин Поповић: „О духу времена“, у Јустин Поповић, *О духу времена* (Београд: Политика, Народна књига, 2005), 156.

¹⁸ Михаил Епштејн, *Вера и лик* (Нови Сад: Матица српска, 1998), 10.

¹⁹ Jean Chevalier, Alain Gheerebrant, *Rječnik simbola* (Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske, 1983), 626.

²⁰ Јустин Поповић, *Сетве и жетве* (Београд: Манастир Ћелије, 2007), 809.

²¹ Сунчица Денић, „Симбол срне и јасике као вид духовног подвига у делу Јустина Поповића и монахиње Стефане“, у: Драгиша Бојовић (ур.), *Православно монаштво* (Ниш: Центар за црквене студије, 2019), 422.

друкчијег од оног у којем људски род пребива“.²² Слађана Алексић у раду „Чежња за божанском лепотом и савршенством православних монаха“²³ наводи рад Јане Алексић *Жудња за лепотом и савршенством: теургијска димензија књижевноуметничког дела*, у којем каже да „тамо где се лепота завршава, почиње теургија као богоделање, као објава смисла“.²⁴

Сличан је доживљај синергије са осталим бићима у разним околностима, са разним поводима, било да је реч о спомену Бранислава Нушића, у тексту „Мала воштаница на гробу великог пријатеља“, која говори о смеху и необичној филозофији смеха као тајни баченој у човека, говорећи о Нушићу као о великом човекољупцу који учи кроз смех: волите човека и у греху његовом и у смеху његовом. „Загледан у себе, и у мистерију света око себе, Нушић је“, пише о. Јустин, „био трагично озбиљан, [...] волео је Спаситеља и веровао у Њега“.²⁵

Слично се односио и кад је говорио или бранио Руску православну цркву у тексту „Наш оптимизам – њихов песимизам“, и у тексту – чину „*Apologia de via tea* (Одбрана мога пута)“. У првом је трагање и слика Великог петка (песимистичког) надвладана Васкрсењем Христовим: „Које је то страдање које нас православне може учинити песимистима?“ – пита се о. Јустин.²⁶ Васкрсењем је Христос учинио страдање средством за оптимизам.

„А васкрсење се добија подвижничким животом, богочовечанским методом борбе са злом. Са злом треба се борити добром; са мржњом – љубављу; са клеветом – благословом; са дивљаштвом – кроткошћу; са гордошћу – смиреношћу; са грубошћу – благошћу; са увредама – опраштањем; са непријатељством – љубављу према непријатељима; са ђаволом – Христом“.²⁷

Ето богословске стилистике, богословске поетике, богословске уметности Светог Јустина! Његова одбрана, чујемо ли је добро, јесте лекција која би била добра у овом још сложенијем свету и путу којим ходамо. Отац Јустин у првој реченици *апологије* изложио је своје антологијско правило, које гласи:

„Ја морам да браним пут којим идем, не што је мој већ – Његов, што га је Он открио, Он пропутио, Он осигурао. То је прави и једини пут из смрд-

²² Николай Бердяев, *Смысл творчества: Опыт оправдания человека* (Москва: Издво Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1916), 141.

²³ Слађана Алексић, „Чежња за божанском лепотом и савршенством православних монаха“, у Драгиша Бојовић (ур). *Православно монаштво* (Ниш: Центар за црквене студије, Ниш, 2019), 49.

²⁴ Јана Алексић, *Жудња за лепотом и савршенством: теургијска димензија књижевноуметничког дела* (Београд, Институт за књижевност и уметност, 2014), 293.

²⁵ Јустин Поповић, „Мала воштаница на гробу великог пријатеља“, у: Јустин Поповић, *О духу времена* (Београд: Политика, Народна књига, 2005), 160.

²⁶ Поповић, исто, 165.

²⁷ Јустин Поповић, „Наш оптимизам – њихов песимизам“, (Руска православна црква)“ у: Јустин Поповић, *О духу времена* (Београд: Политика, Народна књига, 2005), 165.

љивог понора земље до уврх мирисног неба. Први и једини, и – другог нема“.²⁸

Бранећи своје ставове о. Јустин утврђује многе новозаветне смернице и тиме, између осталих, и ставове „да верује да се сваки човек за то рађа и за то долази на свет да би сведочио Истину, [...] да је свако човекопоклонство идолопоклонство, [...] да душа његова није прљавица потковица на копити галомирајућег коња нечијих амбиција и интрига, [...] да је Истина никла из срца Христовог, [...] да од неправде загноји душа, [...] да је од неправде срце пуно рана, да је душа без страдања ради Господа Христа – њива непоорана, [...] да над нама тутње светови, а у нама греси наши...“.²⁹

Још једном враћање на основну тезу изречену у апстракту или у теми рада питањем и стрепњом да сам се одвојила од праве схоластике и то питањем као могућности тезе: У којој мери је симболично и лирско видно у рецепцији дела о. Јустина Поповића, Светог Јустина? У којој мери се може говорити о литерарно структурираном свету кроз сведочење Бога?

Његово дело, као и свако добро књижевноуметничко дело, има сложу структуру чији се смисао открива анализом свих његових структурних елемената. Анализа дела могла би да се ослони на основни образац анализе књижевноуметничког текста који заступају теорије као опште дефиниције непромењених ставова утврђених, чини се, много пре Христа, а који се, између осталог, огледа и у томе да је дело оца Јустина уметнички обликовано, што се потврђује мотивима, композицијом, језиком; где се истиче структура дела, слика и емоција путем учесталих, описних, наративних, дијалогских, монолошких сегмената који носе симболику, метафоричност, персонификацију и друге стилске елементе, зарад лепоте и значаја казаног/написаног; преко јунака окренутих Христу, трагајући за *прототипом* и то увек полазећи и враћајући се Христу као почетку и крају.

Говорећи о субјективизацији импресије или рефлексije оца Јустина говоримо о мисаоној, моралној и емоционалној концепцији његовог дела, о његовом језику, за који се може рећи да је, иако понекад епископски јак и драмски сложен, често тих, често нежан, чак плачљив, нечујан и неизговорен; језик као наслућујући домет који долази из окружења сâмог Господа. Симболика и стилска особеност појачава лирску дескриптивност и емоцију свега изреченог – макар да је реч о најљућој реплици.

Отац Јустин, својом фигуративношћу, емоцијом, преображавањем значења, тачношћу, језгровитишћу, многозначношћу – богословски је поетски глас: један од највећих са којим смо се, можда, сви данас срели, а да није реч о поезији у форми, него о поезији у смисленој суштини и ипостаси, својеврсном начину постојања. Записујући своја сећања на оца Јустина Ћелијског, Душан Васиљевић пише о беседи и плачу његовом, о сновиђењу у ивањско јутро, где

²⁸ Јустин Поповић, „Apologetica de via mea“, у: Јустин Поповић, *О духу времена* (Београд: Политика, Народна књига), 173-180: 173.

²⁹ Поповић, исто, 176-180.

каже: „сновиђење је била невероватна лепота дубоког смисла сваке речи из те беседе“.³⁰

Можда би било логично затворити мисао око ове теме и ово слово о наведеном преображавању значења код Светог Јустина речима Владимира Сергејевича Соловјова, од кога је читава плејада богослова, филозофа, писаца и учила, а где припада и отац Јустин, кад Соловјов каже:

„Духовно-физички процес васпостављања лика Божјег у материјалном човечанству никако се не може извршити сам од себе, мимо нас. Његово начело, као и свега најбољег на овом свету, долази из нама непознате сфере несазнатљивих процеса и односа; тамо је клица и корен дрвета живота које морамо одгајати властитим свесним деловањем; за почетак је довољна пасивна осетљивост чула, али је касније потребна делотворна вера, морални подвиг и напор, да се тај дар светле и стваралачке љубави учврсти и развије, да се преко њега у себи и другоме оваплоти лик Божји и од два ограничена и смртна бића сазда једна апсолутна и бесмртна индивидуалност“.³¹

У томе би се препознао тзв. блиски савез са другим, да се живи у другом као у себи, што не мора бити само у полној љубави, преплетање потпуности Божјим посредовањем, где се откривају „блесци неземаљског блаженства“.

Својеврсни књижевни модел који је код оца Јустина очигледан има виши смисао духовности, свакако дубље од самог полног сједињавања и љубави. Изразити симболи који наговештавају општу лепоту, говоре о оцу Јустину као необичном творцу који кад ствара – покреће, који стилски загонета и одгонета оно што је на очиглед свакодневно присутно у свима нама, доступно... чиме он, готово епским ставом, ускликом чак, као и нежношћу, девичанском крхком душом, сузом за цео свет – чиме, дакле, сам отац Јустин промовише божанско биће овенчано непролазним вредностима. Зато његово дело и његова молитва нуди простор за ограничено преображавање. Православна литерарност као саосећајност са светом је његово боготвораштво.

За сам крај, нешто што нам може допунити овај свет оца Јустина, и наш, а што је слично етичком и естетском мерилу из *Коштана* Борисава Станковића, другог Врањанца, савременика оца Јустина (деле их само две куће суседа), што је изван канон који Митке изговара, а као порука је, прафилозофија и веронаука оца Јустина: „Ех, Коштан, бре! Жива рано, бре! (*Плачљиво.*) Плачи, Митке, плачи! (*Трза се*) Али, не! С`г на овај дан ни лоша мисал не пада, а камо ли слуга. С`г на Воскресеније гора и вода се весели!“³² [...] „Стегни срце и трпи!

³⁰ Душан Васиљевић, „Сећање на оца Јустина“, *Глас цркве* 4 (1992), 14-22. (прештампањем из 1965).

³¹ Владимир С. Соловјов, „Смисао љубави“, у: Владимир С. Соловјов, *Светлост са истока* (Београд: Логос, Ортодос 1995), 7-62: 33.

³² Борисав Станковић, *Коштана/Ташана*, Сабрана дела Борисава Станковића (Београд: Просвета, 1970), 29.

Буди човек!³³ Реч је о истини, чистоти, Васкрсењу, моралу..., о суштинским вредностима у делу оца Јустина и Б. Станковића.

Чини се да даље и другачије од овога не умето. Иако је ово приближавање лику и делу оца Јустина обојено сентиментом, не треба се одрећи тежње да је нама у Србији, и не само у Србији, када је у питању не само отац Јустин, већ и када су у питању многа дела и аутори, потребна тзв. *естетичка објективизација*, о којој Николај Берђајев говори у књизи *Значење креативног чина*³⁴.

Та естетичка објективизација најбоље се сагледава кроз уметничко дело или кроз остварење креативног потенцијала, односно превођење креативне идеје у креативни производ.

Вера, каже Андреј Тарковски, „то је знање помоћу љубави“.

Може се рећи да је, када је у питању аутор попут оца Јустина Поповића, читалац изложен изазову који произилази из сазнања (а и *знања помоћу љубави*), из имресије, симбола и метафора које дело носи. Тиме се прави могућност да се и семантика шири, као што се тиме отвара креирање закључака. Нарочито је осетљиво овакво трагање за симболиком и лириком у његовом делу, као што је била намера у раду. Реч је о томе да је могуће и да је значајно отворати путеве препознавања фигуративности дела оца Јустина Поповића, сада Преподобног Јустина Ћелијског, и – Врањског.

Литература

- Алексић, Слађана (2019). „Чезња за божанском лепотом и савршенством православних монаха“, у: Драгиша Бојовић (ур.), *Православно монаштво*, Ниш: Центар за црквене студије, 2019, 47-62.
- Алексић, Јана (2014). *Жудња за лепотом и савршенством: теургијска димензија књижевноуметничког дела*, Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Берђајев, Николай (2016). *Смысл творчества: Опыт оправдания человека*, Москва: Издво Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1916.
- Берђајев, Николај (1998), *Самоспознаја: покушај аутобиографије*, Београд: Zepher Book World.
- Јустин Поповић, „Мала воштаница на гробу великог пријатеља“ у: Јустин Поповић, *О духу времена*, Београд: Политика, Народна књига, 2005.
- Васиљевић, Душан (1992). „Сећање на оца Јустина“, *Глас цркве* 4, 14-22, прештампано из 1965.
- Денић, Сунчица (2010). *Мера и привид: етиком до књижевне естетике*, Београд: Београдска књига.

³³ Станковић, *Коштана/Таишана*, 78.

³⁴ Николај Берђајев, „Значење креативног чина“, у Николај Берђајев, *Самоспознаја: покушај аутобиографије* (Београд: Zepher Book World, 1998), 179.

- Денић, Сунчица (2019). „Симбол срне и јасике као вид духовног подвига у делу Јустина Поповића и монахиње Стефане“, у: Драгиша Бојовић (ур.), *Православно монаштво*, Ниш: Центар за црквене студије, 421-428.
- Достојевски, Фјодор М. (2012). *Књига о Исусу Христу*, Шабац: Глас Цркве.
- Епштејн, Михаил (1998). *Вера и лик*, Нови Сад: Матица српска.
- Флоренски, Павле (2008). *С оне стране визије*, избор и превод Наде Узелац, Београд: Службени гласник.
- Флоренски Павел Александрович (1979). *Икона – поглед у вечност: философија и технологија сликарства*, Београд: Теолошки погледи.
- Jaus, Hans Robert (1978). *Estetika recepcije*, Beograd: Nolit.
- Лубардић, Богдан (2011). „Рецепција руске религијске философије у делу оца Јустина“, у Сунчица Денић (ур.), *Зборник радова са научниг скупа Живот и дело оца Јустина Поповића*, Врање: Православна епархија врањска.
- Петровић, Сретен (2019). „Уметничко сликарство данас“, *Бдење: часопис за књижевност, уметност и културну баштину* 59, 161-176.
- Поповић, Јустин (1980). *На богочовечанском путу*, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (2005). *О духу времена*, Београд: Политика, Народна књига.
- Поповић, Јустин (2007). *Сетве и жетве*, прир. еп. Атанасије Јевтић, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (²1985). *Достојевски о Европи и словенству*, Манастир Ћелије код Ваљева, прво издање 1940.
- Радуловић, Милан (1988). „Православна духовност и модернистичка књижевност“, *Богословље* 32/1-2, 127-162.
- Радуновић, Душан (2012). *Рани Бахтин*, Београд: Службени гласник.
- Станковић, Борисав (1970). „*Коштана/Ташана*“, Сабрана дела Борисава Станковића, Просвета, Београд.
- Chevalier Jean, Alain Gheerebrant (1983). *Rječnik simbola*, Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.
- Соловјов, Владимир Сергејевич (1995). *Светлост са истока*, Београд: Логос, Ортодос.
- Тарковский, Андрей (2008). *Мартиролог. Дневници 1970–1986*, Москва: Международный институт имени Андрея Тарковского.

Sunčica Denić

University of Niš

Faculty of Education in Vranje

suncicadenic@gmail.com

SYMBOLICAL AND LYRICAL IN THE RECEPTION OF ST JUSTIN'S WORK

The literary or, better, lyrical, metaphorical-symbolic image of “canonized” language is visible and highlighted in the work of Saint Justin Popović (Abba Justin), especially in his shorter forms. The reception transmits the complete image of God, regardless whether Saint Justin is dealing with Liturgy, philosophical understanding of God, or Divine substance. No less, Justin reveals God in small descriptions of plants (flowers) or animals (roe deer), in a letter to a dying friend (Nušić) or in his address to other close beings. His apostolic tone and his reflections always reveal the harmony of a “higher order”. Everything in his work translates into a lyric synthesis of transformation and illumination, which characterize those who keep an unbreakable connection and love to God and have a direct experience of the Holy Fathers.

Слађана Алексић

Универзитет у Приштини,

Филозофски факултет, Косовска Митровица

sladjana.aleksic@pr.ac.rs

АВА ЈУСТИН ПОПОВИЋ: ЕСТЕТИКА ДУХОВНИХ СПОЗНАЈА НА ОСНОВУ ДЕЛА ДОСТОЈЕВСКОГ

Сажетак: Кључна личност у философској мисли 20. века, Фјодор Михајлович Достојевски, као мислилац је био маргинализован у односу на Ничеа који је третиран као велики филозоф. Мислећи о Богу, на хришћански начин, Достојевски и његови следбеници су отворили и питање Логоса као истине, али и питање морала и лепоте. Архимандрит Јустин Поповић баштиник православне духовности, руске православне мисли Достојевског, а посебно српске светосавске традиције, настављао је његову мисао у својој докторској тези, али и теолошким и философским делима. У раду се осветљава проблематика људског духа и духовности у промишљању аве Јустина (философија љубави и сазнања), чиме се показује да је он не само философски и теолошки мислилац, већ и врхунски херменеутичар романеског света Достојевског.

Кључне речи: Јустин Поповић, православни реализам, Достојевски, Богом освештано стваралаштво, духовна лепота

„Христалика, делатна љубав је посао и издржљивост, а за неке је она просто читава наука“

(Достојевски, *Браћа Карамазови*)

„Ову делатну љубав човек стиче када помоћу христочежњивих подвига вере, молитве, поста, смерности и осталих врлина усели Христа у своје срце и он му постане главни вођ кроз живот у свим световима“

(Јустин Поповић, *Достојевски о Европи и словенству*)

Неуморни подвижник, мислилац, богослов и духовник, свакако један од највећих, архимандрит Јустин Поповић (1894–1979) међу делатницима Српске Православне Цркве имао је једног великог претходника, Светог владика Николаја Велимировића. Говорио је о њему као о највећем Србину после Светог Саве. Владика Николај и архимандрит Јустин баштинници су православне духовности уопште, руске православне мисли Достојевског, посебно српске светосавске традиције. Владика Николај се на Достојевског надовезивао у списима о теодулу и свечовеку.¹ Архимандрит Јустин је настављао његову мисао у својој

¹ Крајем рата владика Николај у Лондону пише своје чувено дело *Речи о свечовеку*, које ће бити објављено 1920, по његовом повратку у Србију. У том религиозно-песничком

књизи о Достојевском, али и у теолошким и философским делима.² „Како је казао јелински теолог Ј. Кармирис, та дела представљају израз духовне самосвести Српске Православне Цркве.³ Управо ће Јустин Поповић у новијој српској историји (изнова) уводити српску теологију и хришћанску философију у област српске књижевности и језика.⁴ Четири књиге архимандрита Јустина могле би се издвојити као философске: *Религија и философија Ф. М. Достојевског* (1924), *Достојевски о Европи и словенству* (1940), *Светосавље као*

делу главни јунак Ананда Вран Гавран заговара свечовечанско братство. Ова књига означава прелом у Николајевој мисли и стваралаштву. Николај дубоко схвата да се Богочовек Христос не може заклонити иза „свечовека” чак ни због тренутне тактике у борби против богоборства, ни због дубоке бриге о судбини подељеног човечанства. Ничеовом надчовеку, пројекту западне цивилизације која све јаче стреми тоталитаризму, владика супротставља словенски, балканско медитерански и далекоисточни пројекат свечовека. Види: Николај Д. Велимировић, *Речи о свечовеку, Сабрана дела*, књига 4 (Шабац: Глас цркве 2013), 591-714. Дело *Теодул* написао је владика Николај у току зиме 1941–1942. године у манастиру Љубостињи. Овим својим делом владика је желео, како је сам говорио, да покаже колико је јеванђељска мисао несравњено виша и дубља од индијске мисли, колико Јеванђеље превазилази мисао осталих народа. У *Српском народу као Теодулу* („Сви раби Христа и Бога, сви – теодули, слуге Божје“), изложеном у сто тачака, владика Николај доноси три начела која представљају срж историје српског народа од Немање до наших дана: 1. Одбацивање свих и еманциповање од свих неправославних идеологија; 2. Прихватање служења Христу Богу као пута и смисла и цркве и државе, теодулија; 3. Визија небесног царства Божјег, како народа тако и појединца. Види: Николај Велимировић, *Теодул, Српски народ као Теодул*, у: Николај Велимировић, *Сабрана дела*, књига 5 (Шабац: Глас цркве, 2013) 501-648; 651-684.

² Целокупни опус оца Јустина обухвата преко четрдесет томова, а од тога је до сада објављено на српском тридесет, на грчком четири, седам томова на француском и пет на енглеском, као и низ томова на руском, румунском и пољском језику. Бројни теолошки радови аве Јустина, осим догматике и егзегетике, обухватају области патристике, аскетике, литургике, као и теме из хришћанске философије и посебно из православне антропологије и на православљу засноване философије културе. За црквену књижевност, али и за српску књижевност, нарочито су значајна *Житија светих* у дванаест томова, за сваки месец у години (око 8300 страна). Ниједан хришћански народ нема тако обимно дело о животима светаца. Архимандрит Јустин је настављач велике традиције старе српске житијне књижевности.

³ Богдан Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија: путеви рецепције руске философије и теологије* (Нови Сад Беседа, 2009), 19.

⁴ Професори Карловачке богословије покренули су 1922. године часопис *Хришћански живот*. Првих шест бројева уредио је др Иринеј Ђорђевић потоњи епископ далматински, а од седмог броја прве године до краја излажења (1927, изузев бројева 1-9 из 1925) уредник часописа био је Јустин Поповић са којим је сарађивао професор Велимир Арсић. Последње бројеве *Хришћанског живота* (8-12/1927) отац Јустин објавио је у Призрену. По доласку у Карловачку богословију јеромонаси Јустин Поповић и Иринеј Ђорђевић упућују апел (1923) да се у српске Богословије уведе нов и редован предмет – *Житија Светих*. Види: Јустин Поповић и Иринеј Ђорђевић, „Један важан предлог“, *Хришћански живот* 3 (март, 1923), 134-138; Жарко Шарчевић, „Библиографија: *Хришћански живот* (1922-1927)“, *Теолошки погледи*, 1-4 (1996), 189-229.

философија живота (Минхен 1953) и *Философске урвине* (1957).⁵ Осветљавањем проблематике људског духа и духовности (философије љубави и сазнања), показује се да је ава Јустин не само философски и теолошки мислилац, него и врхунски херменеутичар романескног света Достојевског.

Прво дело архимандрита Јустина Поповића била је његова докторска теза о философији и религији Достојевског, писана у Оксфорду на енглеском језику. Теза није била прихваћена: млади српски теолог заступао је истину православља и критиковао римокатолицизам. У књизи *Јустин Ђелијски и Русија* (2009) Лубардић јасно показује да разлог неприхватања дисертације није критички осврт на западне форме хришћанства, него Јустинова потпуна идентификација са Достојевским и недостатак критичке дистанце. „У случају а(нти)теистичког философског хуманизма, отац Јустин користи пресецање (потпуно одбацивање). Слабост и мањкавост теистичког философског теохуманизма лечи истицањем здравог и (или) исецањем болешљивог или штетног (делимично одбацивање). Ово потоње, како сугерише епископ Иринеј (Буловић), Јустин Поповић назива методом голубијег хода“.⁶

Докторска дисертација *Философија и религија Ф. М. Достојевског* публикована је у наставцима у часопису *Хришћански живот* (1922-23), и објављена као посебна књига у Сремским Карловцима 1924. Прерађена верзија дела штампана је под насловом *Достојевски о Европи и словенству* (1940). Фјодор Михајлович Достојевски (1821–1881) је као мислилац био маргинализован у односу на Ничеа који је третиран као велики философ.⁷ Мислећи о Богу, на хришћански начин, Достојевски и његови следбеници су отворили и питање Логоса као Истине, али и питање морала и лепоте. У смеру који је означио Достојевски деловао је низ руских мислилаца: Владимир Соловјов, Николај Лоски, Вјачеслав Иванов, Сергеј Булгаков, Георгије Флоровски, Николај Берђајев, Лав Шестов, Павле Флоренски и други.⁸ Лубардић је уврдио да „помоћу руских фило-

⁵ *Светосавље као философија живота и Философске урвине* се састоје од текстова писаних између два и током Другог светског рата и само је мали део објављен.

⁶ Лубардић, Јустин Ђелијски и Русија, 148.

⁷ Достојевски није родоначелник руске философске мисли (обично се сматра да је то Иван В. Кирејевски, познатији као један од утемељивача словенофилства), али је он најрепрезентативнији руски мислилац. Петар Милосављевић, у књизи *Шведски сто философије* (2017), сматра да је Достојевски и кључ за разумевање философије живота: „Међу мислиоцима философије живота верујем да би га најпре требало доводити у везу са онима који су међу њима превасходно литерати (Бергсон је добио и Нобелову награду за књижевност). Верујем да би управо по тој линији имало највише разлога да се он доведе у везу са филозофијом живота“ (Види: Петар Милосављевић, *Шведски сто философије и метафизички метод* (Београд, Блаце, Грачаница: Матица српска у Дубровнику, Народна библиотека „Раде Драинац“, Књиготворница Логос, 2017), 202.

⁸ В. Соловјов, *Смисао љубави*, Н. Лоски, *Историја руске философије*, В. Иванов, *Ејзенштејнова естетика*, С. Булгаков, *Два града*, Г. Флоровски, *Путеви руског богословља*, Григорије Палама и *светоотачко предање*, Н. Берђајев, *Смисао стваралаштва: Покушај оправдања човека, Самоспознаја*, Л. Шестов, *Достојевски и Ниче*, П. Флоренски, *Стуб и тврђава истине*.

софа Јустин Поповић прима, потврђује и артикулише идеје Достојевског⁹. Сав опсег хришћанске мисли оца Јустина Лубардић је обухватио категоријом *философија богочовечанске логосности* којом подразумева да логосологија Јустина Поповића извире из његове христологије.¹⁰ Архимандрит Јустин свој философски и теолошки систем гради на Логосу. „За оца Јустина Поповића, у двојству Богочовек, оваплоћени Логос, обожени човек, које сажима нематеријалну, невидљиву духовну, и материјалну видљиву, важнија је духовна страна везана за Логос“.¹¹

У књизи *Обнова логоцентризма* (2009), посвећеној филозофским темама, Петар Милосављевић сматра архимандрита Јустина једном од највећих личности у српској историји, теологом и филозофом, врхом српске (и не само српске) новозаветне ерменевтике, и да су његова тумачења Светих Јеванђеља ненадмашна.¹² Синтезу укупне филозофске мисли архимандрита Јустина, Милосављевић види у књизи *Светосавље као философија живота*, у којој је на систематски начин представљена ауторова логоцентричка концепција кроз „мисао светосавске традиције, мисао Достојевског и властиту мисао [...]“.¹³ У светосавској филозофији отац Јустин уочава два основна начела: „Прво начело: свет је богојављење; а друго је: човек је богослужење“.¹⁴ Светосавље у Јустиновој мисли подразумева филозофију живота у којој је Бог Логос не само центар свих бића и твари, већ и стваралачка и животворна сила, теургија – богоделање, релација између Бога и човека коју је Достојевски созерцавао у покушају хришћанског откривања света и човека. „Мишљења Достојевског и оца Јустина, истичу другу визију човека са искром божанском“.¹⁵

Предраг Палавестра у *Историји српске књижевне критике I* говори о књижевној студији аве Јустина о Достојевском као о снажном подстицају српском хришћанском идеализму који је растао под утицајем идеја о Свечовеку и Свечовечанству, да би се из филозофије даље преливао у књижевност и књижевну критику. „Пратећи религијску мисао Достојевског, отац Јустин је решење духовне и моралне кризе у грађанској култури тражио у продуховљењу човека и историје, уверен да се западњачки хуманизам заморио и да је изневерио

⁹ Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија*, 43. Из увида у дубоке утицаје руске духовности и културе на опус мислиоца Јустина, Лубардић уочава знатнија и незнатнија присуства тридесет пет руских религијских филозофа.

¹⁰ Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија*, 124.

¹¹ Слађана Алексић, „Концепција логоцентризма и савремене књижевне теорије“, *Црквене студије* 14 (2017), 479-489: 485.

¹² Петар Милосављевић, *Обнова логоцентризма* (Никшић, Београд, Ваљево: Јасен, Књиготворница Логос 2009).

¹³ Милосављевић, *Обнова логоцентризма*, 226-227.

¹⁴ Јустин Поповић, *Православна Црква и екуменизам; Светосавље као философија живота*, Сабрана дела Светог Јустина Новог, књига 4 (Београд, Ваљево: Наследници оца Јустина, Манастир Ђелије, 2001), 191.

¹⁵ Слађана Алексић, *Теоријско и методолошко дело Петра Милосављевића* (Косовска Митровица: Филозофски факултет, 2018), 335.

људска очекивања“.¹⁶ Палавестра истиче несумњив књижевни дар и добро критичарско запажање аве Јустина, његов развијен смисао за сагледавање културолошких и антрополошких проблема модерног доба, из духовне перспективе и надисторијске метафизичке спознаје.

Богдан Лубардић у књизи *Јустин Ђелијски и Русија* (2009) осветљава да у виђењу Јустина Поповића Достојевски представља не само књижевника него и хришћанског философа и мислиоца код којег духовност богоследовања прожима теорију изнутра. Лубардић наводи да је А. С. Хомјаков назвао Достојевског новим апостолом православног хришћанства и да је утицај Достојевског оставио најдубљи траг на мисао оца Јустина: „траг једнак браздама које су повлачили Макарије Велики и Исак Сиријин. Када Достојевског назива ‘тринаестим’ апостолом Христа то није реторичка фигура него симбол за ранг“.¹⁷ Лубардићева промишљања заснована су на следећим увидима: на уочавању патристичке оријентације Јустина Ђелијског који Достојевског посматра као весника самосвесног повратка светим Оцима Цркве; на томе да отац Јустин Достојевског тумачи Макаријем Великим; да боготражитељску Русију, произашлу и из напора Достојевског, отац Јустин посматра под видом (нео)патристичког окрета православне духовности.¹⁸ Лубардић осветљава важан утицај руских религијских философа (посебно Алексеја С. Хомјакова, Павла А. Флоренског и неких других), на обликовање мисли оца Јустина. Рецимо, у разумевању тријадолошке метафизике божанског Лика и божанске Љубави, по мишљењу Лубардића, уз класичне свете оце Цркве, и Флоренски има одређен теоријски утицај на младог оца Јустина.¹⁹ Указује да је религијско сазнање за обојицу мислилаца „чин искуственог *сједињења*, и то са Љубављу Божијом, па зато сваки аутентичан облик сазнања уједно тражи однос (једносусне) заједнице личности у којем други постаје мој други [...] не ради стапања, потирања, брисања или потчињавања другог, већ ради себедаривања Д/другом [...]“.²⁰ У студији „Павле Флоренски и патролошки радови оца Јустина Поповића“ (2011), методом компаративне херменеутичке анализе текстова оца Павла Флоренског и текстова оца Јустина Поповића, Лубардић осветљава системско-органске елементе хришћанске философије обојице аутора. Оригинално истраживање је значајно проширило и додатно артикулисао новим аспектима елемената философије љубави и сазнања, што, заједно са притокама из светоотачке мисли, опазиво теку и из дела Флоренског ка Поповићу: 1. живљено духовно искуство црквеног

¹⁶ Предраг Палавестра, *Историја српске књижевне критике I* (Нови Сад Матица српска, 2008), 312.

¹⁷ Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија*, 136.

¹⁸ Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија*, 38.

¹⁹ Лубардић наводи да је отац Павле Флоренски био духовни ученик старца Исидора, житеља Гетсиманског скита Тројице-Сергијеве лавре код Москве којем је написао житије, своју прву књигу под насловом *Со земље* (Москва 1911). Такође подвлачи да се Флоренски касније дистанцирао од своје младалачке софиологије, те да отац Јустин није прихватио то проблематично учење Флоренског.

²⁰ Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија*, 50-51.

живота као услов сазнања Истине; 2. Света Тројица као извор стваралачке и делатне љубави којом се ствара и преображава свет постојања; 3. христолошко утемељење личности и етике; 4. унутрашња веза греха и метафизичко-онтолошког егоизма акутног у последици солипсизма; 5. разлика интегрисаног и дезинтегрисаног изведена као последица метафизичког опадања из Бога као интегришућег начела; 6. нужно антиномијска и расцепљујућа делатност натуралног разума остављеног самоме себи; 7. разлика разума, ума и облагодаћеног ума; 8. три ступња сазнања (и томе аналогна три ступња умности) сходно три односа према вери; 9. интегралној, динамичкој и релационалној природи Истине као ипостасног Логоса; 10. агапијско сједињење са Богом као услов онтолошког преображаја људског бића; 11. омоусијанске основе духовног утемељења личности; 12. веза аскетизма и благодатног обожења које има два разгранвања: 13. подвижништво као одрицање од палог света ради примања света у првосазданој красоти коју дарује и омогућује Дух Свети, што конституише начело православне естетике аскетизма (тима и естетику филокалије и филокаличност естетике [$\text{philein} + \text{kallos} \cong \text{philokalia}$]) и 14. антрополошки и космолошки преображај путем опитне пневматологије, то јест путем стицања благодати Духа Светог која омогућава човеку да „са зверима живи“ – учење о теургији (богоделовање: $\text{theos} + \text{ergon}$) и теосису (обожење: theosis); 15. православна духовност и црквеност као основи (нео)словенофилског доприноса расправи о будућности како Русије и Србије тако и Европе, из чега следе још два елемента: 16. православне основе свејединства као философског погледа на свет и 17. православна теохуманистичка критика европске философије и атеохуманистичке културе.²¹

За оца Јустина јединство благодатног искуства и благодатног сазнања постиже методологија крстоносног послушања речима и делима Христа Бога: по мишљењу Лубардића, то омогућује да хришћанска философија буде могућа као духовно искуство (или као опитна теологија) које се артикулише философски.²² Даље, на одређени начин, теологија оца Јустина је информисана духовном ерудицијом митрополита Антонија Храповицког, пре свега његовом књигом *Речник за дела Достојевског* (Софија 1921) коју отац Јустин цитира у својој књизи о Достојевском.²³ Уз блискост њих двојице по учењу о испуња-

²¹ Богдан Лубардић, „Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића“, у Богољуб Шијаковић (ур.), *Зборник радова Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књига 9 (Београд: Православни богословски факултет, 2011), 65-165: 114-115. Истраживање је наставак и помак у односу на дело *Јустин Телијски и Русија: путеви рецепције руске философије и теологије*, тачније у односу на Главу II: „Јустин Телијски, Флоренски и руска религијска философија“, 43-107: 52-53.

²² Лубардић, *Јустин Телијски и Русија*, 95.

²³ Руског духовника у изгнанству, митрополита Антонија Храповицког, отац Јустин је сретао у Сремским Карловцима у периоду њиховог вишегодишњег боравка (од 1921. до 1936. године). Лубардић осветљава да је Храповицки послужио као један од ближих првообразаца за лик Аљоше Карамазова, и да је од руског духовника – митрополита Антонија могао сазнати да иза старца Зосиме стоји Свети Тихон Задонски, а иза

вању морално-аскетских услова приступа у општење са Богом у Христу, Лубардић истиче утицај и Храповицког на оца Јустина у тумачењу Достојевског тако да се и ту „светоотачка мисао поима као немимоходан херменеутички инструмент уласка у фундаменте мисли Фјодора Михајловича“.²⁴

Архимандрит Јустин Поповић истиче Достојевског као свог учитеља чију је мисао мукотрпно созерцавао још у дечачком добу. Утврдио је да су проблеми којима се надахнути пророк Европе, апостол православног реализма, хришћански философ, видовити песник Достојевски бавио, вечити проблеми људског духа, људске мисли и људског осећања: проблем постојања Бога и проблем бесмртности људске душе. Убеђење да постоји Бог и бесмртност душе јесте плод личног, непосредног искуства сусрета са Богом, опит активне љубави.

„Опит активне љубави, као метод богопознања и самопознања, јесте чудесна благовест којом је Богочовек обдарио род људски. Служећи се овим методом, човек најбрже пронађе и Бога и себе. А на путевима мржње човек лако изгуби и Бога и себе. Пронађен и примењен Богочовеком, овај метод Богопознања и самопознања постао је и заувек остао методом православне гносеологије“.²⁵

Методу православне философије, у делу о Достојевском, ава Јустин је посветио поглавље *Философија љубави и сазнања*, који ће Р. Слешински много касније назвати *метафизиком љубави*, и то поводом истраживања мисли Флоренског.²⁶ Метод којим се служи отац Јустин, супротан је схоластичком методу механизације животворних истина Христових и протестанском методу рационализације надрационалних еванђељских истина.²⁷ Архимандрит Јустин сматра да је Вјерују Достојевског павловско исповедање вере у Богочовека Христа и да је писац највећи исповедник православне јеванђељске вере и православне философије.²⁸

Достојевског упливи преподобних оптинских стараца Макарија и Амвросија. Како Лубардић додаје, Борис Зајцев преноси запис супруге Достојевског, Ане Григорјевне, која га је подстакла да са Владимиром С. Соловјовим посети Оптину 20. јуна 1878. (у почетној фази писања *Браће Карамазових*). Према Ани Григорјевној: „... с тадашњим знаменитим старцем Амвросијем Фјодор Михајлович се видео три пута: једном у гужви, међу народом, и два пута насамо“. Види: Лубардић, *Јустин Ћелијски и Русија*, 23-24.

²⁴ Лубардић, *Јустин Ћелијски и Русија*, 33.

²⁵ Јустин Поповић, *Достојевски о Европи и словенству* (Београд: Манастир Ћелије 1995), 17.

²⁶ Лубардић, *Јустин Ћелијски и Русија*, 65.

²⁷ Поповић, *Достојевски о Европи и словенству*, 17.

²⁸ У *Књизи о Исусу Христу* у предговору, Љубомир Ранковић наводи да је међу документима Достојевског нађена следећа белешка: Написати књигу о Исусу Христу, настала по завршетку романа *Браћа Карамазови*. Сабране христолошке мисли Достојевског из романа *Зли дуси*, *Злочин и казна*, *Идиот*, *Младић*, *Браћа Карамазови*, Ранковић је представио у књизи о Христу. На првој страни су речи *Моје Вјерују*, Достојевског: „Покаткад ми Бог даје тренутке савршеног мира. У тим тренуцима ја

Књига о Достојевском оца Јустина има два дела. У првом делу, под насловом *Баводицеја*, приказују се негативни ликови док у другом, нешто опширнијем делу, који носи наслов *Православна теодицеја*, ава се бави позитивним херојима романеског света Достојевског. У *Баводицеји* отац Јустин созерцава најочајнијег међу очајницима, бунт у непримању света и непримању Христа, идеологе и творце надчовека, Достојевског – легион. У *Православној теодицеји* отац Јустин осветљава једино решење вечних проблема, тајну пшеничног зрна, философију љубави и сазнања, највишу синтезу живота и синтезу духовних спознаја, тајну Европе, Русије, свесловенства и свечовечанства, Достојевског – свечовека.

У *Записима из подземља* ава Јустин уочава да Достојевски решење проблема човека тражи не у стварима око човека, већ у самом човеку, у његовом самопосматрању. „У стваралачкој пракси руског писца централна оса романа је књижевни лик, јунак који сагледава себе, јунак обдарен ауторефлексијом“.²⁹ Трагање за првобитним узроком свога бића у мисли, свести, у сазнању и мишљењу, јунак осветљава као созерцање духа, духовну спознају. „Постоји неко онтогенетичко сродство између сазнања и страдања. Трагајући за пореклом сазнања, подземни херој налази да је страдање једини узрок сазнања“.³⁰ Човеку је наметнуто сазнање, јер је сазнање „првобитна гадост“. У емпиријској и логичкој датости, сазнање није у стању да пронађе првобитни извор својих збивања и делања. Човек са појачаним сазнањем сматра себе мислећим мишем или човекомишем. „Да, паметан човек деветнаестог века мора, и чак је морално обавезан, да буде, углавном, бескарактерно створење: а човек који има карактера и ради – већином је ограничен“.³¹ Димензију разума коју јунак назива незнатним делом човекове личности, „неки двадесети део“ који зна само оно што је успео да сазна, подземни јунак излаже критици јер људска природа живи и делује комплексно, свиме што у њој постоји, свесно и несвесно. Први узрок свога бића, његову суштину, подземни лик проналази у слободној вољи, слободном хтењу, јер човек је највише човек – слободом. Али отац Јустин уочава да за подземног јунака „хтење је нешто што не подлеже никаквој контроли. Најмање контроли разума“.³² Ава констатује да се подземни философ, у неустрашивој борби за личност, за слободну вољу, бори против свих сила које

љубим и верујем да и мене љубе. У тим тренуцима ја сам формулисао своје Вјерују у коме је све јасно и свето за мене. Ово Вјерују је сасвим просто. Ево њега: ја верујем да нема ничег дивнијег, дубљег, симпатичнијег, разумнијег, људскијег и савршенијег од Христа“. Види: Фјодор М. Достојевски, *Књига о Исусу Христу* (Шабац: Глас Цркве, 2012), 9.

²⁹ Слајана Алексић, „Психоанализа и свет књижевног дела Достојевског“, у Мирјана Лончар-Вујновић (ур.), *Наука без граница III/4: Пејзажи ума* (Косовска Митровица: Филозофски факултет, 2019), 133-148: 139.

³⁰ Фјодор М. Достојевски, *Записи из мртвог дома; Записи из подземља; Коцкар* (Београд: Ленто, 2009), 98.

³¹ Достојевски, *Записи из подземља*, 333.

³² Поповић, *Достојевски о Европи и словенству*, 33.

обезличавају човека: природе, разума, сазнања, цивилизације, науке. Противи се математичкој формули обесмишљавања живота на који је човек осуђен, „да вечито и без предаха крчи себи пут“ до циља, зарад тог циља, а не због процеса постизања тог циља. Неће бити питања јер ће се на њих добити сви могући одговори: биће изграђен кристални дворач у којем је патња незамислива. У *Записима из подземља* проговара аналитичар људског духа који промишља да је патња исто толико корисна колико и срећа:

„Јер патња је једини узрок сазнања [...] Сазнање је, на пример, неизмерно узвишеније од два пута два. Јер после два пута два не остаје више ништа не само да се ради већ ни да се сазнаје. Све што ће се тада још моћи, то је да се запуше свих пет чула и зарони у контемплацију“.³³

Достојевски има изузетан дар да описује страдалничку патњу. То је зато што га туђе страдање боли. И што уме да саосећа срцем: да плаче са тужнима и радује се са радоснима. И да ништа од тога: самоспознаја, искреност, смелост, промене, покајање – не бива без бола. „У болу се бисер ствара...“, како каже Лаза Костић. Отац Јустин сматра да је бол као осећање нешто дубље и природније од страха и да болна осећања више везују човека са горњим светом и Богом него осећање страха.³⁴

Проблем личности ава Јустин у делу Достојевског сагледава кроз проблем света. Онтолошку условљеност ових проблема ава уочава нарочито у лику Ивана Карамазова и његовог непримања света (трагичност проклетог ђаволског хаоса) и бунта као логичне последице човекове вере у разум. Формирање идеје о непримању света зачиње се у јунаку подземља (човекомишу), узраста кроз Раскољникова, Свидригајлова, Иполита, Ставрогина, Кирилова, Верховенског, да најзад потпуно сазри у Ивану.

„Ни видовити Шекспир није дубље од Достојевског загледао у последњу суштину живота и света. У *Краљу Лиру* и *Магбету* потресно је приказана трагика људског бића. При свему томе, најгенијалнији трагичар није могао као Достојевски онако многострано и видовито сагледати, ни онако дубоко осетити, последњи ужас живота, иако га је понекад снажно осећао и говорио да је живот – ‘прича коју идиот прича’“.³⁵

Човек се мучи и пати јер не налази смисао, бачен у свет чије је тело простор, а душа време, тамница: „Ми смо проклети, живот људски је проклет уопште, с тога, човече буди смелији и буди горд! Ниси ти крив“.³⁶ Роман *Зли дуси* за аву Јустина представља ванредно психолошки разрађену и генијално

³³ Достојевски, *Записи из подземља*, 357.

³⁴ Поповић, *Достојевски о Европи и словенству*, 90.

³⁵ Поповић, *Достојевски о Европи и словенству*, 59.

³⁶ Поповић, *Достојевски о Европи и словенству*, 62. Достојевски, *Дневник писца за 1876*: „Кротка“.

реалистички обрађену модерну биографију старог еванђељског легиона, непомјаника у много облика кроз гордост у свима областима људског живота, у бунту против Бога, у безумљу.

У поеми, легенди Ивана Карамазова коју казује Аљоши, главни ликови су Христос и Велики инквизитор. Ава Јустин истиче да је Достојевски открио и објавио узрок атеизма, анархизма и ниҳилизма, пронашао натчулни, метафизички корен зла – непомјаника. Тумачење Ивановог лика то нам јасно показује. У једном од најинтересантнијих дијалога у романескном свету Достојевског, дијалога Ивана Карамазова са ђаволом, отац Јустин уочава четири основна догмата атеистичке философије и анархистичке етике: „1) непримање овог Божјег света, 2) непримање Христа, Божјег Логоса, 3) све је дозвољено и 4) стварање човекобога“.³⁷

Човек не прима свет, не прима ни Христа чији искупитељски план и спаситељски подвиг представља „безумље“ (*Браћа Карамазови*): нема Бога, нема ни бесмртности. Ава Јустин тумачи ликове – идеологе и творце новог човека, Ничеовог надчовека: Ивана Карамазова, Кирилова, Ставрогина, Расколникова чији се животи одвијају у језивом паклу њихових савести, који у злочину и греху виде суштину живота. Главни делови књиге архимандрита Јустина упућују на супротстављене ставове Ничеа у књизи *Тако је говорио Заратустра* и Достојевског у *Браћи Карамазовима*. У неколико кључних тачака, Милосављевић истиче разлике међу овим мислиоцима:

Достојевски: 1. Бога има. Ако Бога нема, све је дозвољено. 2. Бог је љубав; човеков извор и утока. 3. Морал мора постојати. ‘Смири се горди човече’. 4. Лепота (у смислу: Логос) ће спасти свет. 5. Оно чему човечанство треба да тежи није *надчовек* него *свечовек*;

Ниче: 1. Бог је умро; Бог више не постоји. 2. У свету без Бога нема места за љубав. 3. Морал је идеја нејаких. 4. Иморализам је принцип јаких. 5. Светом треба да влада *надчовек*.³⁸

Отац Јустин сматра да је Достојевски својом пророчком видовитошћу открио „тајанствено учешће невидљивих сила у животу савременог човека, нарочито у изграђивању његове атеистичке философије и анархистичке етике“.³⁹ Отац Јустин наглашава да је једино решење вечних проблема Достојевски пронашао у Христу и своју чежњу за Христом, за савршенством, оваплотио у позитивним јунацима: Аљоши, Зосими и Маркелу, Макару и кнезу Мишкину, Иљуши. Старац Зосима с бескрајном љубављу сусреће сваког грешника, а нарочито приања ономе ко је грешнији: „Кад је клекнуо, Зосима се поклонио Димитрију Фјодоровичу до ногу, дубоким, одмереним, свесним поклоном и чак је челом додирнуо земљу“.⁴⁰ Поклонио се страдању његовом и саосећао. Аљоша Карамазов (који је био „реалиста“) оличење је блакости и смерности о којем

³⁷ Поповић, *Достојевски о Европи и словенству*, 118.

³⁸ Милосављевић, *Обнова логоцентризма*, 112.

³⁹ Поповић, *Достојевски о Европи и словенству*, 135.

⁴⁰ Достојевски, *Браћа Карамазови* I, 94.

сладострасни отац, Фјодор Карамазов, каже да је једини човек на земљи који га није осудио.⁴¹

Треба страдати, јер у страдању има радости. То је једна од главних идеја философије Достојевског коју владика Николај Велимировић уочава у заветном послушању које старац Зосима даје Аљоши: „тражи срећу у страдању, наравно не у бесциљном страдању, но у страдању за добро свих људи“.⁴² Атеиста Маркел, брат старца Зосиме, доживљава унутрашњу кризу и подвигом вере сав се душевно мења и преображава. Некада горд и охол према људима, од свих тражи опроштај: „Мој млађи брат је птице молио за опроштај: изгледа бесмислено, а истина је, јер све је као океан, све тече и спаја се, на једном месту дотакнеш – а одрази се на другом крају света“.⁴³ Дирљиву љубав према Богочовеку Христу нежни и тужни кнез Мишкин је довео до потпуног самозаборава, до идиотства или лудости за свет, до јуродивости. Осећање искрене смирености и свеодговорности је главна одлика и других јунака Достојевсковог романеског света на путу личног самоусавршавања или трагања за смислом, покајањем и преображајем. То видимо код Димитрија и Грушењеке, Раскољњикова и Соње, Вање и Њеточке, Разумихина и Степана Трофимовича, Шатова и Версилова. Сазнање личне свегрешности и свеодговорности, сматра отац Јустин, Достојевски представља посредно, кроз своје јунаке и непосредно у причи *Сан смешног човека*. Драган Стојановић осветљава да се јунак ове приповетке преображава и спасава, и да би се без сусрета са девојчицом он убио. Без сна о самоубиству који је одмах потом уследио, замењујући стварно самоубиство, и који се наставља у сан о рају, он се не би пробудио за стварно постојећи свет.⁴⁴ Стојановић констатује:

„Пошто је видео у сну *живи лик* Истине раја, смешни човек сада жели да живи и да проповеда ту Истину. Она је у томе да треба волети ближњег као себе [...] За *један сан* (25, 119) Земља постаје рај ако се послуша Христ. Ничим у целом свом опусу није Достојевски јасније, прегнантије

⁴¹ „Прави реалиста, ако је атеиста, увек ће наћи у себи снаге и способности да не поверује у чудо, а ако се пред њим чудо појави као неоспоран факат, он пре неће поверовати својим осећањима, него што ће допустити могућност тог факта. А ако га буде сматрао могућим, сматраће га природном појавом, која му само до сада није била позната. У реалисте не настаје вера од чуда, већ чудо од вере. Ако реалиста једном поверује, онда управо на основу свог реализма мора обавезно допустити могућност чуда. Апостол Тома је изјавио да неће поверовати док не види, а када је видео, казао је: ‘Господ мој, и Бог мој!’ Да ли га је чудо приморало да поверује? Највероватније да није, већ је поверовао једино зато што је желео да верује и што је, можда, већ потпуно веровао у дубини своје душе чак и онда када је говорио: ‘Нећу поверовати док не видим’“. Види: Достојевски, *Браћа Карамазови* I, 34.

⁴² Николај Велимировић, „Ниче и Достојевски“, у: *Достојевски: апостол православног реализма* (Београд: Catena Mundi, 2014), 160.

⁴³ Достојевски, *Браћа Карамазови* I, 396.

⁴⁴ *Сан смешног човека* објављен је недуго после *Кротке*, такође као део *Пишчевог дневника*, у свесци за април 1877. године.

и убедљивије изразио своју приврженост Христу и своју дубинску преданост његовом лику него дајући овај рок. Његова краткоћа треба да упути на величанственост његове поруке и јарко осветли, али она указује и на невероватност да ће је човечанство скоро усвојити и доиста применити“.⁴⁵

Достојевски генијални стваралац, генијални књижевник, успео је да предочи најстрашније стране човекове природе и његовог пада, стваралачки саучествујући у људској патњи и страдању: „Кроз њега су проговориле све муке бића људског, и сви болови, и све чежње“.⁴⁶ У последњем поглављу романа „Браћа Карамазови“ геније састрадања прича о дечаку Иљуши који је бранио свога оца, капетана Снегирјова којег је Димитрије Карамазов понижавао. Иљуша, добар и храбар дечак који је бранио свог оца, сам против целог разреда, сахрањен је близу храма, да до њега стално допиру звуци службе Божје, тражио је да на гроб измрве корицу хлеба да врапци долете и „биће ми весело што не лежим сам“.⁴⁷ После сахране једног дечака кога су раније гађали камењем, а затим су га сви тако заволели, деца и Аљоша нашли су се код Иљушиног камена. Води се озбиљан разговор и Аљоша почиње да им говори. И моли их да увек упамте тај заједнички тренутак, кад су сви били истински добри и како је леп живот кад урадиш нешто добро и праведно:

„Знајте да нема ничег узвишенијег, јачег, здравијег и кориснијег за будући живот од неке лепе успомене, нарочито понете из детињства, из родитељске куће [...] неки диван, свети спомен, сачуван из детињства можда јесте и најбоље васпитање [...] И чак ако само један леп спомен остане у нашем срцу, и то нам некад може послужити као спас“.⁴⁸

И тада пита дечак Коља: зар доиста религија говори да ћемо сви устати из мртвих, оживети, и поново видети један другог. И Аљоша одговара: „Обавезно ћемо васкрснути, обавезно ћемо се видети и весело испричати један другом све шта је било“. Кроз Аљошу, крај Иљушиног камена, говори Христос бришући сузе са дечјих лица, и одговарајући на сва питања која је поставио Иван, Аљошин и Димитријев брат.

Достојевски гради једну нову васељену кроз коју нас води изванредни херменеутичар ава Јустин. Сетимо се тренутка када Соња Мармеладова чита убици Раскољникову Јеванђеље по Матеју о Лазаревом васкрсењу из мртвих. Због кнеза Мишкина поново се враћамо детињству, и мислимо на „очи које вас гледају и воле вас“.⁴⁹ Свега тога има у Достојевског: од паклених душевних дубина над којима нам се заврти у глави, од патњи и страдања у коме се у сусрету са Христом људска природа покајана и обожена присаједињује рају, до

⁴⁵ Драган Стојановић, *Рајски ум Достојевског* (Београд: Филолошки факултет, 2003), 232.

⁴⁶ Поповић, *Достојевски о Европи и словенству*, 7.

⁴⁷ Достојевски, *Браћа Карамазови*, 538.

⁴⁸ Достојевски, *Браћа Карамазови*, 542.

⁴⁹ Достојевски, *Идиот* (Београд Ленто, 2009).

раја старца Зосиме. Увиђамо да архимандрит Јустин тумачи писца као што Достојевски тумачи свет: космогонијски, онтолошки из основа. Кроз његово тумачење осећамо Христову нежност и то како Он додирује наше срце.⁵⁰ Сво му је богословље било Христос. Синтезу свих аспеката личности, по мишљењу оца Јустина, најпотпуније и најцеловитије, остварио је Достојевски. Он је на себе преузео одговорност излагања свих човеку иманентних онтолошких и етичких недоумица, како би их довео до њихове егзистенцијалне и духовне крајности, како би човека кроз књижевноуметнички духовни универзум, привео најмилостивијем и најчовекољубивијем – Богочовеку. Широки, дубоки и свестраним изразом, по речима аве Јустина, Достојевски је свестрано осветлио таму егзистенције и палост европског човека, разоткрио зло као онтолошку категорију и изгубљеног човека ослободио за смисао, о чему говори Исидора Секулић: „Он је један од неколико јединих који су истински с Божјом помоћу били приказивачи тренутака када у човеку врисне света савест, и сможди гордост, таштину [...]“.⁵¹

Отац Јустун решење проблема Бога и бесмртности душе поима у стваралачкој сили љубави: љуби да би познао. Мишљење аве Јустина да је Досто-

⁵⁰ *Молитва Ави Јустину за оздрављење срца*: „О, Аво Јустине, помози нам! Сунчева чиста светлост, расцветало биље, јагањци у пољу и дечји осмеси, говоре о нашем греху, јер их не видимо, оче преподобни. Незаслужено се родисмо и учисмо од добрих учитеља, и научисмо знања и стекосмо мудрост, и задобисмо поверење људи, а нисмо онакви какви се представљамо, већ смо празни и хладни у свему. Молимо ти се у самоћи, где тек ретко препознаје брат брата. Милосрдно прими исповести за грехове који нас пустоше, јер их свагда изнова чинимо; за гордост, похлепу, блуд, завист, сластољубље, гнев и лењост. Не осећамо више радост и не видимо лепоту, дар Духа Светог Утешитеља. И душе у нама замиру, јер остависмо љубав Христову. Омолитви нас, загреј наша тужна, Христочежњива срца, како си говорио, оче преподобни; научи нас да победимо зло које нас притиска. Измоли са нама опроштај од Јединог Човекољубца. Омиј нас сузама. Запаали у нама самилост Христову, која је као мали извор у хладовини из кога се напајају чула и ум, а душа се снажи за веће узлете. Измоли за нас наду да ћемо живети дубоким и снажним животом по Богу. О, дивни угодниче Божји, који на свету ниси имао никога осим Христа, преподобни оче Јустине Нови Ђелијски, моли се са нама пред лицем Творца, да се Божја љубав усели у наша срца као бујица пролећне светлости, да остане у нама заувек, да се наши животи, наша посртања и устајања, наша страдања и свакодневни трудови, заврше славословом Христу Спасу, Духом Светим на славу Бога Оца – за наш и свега света живот вечни. Амин“: према издању „Преп. Јустин Нови Ђелијски – житије, служба, акатист, чуда и избор текстова“ (Епархија ваљевска, Ваљево 2009), 42-60. Акатист (први) преподобном оцу Јустину Новом Ђелијском написала је Зорица Кубуровић, писац и лекар, на празник Св. Кирила и Методија 2004, у Београду. Аутор другог акатиста је професор др Богдан Лубардић, види: Богдан Лубардић, *Акатист преподобном оцу Јустину Ђелијском* (Манастир Ђелије, Ваљево 2006). Акатист (трећи): саставен на црковнославјански език в 2000. год., Петко Тодоров Хинов, автор. Написане су четири службе, три акатиста и два житија преподобном Јустину Новом Ђелијском.

⁵¹ Исидора Секулић, „О Достојевском“, у Исидора Секулић, *Светска књижевност I* (Нови Сад: Stylos, 2000), 83.

јевски свечовек својим свечовечанским саосећањем и љубављу, чежњом за божанском лепотом у уметности, кореспондира поимању Достојевског: „[...] потреба за лепотом се најчешће јавља тада када је човек у сукобу са стварношћу, када се налази у борби, изван хармоније, то јест када човек најпуније живи – а човек најпуније живи управо онда када се бори, када нечему тежи, када се у њему јавља најснажнија потреба за хармонијом, природна жеља за миром – а хармонија и мир се налазе у лепоти“.⁵²

Старац Зосима је оличење христочежњивих и еванђељских схватања Достојевског. „Чисто и нежно срце Зосимино осећа, види и говори о лепоти овог Божјег света и о великој тајни његовој“.⁵³ Суштина прекомерног сазнања Достојевског је у томе да је Лепота могућа: „снажно попут физичког додира [...] у свом срцу“. И знао је да срећу достиже само онај ко зна за нешто више од среће. Усред својих стваралачких замисли и животних страдања Достојевски је схватао да пуноћа живота није само у побеђивању зла, већ и у победи над неверним добром. Срећа је у чистом погледу и у беспрекорности срца, а не у спољашњем, каже он. И верује у неопходност, лековитост и непобедивост ватреног добра. Прва пројава овакве вере у човеку јесте осећање одговорности, не само за своје зло, него и за опште зло.⁵⁴

Отац Јустин је разумео Достојевског: у дијалогу између њих двојице Богочовек је био посредник. Тек у светлу Богом надахнуте анализе оца Јустина, разумемо да је узрок свеколиког зла у романескном свету Достојевског само себелубље, а основ сваке љубави – Христољубље. Владика Атанасије Јевтић сматра да се став човека према Богу за Достојевскога одражава и пројављује у ставу и односу човека према себи и према другим људима, „тако да се антропологија Достојевскога показује увек као богоцентрична, или још тачније: као христоцентрична, теантропоцентрична“.⁵⁵ Праунук генијалног руског писца Дмитриј Андрејевич Достојевски у интервјуу за *Печат* каже:

„Фасцинирају ме мислећи људи који дубоко пониру и схватају суштину и значај стваралаштва Достојевског. Истинска уметност и дубока хришћанска филозофија уткани су у његово генијално стваралаштво. Отац Јустин

⁵² Фјодор М. Достојевски, *Чланци* (Љубљана: Партизанска књига; Београд: БИГЗ, 1982), 125.

⁵³ Поповић, *Достојевски о Европи и словенству*, 259.

⁵⁴ Види: Јован Алексејевич Шаховској, *Апокалипса незнатног греха* (Београд: Чувари, 2015), 107.

⁵⁵ Величина укупног дела аве Јустина не може се објаснити без истицања доприноса мати игуманије Гликерије и сестринства манастира Ћелије. Оне су постале, као и манастир, део великог догађаја који собом представља живо дело Јустина Поповића. У писму ћелијским монахињама, „милиим у Господу богочежњивим пчелицама“, отац Јустин каже да је јеванђељска спасоносна заповест – непрестана молитва. „Хоћеш ли да ти мисли буду чисте и светле? Сваку мисао заврши молитвом. За све је потребно: непрекидно приморавати себе на молитву; и још: непрекидно приморавати себе на свако добро. Не заборавимо никад: ми се у овом свету боримо за живот вечни“. Види: Свети Јустин Ћелијски, *Животопис у сликама* (Манастир Св. Ћелије, Ваљево 2016), 5.

Поповић, српски светитељ, којег много волим, исписао је до сада најлепше реченице о стваралаштву и уметничкој и духовној мисији Фјодора Михајловича Достојевског⁵⁶

Данас се о светитељу, архимандриту и професору Јустину Поповићу говори као о стубу православља, као једном од највећих мислилаца у православној теологији свих времена и народа, и једном од највећих философа двадесетог века, о изванредном херменеутичару и поети.⁵⁷ Свети ава Јустин Ћелијски указао је на неопходност за перспективом Достојевског чија парадигма истине гласи: „Богочовек Христос је највећа драгоценост у свима световима, видљивим и невидљивим“.⁵⁸

На мисао оца Јустина, утемељеној његовом богочовечанском христологијом, најснажније је утицала руска религијска философија и теологија. Херменеутичка парадигма оца Јустина извире из неопатристичке философске мисли. Отац Јустин у свету књижевног дела Достојевског осветљава богатство и дубину емотивног живота човека: конкретно – повишену осетљивост на патњу, бол, беспомоћност и пролазност људског живота, бескрајну снагу дубоке духовности. Пут ка овом стваралачком созерцању преображава целог човека. Отац Јустин својим тумачењем имплицитно указује на феномен катарзе (грч. *katharsis* – очишћење, разрешење) који сугестивно образлаже дејство једног стваралачког чина. Аристотелово схватање катарзе као једне од најзначајнијих функција уметности, подразумева да се путем изазивања осећања сажаљења и страха долази до суочавања са самим собом, до спознаје властите бити, емпатије према Другом, преумљења. Катарзу као духовно, морално и емотивно очишћење, као феномен трагичке кривнице у сваком човеку, отац Јустин дефинише: „Осећање и сазнање личне свегрешности и свеодговорности побуђивало је многе људе на необичне подвиге смерности и покајања“.⁵⁹ Отац Јустин начином свог тумачења показује аутентично хришћанско разумевање Достојевског и созерцава да се једино путем активне љубави може доћи до богопознања и самопознања. Промишљање Сергеја Булгакова (које је и отац Јустин цитирао), о

⁵⁶ Дмитриј А. Достојевски, *Уметност разговора са Богом* (интервју, разговарала Биљана Живковић), *Печат* 579 (2019) 60-63.

⁵⁷ Недовршен рукопис *Плава птица* нађен је у заоставштини оца Јустина, писан мастилом, на 4 листића. Претпоставља се да поетски текст „Плава птица“ потиче из доба када је настао и текст „Срна у изгубљеном рају“ који припада књизи *Философске урвине*. На полеђини њиховој је запис: Божић, тј. краће тумачење догађаја Рођења Христовог: „Кад су ткали твоја крила, чедо, два најлепша херувима слетела су са Божје руке на земљу. / Када су ткали твоју душу – једно сазвежђе се спустило и стопило своје зраке у – душу. / Кад су ткали твоје срдашце – небеске пчеле са плавих звезда слетеле су и дали (нејасна реч) га од меда небеског. / Кад су ткали твоје очи... Перје.../ Стварали твоју боју [...] сва су небеска плаветнила у ројевима слила (нејасна реч) у њу./ Кад су ткали твоју зеницу...“, у: Свети Јустин Ћелијски, „Плава птица“, *Светигора* 237 (јул 2014), 15-16: 16.

⁵⁸ Поповић, *Достојевски о Европи и словенству*, 368.

⁵⁹ Поповић, *Достојевски о Европи и словенству*, 209.

томе да је Достојевски у својим делима учинио да се осети живи Христос, увео га међу читаоце целог света и учио да Га волимо, Лубардић продубљује:

„Највећи тријумф Јустиновог тумачења *Достојевског* такође у томе треба тражити: у својим делима он је учинио да се осети не само живи Христос већ и живи Достојевски, и, захваљујући томе, помогао нам да их волимо (како у противном, вероватно, не бисмо успели). Мора се признати да такво тумачење Достојевског и данас изазива отпор или резерве из кругова који великог Руса желе да сагледају другачије. Било како било, Јустин Поповић мисао Достојевског разуме као епохалну књижевну философију христољубља, што покушава учинити убедљивим и преко поступка синтетичког сагледавања разнородних области људског духа“.⁶⁰

Својим читањем Достојевског ава Јустин је учинио да и онај у највећој мери заблудели човек мора да осети и доживи Истину Христове науке у православном реализму Достојевског: кроз велико чистилиште сумње до преображаја и неустрашивог исповедања Христа.

Литература

- Алексић, Слађана (2017). „Концепција логоцентризма и савремене књижевне теорије“, *Црквене студије* 14, 479-489.
- Алексић, Слађана (2018). *Теоријско и методолошко дело Петра Милосављевић, Косовска Митровица: Филозофски факултет, Београд: Donatgraf.*
- Алексић, Слађана (2019). „Психоанализа и свет књижевног дела Достојевског“, у Мирјана Лончар-Вујновић (ур.), *Наука без граница II/4: Пејзажи ума*, Косовска Митровица Филозофски факултет, 133-148.
- Бабовић, Милисав (2009). „Стваралаштво Достојевског“, у: Ф. М. Достојевски, *Јадни људи; Беле ноћи; Двојник*, Београд: Ленто, 9-117.
- Бахтин, Михаил (1967). *Проблеми поетике Достојевског*, Београд: Нолит.
- Велимировић, Николај (2014). Ниче и Достојевски, у књизи *Достојевски: апостол православног реализма*, Београд: Catena Mundi, 147-163.
- Достојевски, Д. А. (2019). „Уметност разговора са Богом“, интервју, разговарала Биљана Живковић, *Печат* бр. 579, 60-63.
- Достојевски, Ф. М. (2009). *Браћа Карамазови*, Београд: Ленто.
- Достојевски, Ф. М. (2009). *Записи из мртвог дома; Записи из подземља; Коцкар*, Београд: Ленто.
- Достојевски Ф. М. (1987). *Злочин и казна I, II*, Београд: Ленто.
- Достојевски, Ф. М. (2009). *Идиот I и II*, Београд: Ленто.
- Достојевски, Ф. М. (1982). *Чланци*, Београд: БИГЗ.
- Достојевски, Ф. М. (2012). *Књига о Исусу Христу*, Шабац: Глас Цркве.
- Захаров, В. Н. (2014). „Достојевски и Јеванђеље“, у: *Достојевски: апостол православног реализма*, Београд: Catena Mundi, 11-24.

⁶⁰ Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија*, 47.

- Јевтић, Атанасије (1981). „Отац Јустин – О Достојевском“, *Теолошки погледи*, XIV/4, 74-76.
- Јевтић, Атанасије (2014). „О личности и заједници људској“, у: *Достојевски: апостол православног реализма*, Београд: Catena Mundi, 191-201.
- Кончаревић, Ксенија (2018). „Теолошки израз оца Јустина Поповића“, *Православље* 1226, 11-14.
- Лубардић, Б. (2006). *Акатист преподобном оцу Јустину Ћелијском*, Ваљево: Манастир Ћелије.
- Лубардић, Богдан (2009). *Јустин Ћелијски и Русија: путеви рецепције руске философије и теологије*, Нови Сад: Беседа.
- Лубардић, Богдан (2011). „Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића“, у Богољуб Шијаковић (ур.), *Зборник радова Српска теологија у двадесетом веку*, књига 9, Београд: ПБФ, 65-165.
- Меденица, Владимир (2014). „Достојевски и изазови савремене цивилизације: Црква ће променити свет“, у: *Достојевски: апостол православног реализма*, Београд: Catena Mundi, 203-224.
- Милошевић, Никола (1987). „Раскољников данас“, у: Фјодор Достојевски, *Злочин и казна I*, Београд: Просвета.
- Милошевић, Никола (2009). „Забелешке из подземља и Браћа Карамазови у светлости религијско-философских тумачења“, у: Никола Милошевић, *Буктиње: есеји о античким и руским темама, и о Ничеу*, Нови Сад: Орфеус.
- Милосављевић, Петар (2000). *Методологија проучавања књижевности*, Београд: Трешник.
- Милосављевић, Петар (2009). *Обнова логоцентризма*, Никшић, Београд: Јасен, Ваљево: Књиготворница Логос.
- Милосављевић, Петар (2017). *Шведски сто филозофије и метафитички метод*, Београд: Матица српска у Дубровнику, Блаце: Народна библиотека „Раде Драинац“, Грачаница: Књиготворница Логос.
- Настасијевић, Момчило (2014). *Неколике белешке о Достојевском*, у: *Достојевски апостол православног реализма*, Београд: Catena Mundi, 189-190.
- Палавестра, Предраг (2008). *Историја српске књижевне критике I*, Нови Сад: Матица српска.
- Поповић, Јустин (2000). *Тајна вере и живота*, Ваљево: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1995). *Достојевски о Европи и словенству*, Ваљево: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (2014). „Плава птица“, *Светигора* 237, 15-16.
- Поповић, Јустин (2009). *Еванђелска лествица врлина*, приредила др Невенка Пјевач, Београд: Благодарник, Манастир Лелић.
- Секулић, Исидора (2002). *О Достојевском*, у књизи *Светска књижевност I*, Нови Сад: Stylos.
- Соколов, Борис (2012). *Непознати Достојевски: кобни сусрет*, Београд: Службени гласник.
- Стојановић, Драган (2003). *Рајски ум Достојевског*, Београд: Филолошки факултет: Чигоја штампа.
- Шаховској, Јован Алексејевич (2015), „Достојевски“, у књизи *Апокалипса незнатног греха*, Београд: Чувари.

Sladana Aleksić

University of Priština, Department of Philosophy in Kosovska Mitrovica
International Center for Orthodox Studies, Niš, Serbia
sladjana.aleksic@pr.ac.rs

ABBA JUSTIN POPOVIĆ: THE AESTHETICS OF SPIRITUAL INSIGHTS IN LIGHT OF DOSTOEVSKY'S WORK

Fyodor Mihailovich Dostoevsky, a key figure in the philosophical thought of the twentieth century, for a time, was marginalized as a thinker in comparison with Nietzsche who is considered as a great philosopher. Thinking about God in a Christian way, Dostoevsky and his followers opened the question of the Logos as truth, but also the question of morality and beauty. Archimandrite Justin Popović as a representative of Orthodox spirituality, of Dostoevsky's Russian Orthodox thought and in particular of St Savian Serbian Christian tradition, engaged with Dostoevsky's thought in his thesis as well as in his other theological and philosophical works. This paper deals with the problem of human spirit and spirituality in the reflections of Abba Justin (viz. philosophy of love and gnoseology): however, defining Abba Justin not only as a philosophical and theological thinker, but as a supreme interpreter of Dostoevsky's literary world as well.

Немања Шкрелић

Институт Светог Сергеја, Париз, Француска

nskreljic@gmail.com

СВЕТИ ЈУСТИН ЋЕЛИЈСКИ И ДОСТОЈЕВСКИ: ПРОБЛЕМ ЉУДСКЕ ДЕТЕРМИНИСАНОСТИ И СЛОБОДЕ

Сажетак: У нашем тексту бавићемо се проблемом људске детерминисаности и слободе онако како тај проблем види и решава отац Јустин кроз његово читање Достојевског. Као главни извор за овај текст користићемо Јустинову књигу *Философија и религија Ф.М. Достојевског*. Поред ове књиге користићемо и допуњену верзију под насловом *Достојевски о Европи и Словенству* као и његов текст о Достојевском у књизи *Философске урвине* под насловом *Достојевски као пророк и апостол православног реализма*. У првом делу текста осврнућемо се на неке критике упућене оцу Јустину поводом његове књиге о Достојевском. Тако ћемо изнети основне елементе Јустиновог приступа Достојевском. Други део текста биће фокусиран на саму тему овог текста. Видећемо да по Јустиновом схватању ни рационализам ни антропоцентризам, као ни слобода ван сагласја са вољом Божијом, нису у стању да реше проблем онтолошке ништавности и детерминисаности човека објективном стварношћу. Јер кроз рационализам, антропоцентризам и самовољу човек долази не до решења проблема, већ преко очајњања и нихилизма до самодеструкције. Видећемо да кроз ову проблематику отац Јустин ступа и на поље философије егзистенције. Према Јустиновом схватању проблем детерминисаности и онтолошке ништавности Достојевски решава у Христу који оваплоћењем испуњава онтолошку ништавност и изводи човека из стања детерминисаности. У смислу да човек престаје бити део објективне стварности, већ објективна стварност постаје део самог човека, а за шта су најбољи пример православни светитељи. Они по оцу Јустину излазе из солипсизма који их чини затвореним делићем стварности и у саборном јединству са другима постају носиоци читаве људске природе. У закључном делу текста покушаћемо да кроз речено објаснимо шта отац Јустин подразумева под православним реализмом Достојевског.

Кључне речи: Отац Јустин, Достојевски, слобода, детерминизам, егзистенцијализам, субјект, објект, саборна личност, преображај

Јустинов приступ Достојевском

Сматрамо да је основни проблем стваралаштва Достојевског проблем слободе. Јер ако је човек неслободно биће онда је он жртва или неког злог Бога или само бесмислена појава у бесмисленом свету, чије се постојање завршава смрћу. Из тог разлога видећемо како и на који начин отац Јустин решава овај проблем. Пре него што директно пређемо на нашу тему, осврнућемо се на

поједине критике упућене оцу Јустину поводом његове књиге о Достојевском. Кроз ту критику видећемо на који начин Јустин приступа Достојевском.

У књизи историчара књижевности и русисте Милосава Бабовића под насловом *Достојевски код Срба*¹ налазимо на критике упућене оцу Јустину поводом његове књиге.² Бабовићева критика односи се на неколико ствари. Оно што он пре свега замера оцу Јустину је његово калуђење Достојевског у искључиво православне оквире. Он сматра да је такав Јустинов приступ одредио читаву логику књиге, чији је крајњи циљ да Достојевског представи као православног пророка насупротив Ничеу као пророку атеизма и нихилизма.³ Следећа битна ствар коју поменути аутор замера је поларизација ликова Достојевског, где са једне стране стоје ђавоимани, а са друге христоимани ликови. По његовом мишљењу отац Јустин је овим поступком хтео да прикаже да су атеизам и бунт код Достојевског били само пролазна фаза у његовом животу, који је на крају завршио у скрушености пред Христом. По његовом мишљењу такво приказивање је нетачно, јер је Достојевски до краја остао разапет између вере и безверја.⁴ Последње што Бабовићу смета је то што је по његовом мишљењу погрешна књига оца Јустина утицала на друге да Достојевског приказују искључиво као православног апологету.⁵ Поред својих личних замерки он укратко износи и мишљење наше књижевнице Исидоре Секулић по чијем је схватању Јустинова књига: „мало сугестивна, управо хладна, писана тешко, нејасно и ненаучно“.⁶ Као и мишљење наше философкиње Ксеније Атанасијевић која сматра да је отац Јустин:

„...од интерпретације Достојевског начинио теолошки трактат и на који начин је г. Поповић дошао до овако лаког и нетачног закључка? Свакако заведен својом дубоком приврженошћу православљу, која га је онеспособила да тумачи Достојевског без тенденције“.⁷

Овај критички осврт послужиће нам да јасније видимо у ком кључу отац Јустин тумачи Достојевског. Отац Јустин спада у ред оних теолога и философа

¹ Милосав Бабовић, *Достојевски код Срба* (Титоград: Графички завод, 1961).

² Бабовић се у критици пре свега ослања на Јустинову допуњену верзију *Достојевски о Европи и Словенству* први пут објављену 1940. године. Ми се у овом раду пре свега базирамо на првој верзији Јустинове књиге о Достојевском под насловом: *Философија и религија Ф.М. Достојевског* први пут објављена у часопису *Хришћански живот* од 1922–23. године, а као посебно издање 1923. Детаљније о овој судији која је изворно представљала дисертацију оца Јустина на Оксфорду видети у студији Богдана Лубардића „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, у: Богољуб Шијаковић (уред.) *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, књ. 10 (Београд: ПБФ БУ, 2010), 75-197.

³ Бабовић, *Достојевски код Срба*, 220.

⁴ Бабовић, исто, 236.

⁵ Бабовић, исто, 246.

⁶ Бабовић, исто, 246.

⁷ Бабовић, исто, 246.

(не само православних) који су се Достојевским бавили у првој половини двадесетог века.⁸ Свако од њих Достојевском приступа лично и тако на неки начин пројектује самог себе. Сергеј Булгаков сматра да наш однос према Достојевском пре свега открива нашу личност и наш калибар.⁹

Те многострукости и генијалности Достојевског био је свестан и отац Јустин који каже:

„Многостраност његовог генија поражава. Свечовечански широк и дубок, он припада свима, али и сви припадају њему [...]. У њему има свакога од нас, те сваки може наћи себе у њему. Својом свечовечанском саосетљивошћу и љубављу он је свима свој.“¹⁰

У основи отац Јустин Достојевском приступа кроз новозаветну теологију и православну аскетску теологију, тако да би смо Јустинов приступ могли означити као најправославнији приступ. Управо тај и такав приступ (који смо на почетку видели као нешто негативно) јесте оно што је најупечатљивије код оца Јустина. Међутим не треба заборавити да отац Јустин није први који се из те перспективе бавио Достојевским. Први који је започео такав приступ је митрополит Антоније Храповицки, чији чланак „На дан сећања на Достојевског“ из 1888. године, по мишљењу Димитрија Григоријева представља почетак идејно-религиозног изучавања Достојевског.¹¹ Отац Јустин је лично познавао митрополита Антонија и користио његову књигу *Речник за дела Достојевског*.¹²

По питању тога да ли отац Јустин исувише поларизује ликове Достојевског, па једне проглашава негативним, а друге позитивним, могли би смо рећи да је то делимично тачно. Он у крајњем исходу поларизује ликове, док у основи све ликове види као позитивне у смислу да се сви они боре за слободу људске личности.¹³

Следећи проблем јесте Јустинов приступ самој личности Достојевског кога он види као почетног атеисту, ђавоиманог човека, који на крају кроз Христа долази готово до светости. Овај проблем остаје нерешив, јер постоје супротни ставови по овом питању. Такав Јустинов приступ вероватно произилази из

⁸ Међу њима можемо поменути: Николаја Велимировића, Булгакова, Берђајева, Мерешковског, Шестова, Бахтина, Де Лубака, Сартра, Камија, и друге.

⁹ Сергеј Н. Булгаков., *Трнов венац Достојевског* (Стари Бановци – Београд: Бернар, 2015), 12.

¹⁰ Јустин Поповић, „Достојевски као пророк и апостол православног реализма“, у: Јустин Поповић, *Философске урвине* (Београд: Манастир Ћелије, 1987), 152.

¹¹ Димитриј Григоријев, *Достојевски и Црква* (Београд: Логос, 2016), 108-112. Григоријев помиње и чланак С. Левицког из 1880. г. као прву анализу Достојевског са црквеног становишта (стр. 103).

¹² По мишљењу Богдана Лубардића ова књига је снажно утицала на Јустиново схватање Достојевског. Види: Богдан Лубардић, *Јустин Ћелијски и Русија* (Нови Сад: Беседа, 2009), 24.

¹³ Преп. Јустин Ћелијски., *Философија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, Сабрана дела 6-7 (Манастир Ћелије, Београд 1999), 15.

његове личне тежње да Достојевског на један начин преобрази. Вероватно је отац Јустин следовао и Соловјова чија *Три говора у спомен Достојевском* у својој књизи цитра.¹⁴ За Соловјова Достојевски је хришћански писац који је кроз своје стваралаштво хтео да кроз идеју свејединства победи њему савремени атеизам и нихилизам.¹⁵ Његово мишљење је овде битно, будући да је утицао на Достојевског и био његов близак пријатељ. Поред Соловјова отац Јустин се у свом раду позива и на Сергеја Булгакова¹⁶ који Достојевског такође више види у том светлу, насупротив Страхову који га је видео као једног од његових негативних ликова.¹⁷

Отац Јустин не дели мишљење са Мерешковским, кога осуђује за лично пројектовање.¹⁸ За Мерешковског Достојевски је до краја живота остао у заблуди и противречности. Пророк који сам није био свестан онога што прориче, бркајући тако Богочовека са човекобогом, земаљско са Небеским Царством. По Мерешковском Достојевски није успео да одговори на питања која је сам поставио и до краја заправо остао противречна и подељена личност.¹⁹ Донекле, као што ћемо видети, отац Јустин надилази ту противречност Достојевског управо га читајући кроз Јеванђеље и свете Оце. Што се тиче Лава Шестова и његове књиге *Ниче и Достојевски*²⁰ коју отац Јустин користи, он Шестова оптужује за превише једностран приступ.²¹ Шестов одбацује „позитивне“ ликове Достојевског и у њему пре свега налази Ничеа. Из ове перспективе Јустинова књига на један начин представља и одговор на Шестовљево књигу, мада, као што ћемо видети, постоје и одређене сличности између њих двојице. Што се тиче познате сличности, у неким сегментима готово идентичности, између Достојевског и Ничеа, отац Јустин кроз Достојевског критикује Ничеа, сврставајући га на страну негативних хероја, сматрајући да је Достојевски у томе претеча Ничеа.²²

¹⁴ Преп. Јустин Ђелијски, *Филозофија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, 193.

¹⁵ Владимир Соловјов, „Три говора у спомен Достојевском“, у: Владимир Соловјов, *Светлост са Истока* (Београд: Логос, 2006), 72-75.

¹⁶ Преп. Јустин Ђелијски., *Филозофија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, 212.

¹⁷ Булгаков, *Трнов венац Достојевског*, 155-156

¹⁸ Преп. Јустин Ђелијски, *Филозофија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, 216.

¹⁹ D.S. Mereškovski, „Prorok ruske revolucije“, у: D.S. Mereškovski, *Ruska religijska filozofija i F.M. Dostojevski*, kniga 9 (Beograd: Partizanska knjiga, 1982), 371-380.

²⁰ Лав Шестов, *Ниче и Достојевски* (Београд: Логос, 2002).

²¹ Преп. Јустин Ђелијски, *Филозофија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, 216.

²² Преп. Јустин Ђелијски, *Филозофија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, 83. Јустин у својој студији користи две књиге Ничеа: *Тако је говорио Заратустра* и *Воља за моћ*. Јустин је имао одређене симпатије за Ничеа, за његову срчаност у чему су слични. Овај однос је потребно детаљније анализирати. Претпостављамо да је до проблема Достојевски/Ниче Јустин дошао преко Шестова и(или)

На крају овог уводног дела можемо поменути и Павла Флоренског којег отац Јустин обилно цитира.²³ Не треба заборавити ни Блеза Паскала којег отац Јустин само једном цитира али његове идеје су присутне код оца Јустина.²⁴ Наравно постоје ту и други аутори које отац Јустин користи, али за које немамо простора у овом раду. Морали би се сложити са Исидором Секулић да је Јустинова књига о Достојевском помало конфузна, писана у неком духовном превирању, недовољно прецизна и без критичке дистанце према Достојевском. Писана изнутра, а не одозго.²⁵ Сам отац Јустин тврди да га је Достојевски мучио од његове петнаесте године²⁶ и управо у тој муци и жељи да реши питања која је Достојевски поставио он и пише ову књигу. На крају уводног дела рећи ћемо да је за оца Јустина Достојевски најоригиналнији представник православља и православне философије новијег доба.²⁷

Детерминисаност објективним светом

Отац Јустин је мишљења да се Достојевски пре свега бави проблемом човека, односно проблемом слободе људске личности. Потребно је напоменути

Мерешковског. Интересантно је да Јустин у свом раду не користи есеј владике Николаја Велимировића *Ниче и Достојевски* (објављен у „Делу“ 1912). Постоје занимљиве сличности и разлике по овом питању између Николаја и Јустина, што може бити предмет неког другог истраживања.

²³ Ми се овим односом нећемо директно бавити с обзиром да је о томе детаљно истраживао Богдан Лубардић. Види: Богдан Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија* (Нови Сад: Беседа, 2009), 43-108 и студију: Богдан Лубардић „Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића: историјат једне рецепције – прилог разумевању почетка ‘неопатристичке’ синтезе“ у српској теологији”, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, књ. 9 (Београд ПБФ БУ, 2010), 66-165.

²⁴ Преп. Јустин Ђелијски., *Философија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, 34. Одједи Паскалове философије присутни су и у другим Јустиновим књигама. То се пре свега односи на Паскалово схватање крхкости човекове самосвести у односу на бескрајност света. Сматрамо да се Јустинова критика рационализма једним делом базира на Паскаловом противљењу рационализму Декарта. Паскал се иначе сматра претечом егзистенијализма.

²⁵ Стиче се утисак да отац Јустин у себи задржава поступак анализе, а да записује само резултате те у себи задржане анализе. Богдан Лубардић сматра да Јустин Достојевског чита не теоријско-критички, већ духовно-дијакритички. Види: Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија*, 139. Могли би смо рећи да Јустинова анализа почива на унутрашњем духовном расуђивању.

²⁶ Преп. Јустин Ђелијски, *Философија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, 223.

²⁷ Преп. Јустин Ђелијски, *Философија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, 15. Шта је то утицало на оца Јустина да пише о Достојевском у Оксфорду (поред тога, или баш због тога, што му је учитељ и мучитељ)? Сматрамо да то произилази из Јустинове свести о светском значају Достојевског (кога ставља изнад Дантеа, Шекспира и Гетеа), а у циљу апологије светског значаја православне теологије.

да прво поглавље своје књиге отац Јустин назива *Борба за личност*. По оцу Јустину, кључно питање је дефиниција човека, како и на који начин дефинисати човека, односно шта је то што човека чини човеком. Ако човека дефинишемо као рационално биће и на самосвести покушамо да утемељимо човеково постојање долазимо до сазнања да се самосвест темељи ни на чему. Не постоји никакав темељ самосвести. Сама по себи самосвест је ништавна или како каже отац Јустин: „Тајанствена суштина мисли и свести исчезава у бесконачност, у самој ствари, и све тајне ишчезавају у бесконачност...“.²⁸

Самосвест представља највећу муку, јер кроз самосвест човек открива онтолошку ништавност и себе и света око себе. Самосвест представља само један део човековог бића и сводећи човека на самосвест сводимо га заправо на само један део објективног света, човек остаје заробљен у тим границама. Управо одавде потиче Јустинова критика рационализма, јер је крајњи исход рационализма нихилизам и свођење човека на део онтолошки ништавне стварности, што у крајњој мери не омогућава да се човек пројави као слободна личност. Честа тема Јустинове теолошке мисли јесте онтолошка ништавност: „Бездан до бездана, бездан над безданом, и нигде поузданог тла да несрећни човек чврсто стане“.²⁹

Изгледа да је отац Јустин још као веома млад проживљавао неку врсту егзистенцијалног ужаса:

„Нагота ужаса на свему човечијем. Лица људска – амбиси неисказане бесмислености црвоточивог ужаса и гадости. Гле, лица људска – набрекли и испуцали чиреви, из којих точи гној и злосмрадије бића“.³⁰

„Поноћ сам носио у зеници душе своје, по поноћ у сваком чулу свом, и Он ме је свемилостиво извео из отровне прашуме животних ужаса...“.³¹

Тај „егзистенцијални ужас“³² сматрамо као основни проблем и полазиште читаве Јустинове теологије и философије. Ако би смо овај феномен посматрали из православне перспективе, могли би смо га окарактерисати као сећање на смрт, сагледавање и себе и света ван благодати, где нам се открива оно ништа из чега смо створени.³³ Отац Јустин у истом смислу критикује и дефиницију

²⁸ Преп. Јустин Ћелијски, *Философија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, 21, или: „Природа његове (човекове) свести и мисли – недоумислива је за његову мисао“, у: Поповић, *Философске урвине*, 16. Упореди: Блез Паскал, *Мисли* (Београд: Етихос 2006), 100.

²⁹ Поповић, *Философске урвине*, 19.

³⁰ Поповић, *На Богочовечанском путу* (Београд: Манастир Ћелије, 1980), 120. Овај цитат је из Јустиновог молитвеног дневника из 1921. године.

³¹ Преп. Јустин Ћелијски, *Философија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, 132.

³² Или „егзистенцијални крик“ како то назива митрополит Амфилохије у наизглед безначајном поговору на Јустинову књигу. Преп. Јустин Ћелијски, *Философија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, 508.

³³ Исто ово искуство, готово у исто време, проживљава и описује архимандрит Софро-

човека као воље. По Јустиновом схватању човек кроз самовољу само схвата своју егзистенцијалну обзиданост:

„Но човек је обзидан безвољним светом, светом који не зна ни за какво хотење, који има своје неумитне и људождерске законе. Човек је безизлазно ухваћен у мрежу природних закона као миш у мишоловку“.³⁴

Свет у којем човек постаје, како каже Достојевски, само дирка на клавиру не мари за људску личност и слободу. У настојању да дође до слободе своје личности, човеку ту не помаже ни рационализам, јер онда човеку не преостаје него да прихвати чињеницу свог несрећног положаја и тако капитулира пред светом, нити му ту помаже самовоља као субјективна слобода, јер она удара у зидове природних закона.

Кроз ову проблематику млади отац Јустин ступа на поље философије егзистенције. Полазна тачка његовог тумачења Достојевског иста је као и основни проблем његове теологије и философије. Тај исти проблем је полазна тачка и код егзистенцијалиста. Проблем слободе човека у односу на објективну ограниченост и ништавност постојања.³⁵ Не треба заборавити да се роман *Записи из подземља* сматра једним од првих романа егзистенцијализма.³⁶ Отац Јустин у два писма помиње представнике овог философског правца, оптужујући их за солиписизам односно субјективизам и недостатак смирења:

„Од имена мене највише привлачи Киркегард. Тај Ниче који се испео на усамљенички глечер покајања, и своју човекопоклоничку мисао крстио,

није у књизи: *Видети Бога као што јесте* (Света Гора Атонска: Манастир Хиландар 1995), 10-15. Ово стање је карактеристично готово за све философе егзистенције, о њему говоре Кјеркегор, Хајдегер, Сартр као и многи други не само философи. Генерално се означава као ангст или егзистенцијална анксиозност. Уметнички је најбоље изражено сликом Едварда Мунка под називом *Крик*. Овај феномен није довољно истражен у православној теологији. По нашем мишљењу ово искуство је стање хипер проширене самосвести субјекта који сагледава стварност и себе у својој страности и одвојености од Бога. Доживљавајући тако онтолошку заробљеност и самоћу у онтолошкој ништавности створења.

³⁴ Преп. Јустин Ћелијски, *Философија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, 24.

³⁵ Види нпр.: *Žan Bofre, Uvod u filozofije egzistencije* (Beograd: BIGZ, 1977), 41-42. По Ботреовом мишљењу егзистенцијалисти полазе од човека, а не од система ка човеку. Човек и његово унутршње стање је полазна тачка код егзистенцијалиста. То је случај и са оцем Јустином и са Достојевским. Отац Јустин у том смислу користи и познате Његошеве стихове: „С тачке сваке погледај човјека, како хоћеш суди о човјеку – тајна чојку човјек је највиша“, Поповић, *Философске урвине*, 17. Такође Јустинов доживљај и опис кошмарности постојања веома личи на Његошеве стихове из *Луче Микрокозме*. Постоји још доста сличности између њих које је потребно детаљније испитати.

³⁶ Walter Kaufmann, *Existentialism: From Dostoevsky to Sartre* (New York: Meridian Books, 1956), 52.

делимично крстио, у чистим водама еванђелског смирења. Само је штета што своју мисао није до краја крстио Христом“.³⁷

„Човек, сваки човек, па био он Ками или Ниче или Сартр или Хајдегер, не веже ли своју мисао са Богом, беспомоћно се гуши у свом отровном солипсизму“.³⁸

Ове Јустинове речи могу да делују као површна генерализација. Али чињеница је да сви философи егзистенције апсолутизују субјекат у односу на објективну стварност, и тиме не успевају да надићу ту антиномију, остајући тако у подземљу Достојевског, јер субјект остаје увек самосвесни део објективног света.

Питање које је отац Јустин индиректно поставио кроз Достојевског је веома комплексно: да ли је истина у човеку или ван човека? Ако је у човеку онда је човек Бог, ако је ван човека онда је човек само ствар међу стварима. Одговор нећемо одмах дати, већ ћемо се даље позабавити овим проблемом.

Према разумевању оца Јустина подземни човек долази до одбацивања света, потребно је срушити све непробојне зидове који обезличују човека. То одбацивање света по Јустину свој врхунац проналази у философији Ивана Карамазова. Еуклидовски ум као самосвесни део света није у стању да реши вечне проблеме. Иван одбацује свет оваквим пре свега због страдања и зла у свету. Ако покушамо рационално да објаснимо страдање, онда поново долазимо до тога да је страдање потребно зарад некакве опште, универзалне, обезличујуће хармоније. Отац Јустин долази до закључка да је бунт Ивана Карамазова последица његове вере у разум, јер свдећи човека на разум човек себе неизбежно своди на инструмент те опште хармоније.³⁹

До истог закључка отац Јустин долази анализирајући и лик Иполита из романа *Идиот*:

„Човеку је, изгледа, дато сазнање да би могао сазнати очајну немоћ своју и ужас живота. Сазнање је најподругљивија привилегија коју човек има. Обамирајући од ужаса Иполит прибегава претпоставци да се његов ништавни живот, живот атома требају за потпуњење некакве свеопште хармоније...“.⁴⁰

По Јустиновом мишљењу инквизитор Достојевског одбацује Христа, јер је он само умножио људску слободу, а слобода у овако устројеном свету човеку

³⁷ Поповић, *На Богочовечанском путу*, 195.

³⁸ Поповић, *На Богочовечанском путу*, 208. Интересантно је поменути да се отац Јустин заједно са поменутиим философима сусреће у Достојевском, односно свако од њих се у већој или мањој мери бавио Достојевским.

³⁹ Преп. Јустин Ђелијски, *Философија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, 37.

⁴⁰ Преп. Јустин Ђелијски, *Философија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, 39.

је већа мука и проклетство него благослов. Он што инквизитор жели је уништење слободе и свођење човека на неслободни део општег. Отац Јустин сматра да и сва модерна наука јесте покушај сужавања човека:

„У самој ствари, модерна наука представља систематски организован устанак против слободе [...]. Неопходност влада целокупним механизмом света, човек је делић тог механизма...“⁴¹

Кирилов за оца Јустина представља оличење самовоље, кроз коју човек не долази до ослобођења него до самодеструкције. Сличне закључке отац Јустин изводи тумачећи ликове Ставрогина и Раскољникова.

Дакле проблеме које отац Јустин кроз Достојевског поставља су следећи: апсолутизација општег или објективног, која обезличује човека и апсолутизација појединачног или субјективног, кроз рационализам и самовољу, која онда опет доводи до деструкције, јер субјект као део објективног света, уколико пориче објекат пориче и себе. Отац Јустин решење види у саборној свечовечанској личности у којој је надиђена ова антиномија. Опште постаје садржај личности, а не нешто што споља постоји само по себи. Спољни свет за оца Јустина није непромењив, јер се он кроз човека у Христу претвара из ђаволице у теодицеју. Више од тога, човек није од овог света, он је већи од света и само *пласиран* у свету.⁴²

Решење проблема слободе

Према Јустиновој интерпретацији Достојевски кроз и у Христу решава проблем онтолошке ништавности и детерминисаности човека. У Христу човек улази у један други начин постојања, и тако се отвара ка Богу, ка другом човеку и свету. Оно на чему отац Јустин пре свега базира своју антропологију и интерпретацију Достојевског је тајна Христовог оваплоћења. Оваплоћење је за оца Јустина темељни догађај у којем се дешава онтолошка промена. Оно што је карактеристично у Јустиновом схватању оваплоћења је то што оваплоћењем Бог улази унутар овог света и престаје бити спољни апсолут, или како отац Јустин на другом месту каже: „Бог није цар-тиранин спољни, који силом намеће себе за цара, већ је суштствена садржина ваше личности...“⁴³

Хришћански Бог из те перспективе није онај Бог против којег се бори Иван Карамазов. Универзални, трансцендентни, објективни Бог, који угрожава

⁴¹ Преп. Јустин Ћелијски, *Философија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, 48.

⁴² Преп. Јустин Ћелијски, *Философија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, 30-31. Пласираност или баченост у свет је један од концепта Мартина Хајдегера, види: Martin Heidegger, *Bitak i vreme* (Београд: Službeni glasnik, 2007), 212-219. Овај термин Јустин користи како би истакао и величину и трагичност човековог постојања у овом свету.

⁴³ Јустин Поповић, *Пут Богопознања* (Београд: Манастир Ћелије, 1987), 87.

људску слободу и личност и чију смрт објављује Ниче. Оваплоћењем Христовим, Бог постаје присуство, стварност ове стварности, видљив и опипљив. Јустин из тог разлога говори о православном реализму Достојевског, а не о православљу као некој философској, метафизичкој конструкцији. Оваплоћењем Христовим испуњава се онтолошка ништавност, човек и свет престају бити кошмарна привиђења, све се испуњава и у дубини и у површини оваплоћеним Логосом. Отац Јустин говори о присуству трансцендентног у иманентном. „До оваплоћења људи су заиста били привиђења. Од оваплоћења кроз све што је људско почиње да струји божанска реалност“.⁴⁴ Можемо рећи да се овде крије срж Јустинове теологије, која заправо представља излазак или пролазак из небића у биће, или како то каже отац Јустин: „Христочежњива личност васкрсава из гроба безличног ништа, из гроба небића у живот Свебића“.⁴⁵

Кроз ову тему отац Јустин индиректно решава и многе философске проблеме свог доба. Смрћу Бога коју објављује Ниче, а касније развија пре свих Хајдегер, перспектива се потпуно обрће. Биће престаје да буде тамо негде, дешава се смрт метафизичког Бога и метафизичке онтологије и долази се до онтологије појавности, површине и присуства. Међутим, смрћу метафизике односно метафизичког Бога, Ниче завршава у нихилизму⁴⁶, док Хајдегер, биће види само као привремено (изнад, испод и на крају чега је ништа), а не као присуство вечног у појавном свету.⁴⁷ Отац Јустин дакле иде корак даље, јер оваплоћењем бива испуњена и ништавна суштина и појавност и дубина и површина. На тај начин отац Јустин долази до једне есхатологије присуства, где већ сада и овде прелазимо из смрти у живот, где су већ сада у Христу сједињени и небо и земља у једину непролазну реалност која је заправо Црква.⁴⁸

Ова тема је и данас актуелна где се тај онтолошки обрт управо везује за хришћанство. На пример, за италијанског философа Ватима, оваплоћење се налази у темељу културног феномена секуларизације и идеје смрти Бога.⁴⁹ Слично говори и Славој Жижек, који Христа види као оног у ком умире идеја паганског

⁴⁴ Јустин Поповић, „Достојевски као пророк и апостол православног реализма“, у: Јустин Поповић, *Философске урвине*, 153.

⁴⁵ Преп. Јустин Ђелијски, *Философија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, 137.

⁴⁶ Истина је да Ниче хришћанство оптужује за нихилизам као порицање земље у име неба (што је једнострано платонистичко тумачење хришћанства). По Хајдегеровом мишљењу, Ниче је последњи метафизичар односно и он сам остаје у оном мишљењу против којег се борио, дакле остаје нихилиста. Ничеова философија је према Хајдегеру испуњење нововековне метафизике субјекта. Види: Martin Hajdeger, *Ničeova reč „Bog je mrtav“* (Beograd: Velvet, 1995), 32-33. Ако би смо ствар посматрали из Јустинове перспективе, Ниче је нихилиста, јер себе самог поставља за мерило истине, завршавајући у релативизму који води нихилизму, што је у основи исто оно што сматра и Хајдегер.

⁴⁷ Берђајев каже за Хајдегера: „Његова онтологија је онтологија ничега које ништаствује“, у: Николај Берђајев, *Ја и свет објекта, Дух и реалност* (Београд: Логос, 2002), 36.

⁴⁸ Поповић, „Достојевски као пророк и апостол православног реализма“, у: Поповић, *Философске урвине*, 153.

⁴⁹ Đani Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ* (Beograd: Fedon, 2009), 27-33

трансцендентног Бога.⁵⁰ Међутим, оба ова философа не прихватају присуство трансцендентног у иманентном. Дакле, Јустинова теологија је великим делом теологија присуства оваплоћеног Логоса, која се темељи на теологији апостола Јована:

„Трансцендентног Бога немогуће је оправдати. Но не само то. Трансцендентног Бога не треба оправдати, јер није заслужио. Бог који није био у човеку, нема права да буде Бог човечанству [...]. Он није идеја, већ жива реалност, остварени идеал, идеал видљив, опипљив, оваплоћен и оваплотљив“.⁵¹

Сада ћемо конкретније видети на који начин по Јустину Достојевски кроз своје позитивне ликове показује како у Христу човек долази до слободе. Према Јустину, Достојевски кроз новозаветну теологију и православну аскетску традицију, решава проблем слободе. Достојевски напушта хуманистички, западно европски метод остварења слободе и окреће се древном православном методу. Како би потврдио своју тезу он наводи да су пресудан утицај на Достојевског оставили ликови подвижника као што су Тихон Задонски и Амвросије Оптински.⁵²

Први корак у достизању слободе је подвиг вере, која према оцу Јустину представља покрет личности ван граница одређености. У овом аспекту отац Јустин се донекле слаже са Шестовом, а самим тим и Кјеркегором, код којих је вера схваћена као излазак из одређености.⁵³ Међутим, код оца Јустина тај излазак је заправо покрет ка Христу и сједињењу са њим, Христос је циљ личности. Кроз веру, човек излази изван граница разума, разбија егоистичну чауру разума, која и јесте затварала човека у границама одређености. Међутим, отац Јустин не одбацује разум као разум, већ разум служи вери, а не вера разуму, тако да човек задобија Христов разум који није разум затворен у себи самом, свест престаје бити самосвест и постаје христосвест. Из овога је јасно да отац Јустин човека не

⁵⁰ Slavoj Žižek & John Milbank, *The Monstrosity of Christ* (Cambridge – London: The MIT Press, 2009) 25. Интересантно је да Жижек православљу управо замера одсуство присуства (позивајући се на апофатику Владимира Лоског) што његов коментар чини сувише једностраним.

⁵¹ Преп. Јустин Ђелијски, *Философија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, 99. Овде отац Јустин погађа у срж стваралаштва Достојевског, у пројаву небеског у земљском. Интересантно је приметити да о истом говори и већ помињани Мерешковски. Види: „Kana Galilejska“, у: D.D. Mereškovski, *Tolstoj i Dostojevski. Prorok ruske revolucije*, 439-460. Генерално говорећи Јустин интегрише ту јовановску нит (преображене стварности) како руске духовности тако и руске религијске философије.

⁵² Према мишљењу Богдана Лубардића, Јустин Достојевског посматра као самосвесног весника повратка светим Оцима. Ова теза није нетачна. Али Јустин кроз Достојевског открива да та веза са Оцима никад није ни била прекинута у унутрашњем искуству Цркве. Види: Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија*, 19-43.

⁵³ Лав Шестов, *Умозрење и откривење* (Београд: Плато, 2003), 231.

посматра статично, есенцијалистички, човек није ни довршено ни завршено биће. Човек је у покрету, он се и даље ствара, али не собом и кроз себе, као у случају самовоље Кирилова, него кроз Христа, а вера је да тако кажемо стваралачки акт.

„Очевидно човек је прелазно биће и његова егзистенција на земљи несумњиво је процес или непрекидно битисање једне лавре која се претвара у лептира. Човек је прелазно биће, но он постаје пролазно биће ако подвигом вере не пробије чауру свог егоизма и не сједини се са бићем Непролазним и вечним“.⁵⁴

Следећи корак је одрицање од сопствене воље. Човек треба да се ослободи себе, да своју вољу или слободу жртвује Богу и тако кроз послушање дође до слободе. Ово је наравно карактеристична црта православне аскетике и генерално јеванђелске етике. Права слобода је слобода од слободе. Човек се одриче своје субјективне слободе као супротности општем. У ту замку запада већина егзистенцијалних философа, који истичући субјект у односу на објект, само обрћу перспективу и долазе до апсолутизације појединачног. Кроз послушање, жртвујући своју индивидуалну слободу или самовљу, човек парадоксано не губи слободу, већ Божија слобода постаје његова слобода. На овај начин отац Јустин актуализује јеванђелско-аскетску теологију у контексту њему савремених философских проблема.

Отац Јустин наглашава тај кенотички аспект преображаја. Једино самоунижењем и смирењем човек постаје слободан. Међутим, све то се не дешава по неком аутоматизму, већ је потребна молитва кроз коју човек прерађује себе и свет око себе, стичући тако Христов ум и задобијајући саборну или свечовечанску свест.⁵⁵

Најзначајније што се дешава кроз молитву је осећај или свест свеодговорности. Човек престаје себе да доживљава као изоловани део, већ се његова свест и биће проширују и обухватају све људе и читаву творевину. Имати саборну свест, као што имају светитељи, значи задобити Христов ум у којем нестаје подела на субјективно и објективно. Човек не излази из целине, не бежи од ње нити јој се противи. Целина постаје део њега, опште или објективно постаје садржај личности. То Јустиново схватање саборности личности темељи се пре свега на христологији. Христос у себи носи читаву људску природу, а

⁵⁴ Преп. Јустин Ћелијски., *Философија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Евроти и Словенству*, 114-115. Јустин користи и термин „богочовечанска еволуција“ (Поповић, *На богочовечанском путу*, 215). Овде се осећају и одједи Ничеове философије у смислу динамичности, неодређености људске природе: „човек јесте *животиња чија природа још није одређена*“, у: Фридрих Ниче, *С оне стране Добра и Зла* (Београд: Дерета, 2011), 56. Јустиново схватање динамичности и недовршености људске природе могли би смо видети као православну реконструкцију Ничеове деконструкције.

⁵⁵ Јустиново схватање проблема личности није само на нивоу онтологије, него и психологије – доживљаја, што му у наслеђе долази преко Достојевског.

преко ње и сву творевину, што је заправо Црква. Светитељи који су се задобили Христов ум, задобијају саборни ум читавог тела Христовог – Цркве.

Ту саборну свест по оцу Јустину Достојевски открива кроз многе своје ликове. Он сматра да је Достојевски сам осећао том свешћу, јер иначе не би могао створити такве ликове, а најбоље је то изразио кроз причу *Сан смеишног човека*. Јустин сматра да је то својеврсна исповест Достојевског, где он открива да је за зло крив сам човек, а не Бог који је створио овакав свет, како је то мишљење изражено кроз Ивана Карамазова. Дакле једино у Христу смрћу себе као самозатвореног субјекта човек се у Христу рађа као слободна личност. Битно је нагласити да се до тог преображаја долази кроз љубав. Љубављу према Богу и љубављу према ближњима. Кроз љубав човек долази до свести и познања свејединства и стицања саборне свести. Љубећи Бога ми љубимо друге и љубећи друге ми љубимо Бога и тако се у том јединству надилазе све поделе и долази се до јединства свега са свиме у Христу.⁵⁶ Човек у том свејединству стиче и познање истине, јер једино у љубави, а не путем субјективног рационализма, човек долази до истине. По Јустиновом схватању та свеједињујућа љубав чини да се човек порођави као личност:

„... без љубави – човек је ништа. У љубави и љубављу личност је једино могућа: љубав је суштина, садржина и стил личности. Без љубави *ја* је ништа; а ако је ишта, онда је то ништа. Хаотична маса бесмислених сензација...⁵⁷ и [...] што је ван љубави – ван бића је, има биће у небићу“.⁵⁸

На исти начин као што се Христос љубављу оваплоћује и постаје једносуштан са нама, човек да би се ослободио од своје самозатворености, треба да се оваапоти у другог човека. Да постане једносушно биће са њим, да мисли и осећа њиме: „Љубити човека за њих значи: оваплотити се у њега, преобразити се у њега потпуно, постати он...“.⁵⁹ Православни јеванђелски – подвижнички пут, предствала решење проклетог проблема слободе који је поставио Достојевски:

⁵⁶ Питање које се овде поставља је да ли у том свејединству има места за аутентичност личности? Не долази ли отац Јустин до неког облика пантеизма? Ако у сваком има сваког, да ли то значи да свако постаје свако губећи себе? Јустин прави разлику између солипсизираниог субјекта који је део општег и саборне личности која је део општег (преображеног) али *у којој је то опште* у смислу да опште престаје бити споља. Али то не решава проблем аутентичности и непоновљивости сваке личности. Јустин није једноставан за тумачење, његова мисао је прогресивна и на више нивоа. Рецимо постоје два нивоа перцепције стварности: ван благодати, где он прави разлику између створеног и нествореног и перцепција у благодати где та разлика готово да нестаје у богочовечанском свејединству.

⁵⁷ Преп. Јустин Ћелијски, *Философија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, 136-13.

⁵⁸ Преп. Јустин Ћелијски, исто, 141.

⁵⁹ Преп. Јустин Ћелијски, *Философија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, 144.

„Нерешив проблем слободе људске личности, не решив ван Христа у сфери еуклидовског, земаљског ума, налази своје решење у надумним, христороликим подвизима вере“.⁶⁰

„На православном путу: човек се одриче себе и света око себе, и усамљује се Христа ради, да би се Христос кроз сједињење са собом сјединио са свим људима и тварима; на путу неправославном: човек се егоистички усамљује себе ради себе, остаје увек херметички затворен према људима, остаје увек сам, увек један, постепено се гуши, док најзад не изумре“.⁶¹

Уместо уништења и одбацивања творевине као нечега што прети човеку, човек у Христу свет доживљава као део себе, ево шта о томе каже отац Јустин:

„Када човек христороликим врлинама изгради своју душу, онда он сву твар осећа као органски део свог бића: у његову се душу стичу душе свих твари, и његова се личност проширава до бесконачности и живи много-различитим животом свих твари“.⁶²

У решењу проблема људске детерминисаности и слободе код Достојевског отац Јустин се по нашем мишљењу пре свега базира на тајни оваплоћеног Логоса, који човека изводи из онтолошке ништавности. Човек долази до слободе једино кроз излазак из себе, оваплоћујући се у објективни свет, тако да објективни свет постаје део личности.

Закључна разматрања

Могли би смо рећи да је Јустинов приступ само један од легитимних и могућих приступа Достојевском. То је и сам отац Јустин касније изразио у чланку о Достојевском када је рекао да у њему има свакога од нас. Јустиново читање Достојевског могли би смо окарактерисати као „монолошко“ како то назива Бахтин,⁶³ јер отац Јустин Достојевског своди на један глас, иако свестан многострукости његовог стваралаштва.⁶⁴ Достојевски ствара роман у којем су испреплетани многи гласови и погледи на стварност, а не медијуми кроз које аутор изражава само себе, тако да тумачећи Достојевског и сами постајемо један од гласова.⁶⁵ Ликови Достојевског не могу бити одређени, јер се они кроз роман мењају и развијају и нису до краја завршени ни одређени. Јустин открива динамички процес у Достојевском, с тим што га на крају одређује, као и саме

⁶⁰ Преп. Јустин Ћелијски, исто, 151.

⁶¹ Преп. Јустин Ћелијски, исто, 153.

⁶² Преп. Јустин Ћелијски, исто, 167.

⁶³ Mihail Bahtin, *Problemi poetike Dostojevskog* (Beograd: Zepter Book, 2000), 10-11.

⁶⁴ Делује да Јустинова свест о многострукости Достојевског одговара Бахтиновој поли-филичности.

⁶⁵ Bahtin, *Problemi poetike Dostojevskog*, 19, 45.

ликове.⁶⁶ На почетку своје друге допуњене верзије писане у зрелом добу и отац Јустин признаје да је Достојевски „најзагонетније икс“ и да је његово тумачење само један покушај одгонетања тога икс.⁶⁷

Достојевски сматрамо није успео да реши проблем слободе, прелазећи из једне крајности у другу, час истичићи субјектину слободу насупротив објективног јединства, час се залажући за објективно јединство у којем нема места за слободу, остајући у лавиринту сопствених мисли и идеја. Он што је по нашем мишљењу најзначајније код оца Јустина је то да је он тај проблем успео да реши његовим схватањем саборне личности. Отац Јустин нам кроз своју студију о Достојевском открива и основни проблем своје теологије и решење тог проблема кроз оваплоћеног Христа. Такође, Јустин нуди решење проблема философије егзистенције и даје одређене смернице за однос православне теологије према постмодерној философији. Затим Јустин индиректно открива да се зачетак православне теологије личности налази код Достојевског.

На крају, рећи ћемо да је православни реализам Достојевског по оцу Јустин не романтичарско бежање субјекта у идеалну стварност, већ суочење са објективном стварношћу и искуствени преображај те стварности кроз оваплоћеног Христа. Потврда тог благодатног реализма су светитељи, међу којима је и отац Јустин.

Литература

- Архимандрит Софроније (1995). *Видети Бога као што јесте*, Манастир Хиландар.
- Бабовић, Милисав (1961). *Срби о Достојевском*, Титоград: Графички завод.
- Vahtin, Mihail (2000), *Problemi poetike Dostojevskog*, Beograd: Zepter Book.
- Берђајев Николај (2002). *Ја и свет објекта, Дух и реалност*, Београд: Логос.
- Vofre, Žan (1977). *Uvod u filozofije egzistencije*, Beograd: BIGZ.
- Булгаков, Сергеј (2015). *Трнов венац Достојевског*, Стари Бановци – Београд: Бернар.
- Vatimo Đani (2009). *Vjerovati da vjeruješ*, Fedon, Beograd.
- Григоријев Дмитриј (2016). *Достојевски и Црква*, Београд: Логос.
- Žižek, Slavoj, Milbank John (2009). *The Monstrosity of Christ*, Cambridge – London: The MIT Press.
- Kaufmann, Walter A., (1956). *Existentialism: From Dostoevsky to Sartre*, New York: Meridian Books.

⁶⁶ У овоме се крије главни проблем Јустинове интерпретације Достојевског. Да је Достојевског и ликове оставио неодређеним онда би његова теза о Достојевском била неодржива. Његово свођење Достојевског на православље представља највећу слабост али уједно и највећу вредност његове интерпретације.

⁶⁷ Преп. Јустин Ћелијски, *Философија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, 235.

- Лубардић, Богдан (2009). *Јустин Ћелијски и Русија*, Беседа, Нови Сад.
- Лубардић, Богдан (2010). „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, књ. 10, Београд: ПБФ БУ, 75-197.
- Лубардић, Богдан (2010). „Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића: историјат једне рецепције – прилог разумевању почетка ‘неопатристичке синтезе’ у српској теологији“, у: Богољуб Шијаковић, (уред.), *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, књ. 9, Београд: ПБФ БУ, 66-165.
- Mereškovski, D.S. (1982), *Tolstoj i Dostojevski, Prorok ruske revolucije*, Ruska religijska filozofija i F.M. Dostojevski 9, Partizanska knjiga, Beograd.
- Ниће Фридрих (2011). *С оне стране Добра и Зла, Genealogija morala*, Београд: Дерета,
- Паскал Блез (2006). *Мисли*, Етихос: Београд.
- Поповић, Јустин (1980). *На Богочовечанском путу*, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1987). *Пут Богопознања*, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1987). *Филозофске урвине*, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1999). *Филозофија и религија Ф.М. Достојевског / Достојевски о Европи и Словенству*, у: Преп. Јустин Ћелијски, *Сабрана дела 6-7*, Београд: Манастир Ћелије.
- Соловјов, Владимир (2006). *Светлост са Истока*, Београд: Логос.
- Најдегер, Мартин (2007). *Bitak i Vreme*, Београд: Službeni glasnik.
- Најдегер, Мартин (1995). *Нићеова рећ „Вог је мртав“*, Београд: Velvet.
- Шестов, Лев (2003). *Умозрење и откривење*, Београд: Плато.
- Шестов, Лев (2002). *Достојевски и Ниче, Добро у учењу грофа Толстоја и Ничеа*, Београд: Логос.

Nemanja Škrelić

The Institute of St. Sergius, Paris, France

nskrelic@gmail.com

**SAINT JUSTIN OF ĆELIJE AND DOSTOYEVSKY:
THE PROBLEM OF HUMAN DETERMINISM AND FREEDOM**

In this paper I deal with the problem of human determinism and freedom as a problem noticed and resolved by Father Justin through his reading of Dostoevsky. As the main source for this paper I use Justin's book *Philosophy and Religion of F.M. Dostoevsky*, with a consideration that he wrote this book when he was twenty eight years old, which adds special value to it. Along with this book I also use the revised version of his book entitled *Dostoevsky on Europe and Slavdom*, as well as his text "Dostoevsky as a prophet and apostle of Orthodox realism" published in his collection of essays entitled *Philosophical Crevasses*. In the first part of the paper, I recall some critiques addressed to Father Justin on his book on Dostoevsky. Thus, I will outline the basic elements of Justin's approach to Dostoevsky. The second part of the paper focuses the main theme of the paper. It will be argued that, according to Justin's view, neither rationalism, nor anthropocentrism nor freedom that opposes God's will can solve the problem of ontological nullity and determinism of human objective reality. The human being does not succeed in solving problems through rationalism, anthropocentrism, and self-sufficiency, but rather ends up in self-destruction through despair and nihilism. We will see that, by dealing with these problems, Father Justin enters the field of existential philosophy. According to Justin, Dostoevsky finds the answer to the problem of determinism and ontological nullity in Christ, who by his incarnation eliminates ontological nullity and liberates human beings from the state of determinism. Thus, human being ceases to be part of objective reality and objective reality becomes part of human being, and the Orthodox saints are eminent examples of this. According to Fr Justin, they escape solipsism that makes them merely parts of reality, and in their union with others, they become the bearers of all human nature. In the concluding part of the paper, I attempt to explain what Father Justin implies under Dostoevsky's Orthodox realism, and I do so through what was already said.

АНТРОПОЛОГИЈА ЈУСТИНА ПОПОВИЋА

Александар Фатић
Универзитет у Београду
Институт за филозофију и друштвену теорију
fatic@instifdt.bg.ac.rs

МОРАЛНО ТЕРАПЕУТСКИ СМИСАО ДИЈАЛЕКТИКЕ БОГОЦЕНТРИЧНОСТИ И ЧОВЕКОЦЕНТРИЧНОСТИ КОД СВЕТОГ ЈУСТИНА ПОПОВИЋА

Сажетак: Текст се бави питањем о “хуманизму” као морално негативном појму код авве Јустина Поповића, као и сложенем дијалектиком појмова “богоцентричности” и “човекоцентричности” у његовим списима. С једне стране, Јустин Поповић богоцентричност третира као морални идеал хришћанског живота, док човекоцентричност, или културу хуманизма, представља као неку врсту хедонистичког одступања од аскетског идеала хришћанског карактера и хришћанских вредности. Ова врста дијалектике је наизглед у нескладу са концептом богочовечности, односно суштинске обоготворености саме људске природе која, као практични концепт, проистиче из Христове истовремено божанске и људске природе. Међутим, ближом анализом може се утврдити да Свети Јустин, када се служи појмовима богоцентричности и човекоцентричности, нема у виду дискусију о божанској и људској природи Христа, него пре свега једну практичну, терапеутску перспективу изградње хришћанског карактера у свакодневном животу која је веома много на трагу савременим терапеутским концепцијама о личном развоју и промени, али која, истовремено, успева да понуди јасне оквире којима се избегава морални релативизам и вредносни nihilizam од каквих пате поједине савремене теорије саморазвоја.

Кључне речи: богоцентричност, човекоцентричност, хуманизам, саморазвој, терапија, богочовечност, природа Бога.

Идеја о богоцентричности код Светог Јустина Поповића је једна од најмање контроверзних идеја у хришћанској пастирској литератури и пракси, јер она у ствари представља хришћанску идеју о ономе што психотерапеутска теорија назива “структуром”: оквиром у коме се конституише специфичан идентитет човека, његово ментално и морално здравље и његова врлина. Усмереност ка Богу и ка вредностима које су божанске нормативна је потка хришћанског светоназора, али је истовремено идеја о богоцентричности и практично усмерење у смислу фокусирања пажње у свакодневном животу. Један кључан аспект етике у њеној практичној примени је фокусирање пажње приликом доношења морално релевантних одлука: различите етичке методологије сугеришу фокусирање пажње на различите критеријуме за одлучивање. Деонтичка етика инсистира на мишљењу које је засновано на категоричким и универзалним принципима. Консеквенцијалистичка етика предвиђа фокусирање пажње на

оптимизацију, односно на постизање најбољих могућих предвидивих последица за све оне на које се нека одлука доноси. Врлинска етика подразумева фокусирање мишљења на специфичне концепте врлине, односно на питање о томе шта у неком контексту, у вези са неким избором који чинимо, значи имати врлину, а какво поступање би било противно изабраним врлинама. Ова врста фокусирања пажње доводи до систематских исхода, односно до моралног деловања које профилише актера у смислу моралних вредности и филозофије коју прихвата. Етика Светог Јустина је богоцентрична у смислу који је близак описаном начину етичког мишљења у филозофији, јер она као дискриминативни критеријум за прављење избора у животу одређује усмереност ка Богу, односно сугерише оне одлуке и изборе који су највише у складу са божанским вредностима онаквим како их човек види, односно са Божјом вољом, онако како се она конкретном човеку указује. Богоцентричан живот тако би био живот у коме доносимо одлуке и правимо изборе пре свега фокусирајући своју пажњу на питање: шта је у датој ситуацији Божја воља, односно шта је оно што конституише хришћанске вредности? Такви избори могу бити консеквенцијалистички, деонтички или врлински по својим исходима или по својој методологији, али они ће у садржинском смислу бити производ једне фундаменталне тежње ка Богу: они ће бити боготражитељски по природи и метафизички по назначењу. Такви избори неће нужно увек подлегати строго рационалним аргументима, неће се увек моћи бранити као потпуно “реални” или као најоптималнији у датим ситуацијама, онако како их виде други људи, али њихова унутрашња мотивација, њихово вредносно назначење за самог актера, за човека, биће трагање за Богом као сврха живота.

Богоцентричност као вертикала богочовечности код авве Јустина

Свети Јустин сврху укупног живота доживљава као остварење пуног потенцијала богочовечне природе човека, односно као остварење христовног идеала: као што је Исус сјединио своју божанску природу са људском природом у једној људској егзистенцији, која се завршила његовом жртвом, тако се остварење хришћанске личности у пуном смислу речи може сагледати као реализација богочовечанске природе са друге стране, са стране ограничених људских могућности. Ова реализација је увек само делимична; она је стремљење које указује на вољу и намеру, али је истовремено и препознавање вредности које утичу на то да се воља мења. Човекова личност се хришћанским животом мења на начин обожења његове воље. Та воља је ограничена, али њено назначење, њен смер указују на богочежњивост и боготражилачки пут човека који тражи личну трансформацију на хришћански начин.

Иако је богочовечанска природа дата човеку од Бога, она му је дата као потенцијал: човек има могућност да свој богочовечански капацитет проћерда, односно да пропусти да до краја развије своје моралне и духовне могућности за које га та природа диспонира. У том смислу, богоцентричност је практично усмерење пастирског типа које у концептуалном смислу води ка максималној самореализацији људске богочовечанске природе.

Авва Јустин на једном месту, на самом почетку Тумачења Св. Еванђеља по Јовану, даје програмско схватање смисла као мотивишућег језгра човековог живота, које се у Еванђељима описује као духовна светлост:

„Живот је по себи логосан, а то значи: божански логичан. Отуда: живети значи логосовати, логосне божанске силе и особине остваривати. Ући у живот значи: ући у све што је Логосово, Божије: у његову светлост, истину, правду, доброту, љубав, бесмртност, мудрост. А пошто је Бог Логос – вечна божанска Светлост, то живети у ствари и није друго до светлети. И још, живети значи бити у светлости. Само као жива бића људи могу у светлости живота сагледати свој вечни, божански, логосни смисао“.¹

Из ових редова види се јасно практично усмерење Јустиновог разумевања богоцентричности и богочовечности, јер богочовечност у практичном смислу је предиспозиција за развијање смисленог живота као доброг живота у смислу у коме су о њему говорили антички грчки филозофи. Овде је авва Јустин на структурно сличним позицијама као Виктор Франкл (Victor Frankl), оснивач логотерапије, који је на можда најјаснији начин у савременој психотерапеутској теорији указао на то да услов за живљење доброг и квалитетног живота није срећа, него смисао.² Могуће је, другим речима, живети несрећан, а дубоко смислен живот који је тиме вредан живљења. Савремена заблуда о томе да квалитет живота одређује лична срећа проистиче делом из недовољно духовно изграђеног разумевања нашег назначења и изворног смисла нашег постојања (богочовечност) и потребе да свој живот градимо у складу са тим назначењем (богоцентричност). Другим делом, та заблуда проистиче из елементарне емоционалне неписмености, како је назива Зоран Миливојевић, аутор револуционарне књиге о емоцијама,³ јер се заснива на идеји да “лична срећа”, као једно стање обележено преовлађујућим позитивним, пријатним емоцијама, означава успешно вођење живота и успешне односе у животу. Насупрот овом ставу, Миливојевић исправно наглашава да емоције нису исто што и односи, као што нису исто што и квалитет живота, па људи често личну срећу у смислу једног емоционално пријатног стања доживљавају као назначење свог живота и меру своје успешности у односима у којима живе, што није увек случај. Наиме, неке емоције које сматрамо кључним за личну срећу, попут љубави, уопште нису емоције, него односи, и не укључују нужно личну срећу. Љубав као однос укључује, повремено, љубавна осећања, али она је, као и сваки други однос, ствар личне одлуке: са неким сам у љубавном односу ако сам тако одлучио и тако поступа, независно од тога да ли у неком тренутку осећам љубавна осећања или не. Знам да некога волим, чак и онда када не осећам љубавна осећања, јер знам да сам у љубавном односу. Слично је са другим односима који конституишу личну срећу. Ако, примера ради, неки од тих односа нису емоције – а

¹ Јустин Поповић, *Тумачење Еванђеља по Јовану* (Ваљево: Манастир Ћелије 2011), 14.

² Viktor Frankl, *Nečujni vapaj za smislom* (Zagreb: Naprijed. 1987).

³ Zoran Milivojević, *Emocije* (Novi Sad: Psihopolis, 2000).

нису (поверење, пријатељство, итд.), онда је могуће бити у тим односима, и имати квалитетан живот, испуњен успешним односима, а истовремено немати увек, или углавном немати, пријатна осећања повезана са срећом. Могуће је, чак, у екстремном примеру, бити успешан у личним односима а осећати се несрећно због мноштва негативних, непријатних емоција. Другим речима, могуће је имати смислен живот, који је добар, квалитетан живот, вредан живљења, а који је испуњен жртвом и патњом. Такав живот, према Франклу, али и према авви Јустину, је смислен живот. Независно од среће или несреће, то је живот коме је човек назначен да тежи, и само човек који има такав живот ће имати услове да буде миран када дође тренутак смрти, јер га носи смисао. Управо тај смисао је онај жижак, оно светло које, по речима Светог Јустина, сваки човек носи у себи од рођења и које он мора да чува целог живота да се не би угасило: то светло, тај смисао, је богочовечна природа сваког човека, независно од његове религије, етничке припадности, културе, места на Земљи на коме живи. Начин да човек негује тај жижак светла, ту своју богочовечност, је трагање за смислом у форми богоцентричности његових стремљења: његово стално, свесно или мање свесно, боготражилачко живљење:

„Јер та светлост и чини човека човеком, и људско биће људским бићем. То значи: сваки је човек по души логосан, по души Хришћанин; сваки је човек по природи својој христоносац, светлосац. У томе је вечна вредност сваког човека. У томе је божанско величанство сваког човека. Долазећи на свет, сваки човек већ доноси у души својој мало Христово Еванђеље [...]. Стога, у основи, нема нико од људи изговор за свој нехришћански живот у свету, нико, поготову хришћани, јер они бар “о природи” својој треба да чине срж Христово Еванђеља. Утолико пре што је та логосна светост – логосна Светлост разливена по свима тварима и бићима“.⁴

Авва Јустин је један од најексплицитнијих аутора новијег православља који инсистира на смислу као мотивацији човековог живота: за њега је сотериологија, схватање о спасењу душе, блиско повезана са пастирском терапијом: прихватање смисла, своје богочовечности као назначења и трагање за пламичком светлости коју сви носимо у себи, и у најтамнијим и најстрашнијим тренуцима наших живота, пут је ка оздрављењу и повратку радости у живот. Богочовечност као природа човека истовремено је увек и шанса човека у практичном смислу: она није само теорија, ни апстрактно начело, него непосредно искуство интроспекције у тишини суочења са собом сваког човека. Јустин појашњава:

„Човек је тек Богочовеком враћен себи. Јер је на дну свога многоструког бића логосан. Нема човека кога не обасјава логос при уласку у овај свет и

⁴ Поповић, *Гумачење Еванђеља по Јовану*, 17

овај живот (Јн. 1,9). Све што је човеково, док се не врати Богочовеку, док се не ологоси, не обогочовечи, бесмислено је и у основи нечовечно“.⁵

Јустиново схватање моралног бића

Авва Јустин о бићу говори на два нивоа, на нивоу створене твари, дакле света какав видимо и у коме живимо, и на моралном нивоу, дакле о моралном бићу које или развијамо, или не, и тиме одлучујемо о томе какав ће бити квалитет нашег свакодневног живота, али и наше духовне егзистенције. За авву Јустина етички аспект бића је важнији, јер је целокупно усмерење његовог филозофског мишљења практично, а то се најбоље види из његових ставова о злу, које поистовећује са одлуком да се пребива у моралном небићу:

„Ђаволом је постао, јер је, вођен и завођен својим гордим самољубљем, зажеleo да потисне Бога, и сам постане Бог. Тако је он злоупотребом своје слободне воље, својим гордим самољубљем претворио себе из светог и светлог анђела у ђавола: у биће противбожно, зло, грешно и свемрачно. У ствари, ђаво зида себе на небићу, на сенкама свога уображења да је он нешто велико и огромно [...]. Суштина је ђаволове трагедије у томе што на небићу хоће да заснује своје биће“.⁶

Као што у аргументацији о посталом свету авва Јустин полази од тога да ништа не може постати од ничега, те да посматрањем посталог света постаје јасно да је за његово стварање била потребна сила несамерљиво већа од људске, тако и у моралном аргументу о бићу он полази од тога да добро не може постојати само од себе, јер је добро – биће, као што је и створени свет биће. Стога свако добро може произлазити само од Бога, тако да је врлински живот исто што и живот у моралном бићу, док је порочан живот – живот у небићу. Овај аргумент је изразито контроверзан, када је реч о злу, јер није сасвим јасно да ли авва Јустин зло доживљава као просто негацију добра, дакле као одсуство бића, из чега произлази његова морална ругоба и одбојна појава, или пак као алтернативан, позитивни принцип који се супротставља добру. Реч је о важној теми како за богословље, тако и за психотерапију, и неки од најутицајнијих психотерапеута данашњице који су истовремено били и Хришћани бавили су се овом темом.⁷

Једно од најбољих објашњења зла из психотерапеутске, и истовремено хришћанске перспективе, је управо оно из пера Скот Пека, који пише:

„Већина нас обичних људи, када нас живот гурне уза зид и када се суочимо са доказима о својим греховима, неуспесима или несавршеностима,

⁵ Јустин Поповић, *Човек и Богочовек* (Ваљево: Манастир Ћелије 2018), 28.

⁶ Поповић, *Тумачење Еванђеља по Јовану*, 11.

⁷ Scot Peck, *The road less traveled and beyond: Siritual growth in an ange of anxiety* (New York: Simon and Schuster, 1997).

признаћемо своју Сенку [...]. Они који су прешли линију која одваја грех од зла апсолутно одбијају да трпе осећај сопствене грешности. Разлог је у њиховом централном поремећају: није реч о томе да они немају савест, већ у томе да одбијају да подносе бол који савест наноси. Другим речима, грех сам по себи не чини зло, већ одбијање да се грех призна. У ствари, зли људи су често врло интелигентни, и могу бити врло самосвесни у различитим аспектима, али су врло конкретно неспремни да прихвате своју Сенку. Најкраћа дефиниција зла коју познајем је да је зло “милитантно незнање”. Зло није опште незнање; оно је специфично, милитантно незнање о својој Сенци. Они који су зли одбијају да трпе бол осећаја кривице или да допусте Сенци да изрони у свести и да се са њима сретне. Уместо тога, они ће се трудити, често уз велике напоре, да милитантно униште доказе својих грехова и било кога ко о тим греховима говори или их представља и чини видљивима. Њихово зло се догађа у овом акту деструкције“.⁸

Када се анализирају два наведена цитата, онај авве Јустина и онај Скот Пека, види се да авва Јустин зло види као нешто онтолошки негативно, као недостатак бића или небиће, дакле као одсуство Бога, то јест као одсуство добра. Реч је о у филозофији познатом негативном одређењу зла, дакле о схватању зла не као позитивног принципа, афирмативног стремљења ка злу и деструкцији, него као неспособности да се свој живот и своје понашање темељи на Богу као извору добра. Ђаво је, по његовим речима, злоупотребом своје слободне воље благодат заменио за проклетство богоборства, али је то богоборство у ствари недостатак богољубави. Авва Јустин пад ђавола види као слабост воље, као грешку, а не као аутентично морално опредељење за сатисфакцију зла, лакановским језиком *jouissance*, који одређује личност.⁹ Авва Јустин ђаволову амбицију да замени Бога описује као некакву заблуду, као “сенке уображења”, јер за њега је једино тврдо биће о чијој моралној самобитности не може бити никакве сумње, сам Бог. Стога је свако зло само одступање од јединог моралног бића, од Бога: оно је попут помереног стања свести, или попут епистемичке грешке; оно се манифестује као уображење и заблуда, а повратак добру је онда нека врста буђења из обамрлости греха и повратка свести из заблуделог стања ка истинском бићу, Богу.

Скот Пек, с друге стране, као хришћански психотерапут, који се, између осталог, бавио и егзорцизмом, зло третира као више позитиван принцип: он наводи фундаментални нарцизам у човековој личности као извор зла, а зло, на једном другом месту, описује као “малигни нарцизам”. У овде цитираној књизи, он пише о злу као неспремности да се заузме однос према сопственом греху, што онда води ка спремности и на највеће злочине да би се уништили сведоци, па и жртве, тог греха, да не би остали као подсетници на грех, који зао човек негира.

Постоји једна перспектива која је још јаче онтолошки позитивна у погледу интерпретације зла и од става авве Јустина, и од става Скот Пека, а то је

⁸ Peck, *The road less traveled and beyond*, 74.

⁹ Jonathan Redmond, *Ordinary psychosis and the body* (London: Palgrave, 2014), 22.

разумевање по коме зло представља аутентичну сатисфакцију, аутентични вредносни избор, који доноси онај “jouissance” који одређује квалитет човекове личности: по том схватању, постоје (многи) зли људи који су просто изабрали зло као свој мотивишући принцип. Они не мисле за себе да су добри, већ знају да су зли, а добро одбацују и на начелном нивоу. Та врста добровољног, позитивног зла, онда омогућава да неко буде потпуно бескрупулозан у односима према природи и другим људима и живим бићима: све је више људи који сматрају да је њихов интерес нешто што легитимно мотивише понашање које, осим законским санкцијама, није омеђено моралним нормама.

Јохан Галтунг пише о разлици између интереса и вредности, и наводи да савремено разумевање права човека на то да поступа у складу са својим вредностима занемарује чињеницу да интерес није лична ствар. Интерес је димензија људског деловања која је структурно одређена поретком ситуације у којој се човек налази. Ако ме на улици заустави саобраћајни полицајац са намером да ме казни због тога што сам, по његовом мишљењу, неадекватно пропустио пешаке на пешачком прелазу, у његовом интересу је, ако је добио такво наређење, да напише што више прекршајних пријава, па тако и да једну напише мени. У мом интересу, с друге стране, је да покушам да избегнем казну. Ти интереси уопште нису лични: они би били исти и да су на месту полицајца и на мом месту неки сасвим други људи, који се другачије зову и имају другачије личне особине. Интереси су структурно одређени, а самим тим су предвидиви. Стога “слобода” или “право” да поступамо у складу са својим интересом није лична слобода ни лично право, него само фиктивна слобода и право: то је у ствари идеолошко упутство у погледу начина на који пристајемо на доминацију поретка, то јест на структурно насиље које се над нама врши.¹⁰

Личне вредности, по Галтунговом мишљењу, су нешто сасвим различито од интереса. Оне су различите код различитих људи, и, док се интерес обично дефинише на основу претпоставке о фундаменталној себичности људи (што је и основна претпоставка сваке либералне идеологије), вредности могу бити алтруистичке, и тиме могу противречити интересима. Полицајац у описаном примеру не мора бити себичан, већ може бити емпатичан и алтруистичан, и може, радећи свој посао, не написати цео дан ни једну прекршајну пријаву, већ уместо тога може људе опомињати или их просто пуштати без казне, уколико види да њихови прекршаји нису озбиљни. Он тиме ради против свог интереса, ако је добио наређење да напише што више пријава, али зато делује у складу са својим личним вредностима. Интерес, као структурна категорија, је средство структурног насиља над човеком: људима се намеће интерес као нешто аутентично њихово, док интерес уопште није њихов лични избор. Напротив, то је наметнути избор. Вредности су лични избор.¹¹

У Галтунговом смислу, личне вредности би одређивале морално онтолошки стандард по коме бисмо процењивали какав је квалитет неке личности. Те личне вредности могу укључивати сатисфакције које проистичу из свесно при-

¹⁰ Johan Galtung, *Peace by peaceful means* (London: Sage, 1996), 73-76.

¹¹ Galtung, *Peace by peaceful means*, 1-45

хваћеног система вредности који почива на злу. Човек, друштвено посматрано, има право да буде зао, исто као што има право да буде добар. Последице једног и другог би требало да буду радикално различите у праведном друштву, а у сотериолошком смислу оне су, духовно посматрано, свакако радикално различите: једини пропадају, а други се спасавају. Међутим, то, са тачке гледишта о злу која би била заснована на личним вредностима, не мења суштински ништа у чињеници да људи могу одбацити спасење: могу одлучити да буду зли, јер им је то пробитачније у овом животу, или им, просто, доноси задовољство. Постоје многи људи који чине зло својим најближима, које називамо данас непопуларним термином “психопате” или данас политички коректним термином “људи са поремећајем личности”, и који то зло чине због тога што им оно доноси задовољство. Чињењем зла, они често стварају проблеме и себи, и знају да ће њихово понашање отуђити друге и њих саме учинити невољеним самотњацима, али ипак чине зло, јер је задовољство од чињења зла, дакле афирмација њихових унутрашњих вредности, веће од незадовољства или бола повезаног са одбацивањем од значајних других.

Као терапеути често се сусрећемо са особама које су спремне да униште психичко здравље и добробит себи најближих, рецимо своје деце, због тога да би се осветили бившем мужу, партнеру или љубавнику. Такве особе разарају будућност своје деце, за коју вербално тврде да су им највреднија од свих аспеката њихових живота, зато што употребом деце и наношењем зла и бола другом родитељу, обично оцу, постижу личну сатисфакцију. Такво понашање, које у неким аспектима породичних односа данас има епидемијске пропорције, представља добар пример такозваног “чистог зла”. Оно се често узрочно објашњава повређеном сујетом, осветом због напуштености, и различитим личним дефектима оних који се тако понашају, али ова објашњења у ствари ништа не објашњавају у погледу природе самог зла које ти људи чине. Питање је да ли такве особе заиста поступају зло због тога што нису спремне да прихвате критички однос према сопственом греху, како то интерпретира Скот Пек. Посматрањем динамике њиховог понашања врло јасно се види да оне уживају у злу које чине, да га чине све више, када год могу, и да што више бола и патње нанесу неком себи блиском, то више патолошког *jouissance*-а осећају. При томе, оне уопште не осећају грижу савести, већ целокупно зло, у описаној врсти ситуација, доживљавају као испуњење задатка своје личности, афирмацију својих вредности, за које, онда, ваља жртвовати и дете, и недужне људе, и нанети патњу другима, блиским.

Избор *jouissance*-а или извора сатисфакције одређује и лични морални избор. Ако је светитељ неко ко је култивисао свој сензибилитет тако да *jouissance* налази у богоугодном, морално афирмативном начину живота и у одговарајућим изборима, онда је зао човек онај ко, обрнуто, свој позитиван *jouissance* налази у злим радњама и изборима; онај ко се аутентично, позитивно опредељује за зло.¹²

¹² Aleksandar Fatić and Dimitrios Dentsoras, “Pleasure in Epicurean and Christian Orthodox conceptions of happiness”, *South African Journal of Philosophy*, 33/4 (2014), 523-536.

Шта је у ова три схватања зла биће самог зла?

У негативном разумевању зла, за које се опредељује авва Јустин, не постоји биће зла. Постоји само биће добра, које је Бог, а зло је отпадање од Бога, одрицање од принципа добра. Покајање представља одустајање од одрицања и повратак једином моралном бићу, а то је Бог. То је доминантно разумевање појма зла и моралног бића добра и зла како у хришћанској етици, тако и у психотерапији. Увек, на неки начин, изгледа прихватљивије посматрати зло као феномен одсуства добра, као једну врсту личних вредности које су изведене, као “уображење”, као нешто што, у својој најтврђој, најосновнијој онтолошкој димензији није заиста самобитно, самостално и “реално”. Из тог схватања, које авва Јустин дели, конзервативна психотерапија је извела медиализацију зла: по том схватању, не постоје зли људи, већ само “болесни” или “поремећени” људи. Они људи који су страшно, несхватљиво зли, у ствари су “веома болесни”, и чак и када учине врло тешке и деструктивне ствари другима, те када се, рецимо, сматрају правно одговорнима, ипак се не иде толико далеко да се, у терапеутском контексту, каже да су “зли”, већ да су “поремећени”. Ова реторика је омогућена хришћанском интерпретацијом зла као одсуства ослањања на једино морално биће, односно Бога.

Скот Пек ову концепцију бића добра и зла схвата мање тврдо: он тврдокорност и упорност зла приписује неспремности и неспособности злих људи да прихвате грижу савести за свој карактер, али и даље зло третира као психијатријску дијагнозу, па је самим тим на истом фону интерпретације као авва Јустин.

У истом контексту, зло се интерпретира и као окидач психозе. Један од најквалитетнијих приступа овој теми је из пера Андерса Линдсета (Anders Lindseth), који психозу схвата као слом личних ресурса, између осталог и услед сусрета са злом сопствених животних избора, и одлуку да се, у немогућности да личност психички метаболише сопствено искуство, “изађе” у психотичну идеацију.¹³

Наше мишљење је различито. Оно је више на трагу једног у основи лакановског разумевања психодинамике, и отвара питање о томе да ли је Бог једино морално биће. Неспорно је да је Бог једино сотериолошки оптимално морално биће, али када би Бог био једино морално биће, када би једино добро имало аутентичност као морални избор, онда би се изгубио морални значај опредељења за добро или зло. У контексту негативног разумевања зла, избор између добра и зла био би избор између добра и не-добра. Зло није не-добро. Оно је зло; алтернатива добру. Стари аргумент Џилберта Рајла (Gilbert Ryle) овде може бити од помоћи. Рајл је сматрао да сам језик указује на проблематичност негативних онтолошких карактеризација вредносних феномена, а то је илустровао својим познатим “поларним” аргументом о лажном новцу. Аргумент је

¹³ Anders Lindseth, “Being ill as an inevitable life topic. Possibilities of philosophical practice in healthcare and psychotherapy”, у: Michael Weiss (ур.). *Socratic handbook* (Oslo: Lit Publishers, 2015), 45-66.

следећи: постојање лажног новца је, у логичком смислу, доказ постојања правог новца, јер када не би постојао прави новац, било би бесмислено говорити о томе да је неки новац лажан.¹⁴ Слично томе, само постављање питања о аутентичном или неаутентичном злу указује на претпоставку да постоји аутентично зло. Не може се одрицати да је нешто аутентично зло ако не знамо шта је аутентично зло, дакле ако појам аутентичног зла не постоји. Ако постоји појам аутентичног зла, то је већ корак на путу ка закључку о актуелном постојању аутентичног зла, јер зло је вредносна карактеризација коју придајемо појединим феноменима.

Искуство психотерапије показује да се избори људи који чине зло, а који су вођени њиховим *jouissance*, не могу мењати тиме што ће им се сугерисати морални статус њихових радњи као злих. Психотерапеутска методологија промене понашања је, уместо тога, у померању структуре *jouissance*-а ка прихватљивијим изборима. Најефикаснији начин да се неко ко страствено чини зло од тога одговори је да се “испразни” структура *jouissance*-а, дакле да се одузме “оружје” наносења бола другима, најчешће тако што ће се други десензитизовати за поступке онога коју му наноси зло, а самим тим ефекат наносења бола ће се смањити. То смањење ефекта бола који, рецимо, садиста наноси својој жртви, смањиће и *jouissance* садисте, и демотивисати га за даље садистичко понашање, бар у конкретном случају, и то је тренутак када му терапеут може сугерисати неки други *jouissance*, који ће бити социјално и морално прихватљивији, што може довести до његове промене прво у понашању, а касније, уз доследну терапију, и у личном сензибилитету, а самим тим и у карактеру. Врло је опасно схватати *jouissance* садисте као нешто негативно, као недостатак жеље да се чини добро. Ово искуство је сасвим у складу са Рајловом аргументацијом која је, на једном нивоу, неумољиво јасна. Зло је у семантичком смислу равноправно добру. Оно није “уображење”, него врло стварна алтернатива за коју се многи људи опредељују јер им доноси сатисфакцију (узбуђење, осећај личне моћи над другим, осећај личне вредности која је иначе одсутна или нарушена, итд. – разлога може бити много).

Чињеница да за зло обично постоје разлози и узроци, да се оно често може објаснити на основу неких личних дефеката, никако не значи да зло само представља само “дефект добра”: оно је алтернатива добру, позитиван принцип. Ђаво није не-Бог. Ђаво је ђаво. Он је зло. Он је узрочно отпао од Бога, јер је некада био анђеосветлости, али то не мења ништа у онтолошкој чињеници да његово зло није уображење, као што то представља авва Јустин, него напротив, његово зло је конструкт супротан Богу, оно је морално биће које можда није онтолошки равноправно Богу, јер је у хришћанском разумевању зла оно настало негирањем добра, првобитним грехом, тако да је добро узрочно примарно, али није онтолошки примарно.

Ова чињеница се може илустровати примером. Човек који пролази поред језера и види да се у њему дави дете, природно би требало да осећа потребу да скочи у језеро и спасе дете. Такво поступање би било добро. Међутим, неки

¹⁴ Gilbert Ryle, *Dilemmas* (Cambridge: Cambridge University Press 1960).

људи се плаше дубоке воде, не умеју да пливају, и могу избећи да се изложе ризику доброг дела. Њима је на располагању више опција. Могу позвати неког трећег да помогне, могу позвати званичну помоћ (ватрогасце, хитну помоћ, полицију), или се могу, у драстичном случају, претварати да ништа не виде и пустити дете да се удави. Ови различити избори проистичу из различитог онтолошког статуса појединих њихових вредности као личних норми. Могло би се рећи да је неспособност да се учини добро – одсуство добра. Већина људи би рекла да је претварање да не видимо дете и пуштање да се оно удави право зло, међутим у логичком и онтолошком смислу, и то се може интерпретирати као одсуство добра, јер је реч о једној негативној радњи. Шта се, међутим, дешава, код некога ко у чамцу види да се дете дави, па потом приђе, узме весло и удари дете по глави и гурне га да се сигурно удави, да га неко не би спасао? Ако неко тако поступи, и при томе осећа *jouissance*, да ли он мисли да је то што чини добро, и да ли је у онтолошком смислу његова радња негативна, да представља одсуство добра, или је пак позитивно зла, јер представља опредељивање за зло?

Еволуционистички аргументи често почивају на идеји да у животињском свету нема зла, јер животиња, и када једе другу животињу, то не чини из садистичких разлога, већ зато што је гладна, те она не мрзи другу животињу и не ужива у њеној патњи, него просто ради оно што мора да преживи, и само онда када јој је храна неопходна. Новије посматрање неких животиња је, међутим, показало да то није сасвим тако, јер постоје животиње, и то оне интелигентније (попут китова убица или лавовских моржева) које, захваљујући својој супериорности интелигенције, прво муче своје жртве да би се забавиле, а тек потом их поједу. Китови убице тако рутински, када лове фоке, окруже фоку, добацују је међу собом, бацају је у ваздух, пуштају је да наизглед побегне, да би је тек потом убили. Моржеви, када лове пингвине, често пуштају пингвина да бежи минутима и сатима, играју се са њим, а тек потом га убију. Они то не чине зато што су гладни, већ зато што осећају потребу да испоље моћ и контролу над жртвом, да је муче. Познато је да се мачке често играју пошто ране миша, врло сурово га муче, а тек потом га убију.

Зло није недостатак добра, него аутентични избор, аутентични скуп вредности, који је заснован на *jouissance*-у. Сва друга схватања зла су редукционистичка и не успевају да у пуној мери озбиљно схвате зло и потребу и начине да му се супротставимо. Према нашем мишљењу, авва Јустин није на правом трагу када прихвата овај доминантан дискурс о злу као пукој уобразиљи бића, као небићу, и простој негацији добра. Наш закључак је да авва Јустин ову привидну онтолошку грешку не чини заиста, већ да је привид те грешке резултат једног погрешног утиска који се често ствара читајући његова дела, а то је утисак да он говори из перспективе богословске теорије и догматике, док он у ствари говори у пастирско-терапеутском дискурсу. Управо су термини богочовечности и богочентричности кључни за методолошко разумевање овог дискурса Светог Јустина Поповића, а тиме и за могуће одстрањивање неких неспоразума о потребном модусу студирања његовог опуса и неопходности педагошке примене његових дела у богословским и филозофским студијама.

Богочовечност и богоцентричност као пастирско-терапеутске категорије

Поједини ставови авве Јустина који се односе на природу човека, на онтолошки карактер добра и зла, и на низ других догматских тема предмет су извесних теоријских проблема и контроверзи. Имајући у виду високо диференцирани начин његовог филозофског и богословског мишљења, наведена чињеница није случајна, него проистиче из методолошке разлике између уобичајене интерпретације његових ставова и његових стварних намера.

Авва Јустин није писао као теоријски богослов, него као богослужбени практичар и пастир. У том смислу, његово негирање онтолошког статуса зла има практичну димензију, јер указује на потребу за дисциплиновањем пажње и фокусирањем на онтолошко морално добро. Претпоставка о слободи воље подразумева онтолошки самобитан статус зла, али иста претпоставка омогућава да се, по речимо Шопенхауера, “може друкче хтети”, односно да се на основу појава може изменити смер сопствене воље. Мотивација за ту врсту промене проистиче из визуелизације циљног стања, а та визуелизација треба да буде морално пожељна. Стога је инсистирање на злу као “сновиђењу” или “убражењу”, као “небићу” и нечему ништавом по нормативном карактеру, иако строго логички посматрано неодрживо, са моралне и терапеутске тачке гледишта изузетно корисно. Авва Јустин се у свом научном раду све време држи богослужбено: његов проповеднички тон, који је прожет академски изузетно квалитетном концептуализацијом и терминологијом, одступа од догматских закључака који би се наметнули као логички неизбежни управо у оној мери у којој је тај његов проповеднички дискурс усмерен на практичну сврху постизања унутрашњег преображаја.

У описаном смислу, усмеравање фокуса читаоца на сопствену богочовечност (као назначење, али не нужно као актуелност нечијег живота, који зависи од слободног избора), као и на морални императив живљења које је богоцентрично, а не човекоцентрично, или грехоцентрично, представља једну врсту библиотерапије и писаног руководства, а не израз академске строгости. Авва Јустин сигурно није сматрао да је хуманизам са претпоставкама о људским правима лош; он је о хуманизму као култури говорио као о човекоцентричном усмерењу мисли, које људе одводи од Бога, те је хуманизму супростављао богоцентрично мишљење као врлинско и самоисправљајуће мишљење. На исти начин на који авва Јустин пише о “богоцентричном” живљењу, он би, логички посматрано, могао писати и о “ђавоцентричном” живљењу, јер постоји и такав начин живљења. Једно и друго су узајамне алтернативе између којих се конституише морална драма људског живота. Авва Јустин као пастир, међутим, не пише о ђавоцентричности, већ само о богоцентричности, којом се остварује потенцијал богочовечности, јер је та врста проповеди једина која мотивише на позитивну промену, док претерано фокусирање на морално непожељне алтернативе има непродуктивне пастирско-терапеутске резултате. Овај принцип је исти као принцип неких савремених психотерапеутских и аутопсихотерапеут-

ских техника, које предвиђају да се приликом решавања проблема визуелизује проблем, и идеално решење тог проблема, а да се у накнадним визуелизацијама више не визуелизује, нити анализира, проблем, већ да се пажња усмери искључиво на визуелизацију идеалног решења.¹⁵

Ова врста “играња” Светог авве Јустина иначе догматски врло значајним појмовима са циљем да мотивише читаоца на промену најбоље се можда види у књизи *Човек и Богочовек*, где на једном месту, када говори о тузи, пише:

„Овај свет... Шта је овај свет са свима својим мукама, и тугама, и трагедијама, и патњама, шта – ако не безнадежни самртник? Да, безнадежни самртник који стално у мукама умире, и — никако да умре [...]. Сувише развијено сазнање... Нашта ми оно? Желим да ништа више не желим. Али је најнесноснија мука: мислити о бесмислености мисли. Мисао, то је највећа бесмислица. О, да је човек измислио мисао, лако би пронашао свој рад. Како? – уништивши мисао [...]. Док је осећања, док је мисли у човеку, он не може не плакати над језивом тајном овога света, плакати бескрајно и неутешно, јер је човек бескрајан и бесконачан – тугом. У томе је његова бесмртност. Бесмртност проклета и наметнута. О, да би измучени и ојађени човек пронашао смрт у којој умире сва мисао без остатка, и то умире за сва времена и за сву вечност“.¹⁶

Свети ава овде пише о депресији. Њено искуство је искуство бескрајности туге, или оно што психијатри називају “малигном тугом”. За разлику од бенигне туге, која је нормална емоционална реакција на губитак или неко друго негативно искуство, малигна туга је бесперспективна туга, туга која указује на бесмртност и вечност пораза и патње. Интересантно је да се Свети Јустин не устручава да користи термин “бесмртност” да опише депресију, као што се не устручава да опише жељу за “смрћу мисли”, која има неодољив призив личног доживљаја, гњурајући, такорећи, у искуство малигне туге сваког човека. Овај приступ је, академски, богословски посматрано, контроверзан, јер приписује бесмртност малодушности као суштински неблагоприятном стању људске егзистенције. Међутим, тај приступ је психотерапеутски изузетно вредан, јер омогућава да се читалац ангажује, да се идентификује са аутором, да успостави терапеутски “трансфер”. Редови које Свети Јустин овде пише нису упућени смиренним, добро интегрисаним богословима на богословским или филозофским факултетима. Они су упућени онима који грцају у искуству бескрајности туге и пораза, можда онима који у тренутку читања размишљају о самоубиству. Његови редови су упућени, попут проповеди, онима који вапе за утехом. Он, као добри психотерапеут, показује да зна шта је бесмртност туге, шта је жеља за смрћу мисли, и тиме позива читаоца да се идентификује са њим, а онда, већ у следећем пасусу, наставља:

¹⁵ Vasile Hategan, *Life and your dreams: Philosophical ideas about life* (Iasi, Romania: Lumen, 2018).

¹⁶ Поповић, *Човек и Богочовек*, 12.

„Такав је човек, такав свет, када их осећам не Христом, када их гледам не из Христа. Али са Њим – све се мења. И ја, и свет око мене. Од сусрета са Њим, кроз човека проструји нешто сасвим ново, нешто дотле неосећано, неслућено, незнано. А од љубави према Њему, осећање себе и осећање света преображава се у чудесну блавест, којој нема краја ни у времену ни у вечности“.¹⁷

Овај обрт је већ терапеутска интервенција, он већ води ка првим исходима. Дубоки захват у идентификацију са патњом води директно у оно што се назива “тренутном помоћи”: авва Јустин не негира тугу, он не негира реалитет и трагичност непосредног искуства егзистенције, већ благо и дискретно, након признавања све мрачне тежине депресије, указује на зрачак светла, на наду намењену управо прогнанима, потресенима, пораженима, најмањима и најслабијима. Његова намера, уз сву ерудицију и концептуално богатство богословског израза којим располаже, увек је практична, усмерена на утеху и на пастирску помоћ, а не на догматску егзегезу. Управо стога је авва Јустин један од најзначајнијих српских хришћанских аутора: не само због своје личне судбине, изгнанства и плодног рада, већ пре свега због дубине своје пастирске емпатије и способности за књижевно-терапеутски захват у егзистенцијално стање већине људи, самих и отуђених, уплашених и у кризи вере. Стога је исправан угао не само за академску рехабилитацију авве Јустина, која је започела и овим томом у издању Универзитета у Београду, већ и за право разумевање места његовог богословља у курикулумима не само богословских, већ и хуманистичких факултета са психотерапеутским усмерењима, управо разумевање његове методологије као терапеутске, а не као егзегетске.

Литература

- Fatić, Aleksandar and Dimitrios Dentsoras (2014). “Pleasure in Epicurean and Christian Orthodox conceptions of happiness”, *South African Journal of Philosophy*, 33, 4: 523-536.
- Frankl, Viktor (1987). *Nečujni vapaj za smislom*, Zagreb: Naprijed.
- Galtung, Johan (1973). *Theories of conflict. Definitions, dimensions, negations, formations*, Oslo: Transcend.
- Galtung, Johan (1996). *Peace by peaceful means*, London: Sage.
- Hategan, Vasile (2018). *Life and your dreams: Philosophical ideas about life*, Iasi, Romania: Lumen.
- Lindseth, Anders (2015). “Being ill as an inevitable life topic. Possibilities of philosophical practice in healthcare and psychotherapy”, у: Michael Weiss (уп.). *Socratic handbook*, Oslo: Lit Publishers: 45-66.
- Milivojević, Zoran (2000). *Emocije*, Treće izdanje. Novi Sad: Psihopolis.

¹⁷ Поповић, Човек и Богочовек, 13.

- Поповић, Јустин (2011). *Тумачење Еванђеља по Јовану*. Ваљево: Манастир Телије.
- Поповић, Јустин (2018). *Човек и Богочовек*, Ваљево: Манастир Телије.
- Redmond, Jonathan (2014). *Ordinary psychosis and the body*, London: Palgrave.
- Ryle, Gilbert (1960). *Dilemmas*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Scot Peck (1997). *The road less traveled and beyond: Siritual growth in an age of anxiety*, New York: Simon and Schuster.

Aleksandar Fatić

University of Belgrade

Institute for Philosophy and Social Theory

fatic@instifdt.bg.ac.rs

THE MORAL THERAPEUTIC MEANING OF THE DIALECTIC OF GOD-CENTRICITY AND DIVINE-HUMANITY IN SAINT JUSTIN POPOVIĆ

The paper deals with St. Justin Popović's understanding of humanism as a morally negative concept and his complex dialectic of the concepts of "godliness" and "humanity". On the one hand, St. Justin sees godliness, or God-likeness, as the ultimate moral ideal of a Christian life. On the other, he represents "humanity-centrism", or the culture of humanism, as a sort of hedonistic swaying away from the ascetic ideal of Christian character and values. This type of dialectic seems to militate against the concept of dual nature of God, namely the idea of Christ's divine and human nature at the same time, as two faces of Christ. That idea leads to the concept of a fundamental godliness of human nature, at least in its capacity to develop Christian virtues. However, on closer analysis it becomes apparent that St. Justin uses the concepts of God-centered as opposed to human-centered cultures not as concepts intended to relate to the dual nature of Christ, but as concepts constitutive of an essentially moral therapeutic perspective of building a Christian character in everyday life. This perspective is very much in line with the modern therapeutic conceptualisations of personal development and personal change: however, unlike many modern accounts, St. Justin's view of self-development offers a clear framework which helps one to avoid moral relativism and value nihilism.

Свилен ТUTEKOV

Универзитет у Великом Трнову

Богословски факултет

toutekov@abv.bg

СВЕТИ ЈУСТИН ЂЕЛИЈСКИ И АСКЕТСКИ КЉУЧ ТЕОЛОГИЈЕ ЛИЧНОСТИ

Сажетак: Предмет истраживања рада је мисао светог Јустина Ђелијског као простор једне неопатристичке аскетске теологије личности, као и могућност њене рецепције у савременој православној антропологији. Питање личности је основна тема религијско-философских и теолошких рефлексија с почетка 20. века и Јустинова теолошка мисао се мора посматрати као *неопатристички* одговор на овај интелектуални и духовни изазов. Плод неопатристичке синтезе аве Јустина јесте његова егзистенцијална динамичка антропологија која претпоставља концепт личности као тачку поклапања егзистенцијално-моралног са аскетским. Тема личности је *топос* Јустиновог *враћања оцима*, где се теолошко питање личности артикулише и кроз аскетски дискурс. Наравно, почетни мотив авиног богословствовања о личности јесте *гносеолошки*, али радикална христологизација његове теолошко-антрополошке мисли ипак разоткрива дубинску *егзистенцијалну* онтолошку димензију његовог теолошког поимања личности. Из те христолошке перспективе онтолошка истина о *боголикости* човека и егзистенцијални задатак његовог *богоуподобљења* конституишу динамичку структуру и богочовечанску логосност људске природе, која се мора остварити као христоллика и хриstopодобна личност. По ави Јустину управо је тај динамизам боголико-богоподобне структуре личности *антрополошки* темељ аскезе или подвига, уједно и пут и начин остварења личности. Аскетска димензија личности разоткрива динамички карактер људског постојања, што у христолошком кључу значи остварење богочовечанске логосности људске боголике природе. Код аве Јустина, међутим, тај динамизам разоткрива и *агапијски* садржај личности као створене по образу и подобију тројичног Бога, Који је Љубав. Једино из ове агапијске перспективе је по ави Јустину могућа реинтеграција огреховљене људске личности и то је срж, алфа и омега, аутентичног подвига као пута *оличношћења* или *личностнотворења*. Подвиг је дакле пут и начин *оистињења* људског постојања у Христу, односно остварења човека као егзистенцијалног носиоца образа Божијег. С обзиром на то, Јустинова мисао се може протумачити и проценити као узор једне аутентичне неопатристичке аскетске теологије личности, која се може на стваралачки начин укључити у савремени теолошко-просополошки дискурс.

Кључне речи: Јустин Поповић, теологија личности, богоуподобљење, аскетско постојање.

Теологија личности је несумњиво *differentia specifica* философске и теолошке мисли XX века и слободно се може одредити као један од *топоса* неопатристичке рецепције најактуелних интуиција о смислу људског постојања. Пут рађања и развоја теологије личности пролази кроз интелектуалне лавиринте руске религијске философије и Париске теолошке школе, да би достигао свој врхунац у Атинској теолошкој школи 60-их и 70-их година 20. века и њених најнових критичких рефлексија. На том путу рађања савремене теологије личности међутим се не може заборавити и дело оца Јустина Новог, чији опус садржи једну теолошки зрелу и философски релевантну неопатристичку артикулацију тајне личности.¹ Овде је атрибут *неопатристичка* кључан, јер је у својој суштини теолошка мисао аве Јустина аутентичан *неопатристички одговор* на сва кључних питања која руска религијска философија и теологија са краја 19. и почетка 20. века отвара као заиста *фундаментална* и која се првенствено односе на питања о тајни личности. Потпуно је у праву др Владимир Цветковић, који одређује Јустиново учење о личности као „*креативну синтезу* руске религиозне мисли деветнаестог и почетка двадесетог века и светоотачког, првенствено аскетског светоназора. Следећући тим двома изворима своје инспирације, ава Јустин унеколико апстрактну и на махове романтичарски занесену руску философско-богословску мисао крштава у бистрим водама светоотачког предања. Такође, слично руским религијским мислиоцима свога времена, за које га везују исти изазови, питања и стремљења, али не нужно и одговори, Ава истовремено изводи свете подвижнике из контекста сиријско-египатске пустиње, и њихове духовне увиде промовише као решења проблема европског човека са почетка двадесетог века [...]. Тако се – закључује Цветковић – тајна личности у његовом делу пројављује кроз а) тајну људске бесконачности, несместиву у рационалистичке оквире хуманистичке културе б) тајну људске љубави као потврду човечије богоцентричности и његовог тројичног изворишта и увира која далеко превазилази сваку врсту односа које савремена индивидуалистичка цивилизација нуди, и в) тајну људске саборности као предвечно замишљену тајну Христовог боговаплоћења и последичног људског обожења неизмерно већу од сваког хуманистичког пројекта уједињења човећанства“.² Несумњиво је Јустинова теолошка рефлексија тајне личности укорењена у духовно-аскетском искуству Православља (путем светог Макарија Египатског и светог Исака Сирина) док је његова персонологија резултат његових најдубљих егзистенцијално-антрополошких анализа *аскетског постојања* човека као и његовог благодатног *оличношћења* у хоризонту богочовечности. С обзиром на то сматрам да се код аве Јустина може пронаћи један *аскетски приступ* или *кључ* теологије личности, који савремена православна теологија понекад маргинализује. По мом мишљењу овај аскетски приступ би могао на егзистенцијално смислен и теолошки релевантан начин отворити бар три пер-

¹ За шире и детаљније упознавање проблематике предлажемо изузетно опсежну и систематску студију Владимира Цвеквића, „Свети Јустин Нови о тајни личности“, *Теолошки кон* 2 (2013), 161-180.

² Цветковић, „Свети Јустин Нови о тајни личности“, 179-180.

спективе савремене теолошке просопологије: *прво*, тематизовати питање о *динамизацији* личног постојања као услова који омогућава концептуализацију једне аутентичне аскетске патристичке онтологије личности; *друго*, он омогућава да се процес реинтеграције личности протумачи у искључиво „персоналним“ категоријама и *треће*, овај приступ омогућава осмишљавање благодатно-подвижничког искуства као егзистенцијалне и прагматолошке верификације истине о личности. По мом мишљењу теолошка мисао оца Јустина – и посебно његов докторат из 1926 г., посвећен теологији светог Макарија Египатског – садржи својеврстан пројекат једне *неопатристичке* теорије личности управо у аскетском кључу. Ова теорија личности је резултат једне егзистенцијалне херменеутике аскетског постојања човека, где *аскетоцентризам* остаје слободан од „једностраног аскетског ригоризма“³ и има као свој коначни хоризонт искуство облагодатаћеног постојања личности на христовошким и богочовечанским начин. Независно од доминације гносеолошког дискурса⁴ у његовим првим патролошким радовима, Јустинова теолошка мисао и те како садржи „зачетке“ једне аутентичне аскетске онтологије личности, коју бисмо могли укључити у данашње теолошко-антрополошке расправе. У сваком случају истраживање Јустиновог аскетског приступа тајни личности не би било теолошки смислено уколико није усмерено пре свега на *могућност рецепције* његове мисли у актуелном контексту савремене православне антропологије.

1. У теолошкој мисли аве Јустина се тајна личности расветљава из перспективе једне *отворене* и *динамичке* антропологије која је утемељена на истини о *стварању човека по образу Божијем*. Из перспективе авине богочовечанске херменеутике то значи да у својој најдубљој структури боголико људско биће садржи одређену *богочовечанску логосност* као онтолошку могућност обожења и обогочовечења. По ави Јустину *боголикост* као интиман „елеменат“ људског бића је *срж људске личности*⁵, али ова темељна антрополошка категорија се мора протумачити из перспективе *богоуподобљења*, јер је *подобљење* „*бескрајна могућност за бесконачно богоуподобљавање свега човечијег*“.⁶ Боголикост конституише динамичку структурираност људске личности и истовремено њену *отвореност* у хоризонту богоуподобљења и обожења, јер је ствара-

³ Богдан Лубардић, *Јустин Ћелијски и Русија: путеви рецепције руске философије и теологије* (Нови Сад: Беседа 2009), 104. Он истиче да се у свом аскетоцентризму који је одређен христоцентрички ава Јустин ослања на митрополита Антонија Храповицког, али не преузимајући његов „морални монизам“, као и на православног аскетолога С. Зарина. Вд. Лубардић, *Јустин Ћелијски и Русија*, 97.

⁴ Цветковић подвлачи да је код оца Јустина тајна личности „гносеолошки проблем“ који, због органске везе гносеологије и онтологије, има и своју суштинску онтолошку димензију. Вд. Цветковић. „Свети Јустин Нови о тајни личности“, 168.

⁵ Јустин Поповић, *Догматика Православне Цркве*, том 3, Екслисиологија – учење о Цркви: Црква, Светајна Христова – Благовест о Цркви и животу у Њој, том 3 (Београд: Манастир Ћелије, 1978), 315.

⁶ Јустин Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, у: Јустин Поповић, *Пут богопознања: поглавља из православне аскетике и гносеологије* (Београд 1987), 11.

њем човек задобио *могућност да буде по подобију Божијем*.⁷ Метафизичка димензија стварања човека *по образу Божијем* (κατ' εἰκόνα Θεοῦ) дакле конституише једну нову онтолошку стварност, која је динамичка и *незавршена* и садржи егзистенцијалну могућност за *самовластно* (слободно) усавршавање на путу ка богоуподобљавању и обожењу. Управо тај динамизам или незавршеност се може дефинисати као један од темељних принципа аутентичне патристичке аскетске онтологије личности.⁸ Боголика људска личност се може одредити као „духовни пројекат“, који се завршава остварењем свих персоналних могућности људског постојања или како би рекао ава Јустин остварењем *логосних сила* људског бића. У његовој мисли сам концепт *образа Божијег* садржи одређен *стваралачки динамизам*,⁹ путем кога човек може напредовати у остварењу онтолошког *телоса* свог постојања, односно свог *богоподобја*. Из те перспективе ава Јустин утемељује најдубљи егзистенцијални смисао *подвига* као *пут достизања* циља људског постојања, односно обожења,¹⁰ што се језиком савремене теологије може артикулисати као остварење богодатих персоналних могућности човека као плода аскетског постојања. Он истиче да је могућност обогоуподобљења дата човеку стварањем, али је она *предлог* нашој *самовластности* да бисмо могли *сами* (што не значи аутономно) да изграђујемо своје подобје с Богом, односно у контексту подвига облагодаћења као егзистенцијални напор остварења пуноће личности. Егзистенцијални простор остварења богодатих персоналних могућности људског бића је дакле *аскетско постојање*, јер по речима аве Јустина ми можемо правилно решити задатак наше створености „једино ако сву садржину личности своје кроз благодатне подвиге еванђелске уподобимо лику Божјем“.¹¹ Овде израз *садржај личности* постаје тачка где се динамичка димензија боголикости поклапа са њеним аскетским начином постојања. Овде појам *аскетско постојање* се мора схватати као егзистенцијални пут остварења *божанског савршенства* или *богоподобја*,¹² што на крају крајева значи остварење *богочовечанске логосности* боголиког људског бића.

У духу светоотачке антропологије ава Јустин посматра *аскетско постојање* и као простор, у коме се *динамизам* остварује путем *самовластности* (τὸ αὐτεξούσιον)¹³ као егзистенцијална могућност човека да достигне пуноћу

⁷ Ава Јустин каже да смо ми стварањем „добили могућност да будемо подобни Богу“. Поповић, *Догматика Православне Цркве*, књ. 1, *Сабрана дела* 17 (Београд 2003), 285.

⁸ Атанасије Јевтић, *Аскетика* (Београд–Србиње–Ваљево 2002), 8-36 и Мл. Μπραοβίτς, *Αρετολογία και μεταφυσική. Οντολογικές προϋποθέσεις της διδασκαλίας περί της ἀρετῆς στον ασκητικὸν συγγραφῆων της πρώτης βυζαντινῆς περιόδου* (докторат у рукопису), (Αθήνα 2000), 136.

⁹ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 12.

¹⁰ Ава Јустин каже да су „људи створени да би кроз добре подвиге неуморно стремили циљу свога постојања: обожењу“. Види: Поповић, *Догматика* 1, 288.

¹¹ Поповић, *Догматика* 1, 286.

¹² Поповић, исто, 286.

¹³ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 14, 31.

своје боголике личности. Самовластност међутим није нека ентелехијна способност људске природе, него персонална могућност човека да оствари један пут и начин постојања, кога је он *по подобију* аутентични егзистенцијални носилац. Концепт *самовластности* има кључни значај у осмишљавању аскетске онтологије личности, уколико она сагледава у *образу* одређени дубински *етосни потенцијал*, који се мора остварити на динамички начин путем аскетског постојања. У том кључу се мора протумачити Јустинов принцип *етичке динамичности* личности,¹⁴ јер једино путем самовластног избора човек може остварити тај етосни потенцијал свог боголиког бића, односно персоналну могућност свог постојања.

Из свега тога следи да је *боголикост* срж и центар људске личности, која истовремено одређује њену онтолошку структурираност и њену егзистенцијалну *делатност*,¹⁵ путем које она остварује свој логосни потенцијал да буде *по подобију*. По оцу Јустину боголикост је извориште свих стваралачких сила и моћи (*δύναμις*) личности;¹⁶ она конституише „богочежњиву делатност“ целовите личности, кроз коју човек напредује на путу ка обожењу.¹⁷ Он стално наглашава да људска личност *живи, креће се и расте*, да је она неприкидно на путу напредовања и узрастања. То значи да је аскетско постојање пут и начин прагматолошког остварења *делатне онтологије* људске личности. Сви ови омиљени Јустинови појмови: *кретање, раст, формирање, живљење* итд. експлицирају управо ову *динамичку* или *делатну* димензију постојања личности и функционишу као синоними појму *оличношћење* који светитељ уводи у свој аскетско-антрополошки дискурс. *Динамика* личности се расветљава у контексту егзистенцијалне дијалектике њене *дезинтеграције* и *реинтеграције*, уколико ова дијалектика има кључни значај у Јустиновој анализи феноменологије аскетског постојања.

2. У Јустиновој мисли аскетски приступ тајни личности у сваком случају претпоставља амартолошку димензију људског постојања јер је грех *rag excellence обезличење* човека. У аскетском искуству *амартизација* или *огреховљење* човека се доживљава као *дезинтеграција личности* или према индикативном авином изразу као *деперсонализација* људског бића у процесу од *по образу Божијем* (κατ' εἰκόνα Θεοῦ) ка *по образу греха* (κατ' εἰκόνα τῆς ἀμαρτίας).¹⁸ *Амартизација* или *огреховљење* је отуђење човека од његове боголике људске природе¹⁹ коју конституише један начин постојања, у коме се

¹⁴ Поповић, исто, 31.

¹⁵ По ави Јустину управо боголикост личности конституише унутрашње јединство свих душевних и уопште психосоматских сила и захваљујући овом јединству личност је присутна цела у свакој својој мисли, у свакој својој жељи, у свакој својој делатности. Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 13-15.

¹⁶ Ава Јустин каже да из боголикости извире сила и моћ свих делова душе. Вд. Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 12.

¹⁷ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 17.

¹⁸ Поповић, исто, 18.

¹⁹ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 18.

центар свог бића преноси од личности у *псевдосуштез*,²⁰ односно у неку *псевдоипостас*. Кад каже да се у греху човекова личност мења из основа или да је грех *тежња ка уништењу свега боголиког* у људском бићу,²¹ тиме он у ствари артикулише динамички процес *деперсонализације*, односно процес *неостварења* логосног потенцијала људске боголикости. Све Јустинове анализе амартолошког људског стања су *персоналистички* интониране и дозвољавају да се егзистенцијална дијалектика *препадног* и *последпадног* стања човека протумачи у *персоналистичким* категоријама.²² У истом персоналистичком контексту светитељ дефинише динамички процес дезинтеграције, распада и раздробљавања амартизоване људске личности као *обезличење*,²³ што је у ствари супротни процес стваралачком остварењу богодатих персоналних могућности боголиког људског бића, односно *оличношћењу*. Путем аскетске дијакритичке херменевитике ава Јустин тумачи трагичко искуство огреховљења и расветљава начин на који се овај *распад* личности распростире на целокупну људску природу да би показао апофатичку разлику између *личностног* и *природног* у људском бићу. Наравно, ова дијалектичност између *природног* и *личностног* има кључни значај у теолошкој концептуализацији динамике личности или догађаја оличношћења. У духу светоотачке аскетске антропологије ава Јустин расветљава ову разлику, и то са једне стране у феноменологији и *деперсонализације* амартизоване личности, а са друге стране у контексту аскетског постојања као пута благодатног *оличношћења* у мери богочовечности.

Разуме се, Јустинов аскетски приступ тајни личности се огледа пре свега у његовој егзистенцијално-антрополошкој анализи благодатно-подвижничког искуства *преображаја* људског постојања, коју он назива *реинтеграција личности* на путу ка обожењу или обогочовечењу. На експлицитан начин он указује да су благодатни подвизи пут и начин *преображења* палог човека и *обнављања* лика Божијег у њему да би он постао *христолик*.²⁴ Међутим, према теолошкој логици светитеља, то је могуће једино као егзистенцијална последица ипостасног усвајања људске природе од Личности Богочовека Христа. Према његовим речима, Христос је *пронео* и *провео* људску природу кроз све Своје

²⁰ Поповић, исто, 18.

²¹ Поповић, исто, 19.

²² По ави Јустину амартизација човека се пројектује на све делове личности и он анализира ову пројекцију на душу, ум, вољу и тело искључиво у персоналним категоријама. У том контексту аскетска антропологија истиче кључни значај процеса амартизације *воље*, који по ави Јустину разоткрива *динамику* огреховљења свих аспеката личног постојања човека (Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 31). Због тога и сви егзистенцијални напори подвига упућени су на *преображавање* воље, која има конститутивну улогу у стваралачком изграђивању личности по слици Божијој или, супротно, у дезинтеграцији и разарању огреховљене људске личности (Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 32).

²³ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 33.

²⁴ Поповић, *Догматика* 1, 328: „Новозаветни домострој спасења пружа управо палом човеку сва средства, да он помоћу благодатних подвига преобрази себе, обнови лик Божији у себи и постане христолик“.

богочовечанске подвиге²⁵ и на тај начин она улази у *благодатно-врлински подвиг обогочовечења и охристовљења*.²⁶ У том христолошком контексту светитељ доживљава подвиг или аскетско постојање човека као егзистенцијални напор благодатног *усвајања* свега Христовог у нашој личности или језиком авине теолошке персонологије као динамички процес „*срастања* све садржине личности са Личношћу оваплоћеног Бога”²⁷, што је у ствари благодатни догађај рађања христалике личности. Уколико је у мисли аве Јустина појам *оличношћење* синоним за *охристовљење* човека, аскетско постојање личности се мора протумачити као пут и начин (органиски повезан са светим тајнама) *усађења* и *оваплоћења* Богочовека Христа у човеку, који већ доживљава Његов богочовечански живот као *свој*.²⁸ Ово Јустиново поистовећење духовног догађаја *оличношћења* са догађајем благодатног *саоваплоћења* са Христом има темељни значај за теолошку концептуализацију личности као *богочовечанске структуре* у кључу једне „интериоризоване христологије“. Аутентично аскетско постојање личности је дакле *напредовање* и *узрастање* човека у Христу и у Његовом богочовечанском животу, односно пут његовог *охристоличења* и *христуоподобљења* односно *оличношћења* човека на христолошки начин. Христологизација поимања личности дакле омогућава егзистенцијално-смислени и сотириолошки релевантан говор о подвигу као начину етизације људског постојања и живота на путу ка *оличношћењу* у мери христаликости или богочовечности. У свом докторату о светом Макарију ава Јустин представља ову аскетску димензију *оличношћења* кроз *усвајање* етичке тријаде вере, наде и љубави управо као пут изграђивања христалике личности.

У Јустиновој херменеутици аскетског постојања личности појам *етичка тријада* се не мора схватати у контексту неке аутономизоване аксиологије или етике,²⁹ већ као теолошко промишљање егзистенцијалних могућности за моралну праксу где је врлина или добродетељ *константа* етосног идентитета људске личности. Уколико је циљ аскетског постојања благодатни *преображај* људске природе и остварење њених *персоналних* могућности³⁰ ова аскетска етика има као своју кључну претпоставку *метаморфичност* и *персоналност*. Са теолошке тачке гледишта њен једини циљ и смисао је егзистенцијални преображај личности, односно остварење свих персоналних могућности боголиког људског бића по благодати.

²⁵ Јустин Поповић, *Православна философија истине (= Догматика)*, том 2, Сабрана дела Оца Јустина Новог у 30 књига, књига 18 (Београд 2004), 383.

²⁶ Поповић, *Догматика* 3, 214.

²⁷ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 49. Ова теза је кључна код аве Јустина.

²⁸ Поповић, *Догматика* 2, 692-693.

²⁹ Ава Јустин на експлицитан начин каже да човек не може достићи спасење својим снагама.

³⁰ Отац Јустин стално подвлачи да се усвајањем етичке тријаде остварује реинтеграција личности што уствари значи преображај свих аспеката људске природе и изграђивање интегралне личности. Види: Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 50 и даље.

У Јустиновој мисли метод практичног подвижништва обухвата све егзистенцијално-моралне напоре човека да успостави – наравно помоћу *благодати* – *божански поредак* у свом постојању и да живи као боголика и христолика личност. Подвиг вере, наде и љубави дакле конституише аскетско постојање личности као простора за остварења етосног потенцијала боголике личности; он је остварење аутентичног моралног идентитета личности у мери богочовечности. Јустинова аналитика ове етичке тријаде расветљава *динамику* напредовања човека у процесу изграђивања личности што значи процес преображавања постојања као догађаја *оличношћења*. На том двоструком плану се морају протумачити сви принципи аскетске етике, коју ава Јустин наглашава – *самоодречење, сараспињање, кеноза*, који су уствари врлине аскетског постојања личности, односно *начини* радикалног „отварања“ себе за *лични сусрет* и *односа* са Христом.³¹ Феноменологија аскетског постојања дакле расветљава кључни онтолошки значај категорије *односа*, али управо у искуству аскетског етоса се ова *релационост* личности мора протумачити као *динамичка* категорија. Лични однос човека са Богом и са другима се *изграђује* и *развија* као плод аскетског постојања или „*етичке динамике личности*“, односно као егзистенцијално достигнуће у коме се *однос* заиста доживљава као темељна категорија постојања. Ава Јустин описује динамички процес радикалног *обраћања* човека Богу као *уништавање* грехоцентризма личности и *преношење* тог центра личности у Бога.³² То је уствари *етичка динамика* или благодатни *преображај* људског постојања, који путем оврлињеног *односа* са Богом остварује своје персоналне могућности на *боголики* и *христолики* начин. Из те перспективе ава Јустин схвата подвиг вере као *превазилажење* егзистенцијалне самодовољности човека, односно *остајања* у својој природи, што уствари значи радикално *отварање* за Христа као могућност благодатног реструктурисања људског постојања, односно његово *обогочовечење* по благодати.³³ Једино у том *отварању*, односно подвигом самоодређења вере, светитељ сагледава егзистенцијалну могућност човека да посеје зрно своје личности у животворним дубинама божанског бића и благодаћу његовом „оплоди себе богочовечанском плодношћу“.³⁴ Аскетско постојање човека је дакле егзистенцијални простор остварења свих његових персоналних могућности кроз тајанствени процес његовог *преображаја* благодаћу Духа Светога. Метаморфичка (= преображавајућа) димензија аскетског постојања разоткрива *динамичку* суштину људске личности, која у подвигу охристовљења непрекидно расте и напредује према својој есхатолошкој пуноћи у Христу. Ава Јустин чак назива овај преображај *циљ човековог постојања* и дефинише га као *подвиг*, путем којег човек расте до пуноће савршеног човека у Христу.³⁵ То значи да је категорија *аскетског постојања* семантизација динамичког метаморфичког пута узрастања личности, односно

³¹ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 52.

³² Поповић, исто, 52.

³³ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 53.

³⁴ Поповић, *Догматика* 2, 726.

³⁵ Поповић, *Догматика* 3, 326.

пута њеног формирања кат' εἰκόνα Θεοῦ, које врши сам Христос благодаћу Духа Светог.³⁶ То се дакле може протумачити као кључна категорија теологије личности, која омогућава њену *динамизацију* у кључу метаморфичке и персоналне аскетске етике.

Несумњиво суштински аспект ове аскетске антропологије аве Јустина је његова *аретолошка теорија*, која расветљава врлине или добродетели као плодове аскетског постојања личности и као *тропосе* обожења и охристовљења. По њему су врлине *путеви* остварења персоналних могућности људског постојања, док је њихова *јединосусиност*³⁷ израз интегралности или саборности подвига³⁸, који има као коначни циљ *оличношћење* у мери христорокости и богочовечности. У контексту аскетског постојања врлине функционишу као *конституенте* људске персоналности и у том смислу ава Јустин каже да су јеванђелске врлине „сазидне, стваралачке силе новозаветне личности“.³⁹ Пут врлинског напредовања и узрастања човека расветљава динамику његовог аскетског постојања, које врхуни у *љубави*, која је синоним за *пуноћу личности*. На категорички начин ава Јустин каже да љубав *јединосусиност* је све врлине и тумачи их као *путеве* и *тропосе* остварења једног *агапичког* начина постојања човека што је уствари његово аутентично *оличношћење*, јер по речима светитеља *љубав је сама природа личности*.⁴⁰ На другом месту он изразито каже да се кроз љубав људска личност *ослобађа од свега безличног*, постаје *интегрална* и *саборна*; љубав постаје суштина личности.⁴¹ У духовно-аскетском искуству међутим љубав се увек доживљава и схвата као *делатност* и *подвиг*;⁴² она је плод аскетског постојања у смислу кенотичког самопредавања Христу, јер по ави Јустину једино Христова љубав преображава људску личност у *најинтимнијег тајника* и она се *ољуботворава*.⁴³

Очигледно поистовећењем појма *оличношћења* појмом *ољуботворење* светитељ осмишљава тајну личности као агапички начин постојања. У његовој мисли ова темељна истина теолошке просопологије има као свој коначни хоризонт христологију, јер Богочовечанска личност Христа остаје духовно-онто-

³⁶ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 78.

³⁷ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 51. Овде појмом јединосусиности ава Јустин концептуализује чувену аретолошку метафору светог Макарија, по коме „све врлине представљају собом један духован ланац (πνευματικὴν ἄλυσιν) и једна од друге зависе: молитва од љубави, љубав од радости, радост од кротости, кротост од смирености, смиреност од служења, служење од наде, нада од вере, вера од послушања, послушање од простоте“. Види: Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 61.

³⁸ На експлицитан начин он каже, да „врлина сабира душу, врши тајанствено срастање издробљене грехом човечје личности, компонује и изграђује човека и чини га црквом - ἐκκλησία“. Види: Исто.

³⁹ Поповић, *Догматика* 2, 702.

⁴⁰ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 63.

⁴¹ Поповић, исто, 64.

⁴² Поповић, исто, 67.

⁴³ Поповић, исто, 67

лошки услов и норма аутентичног *преображаја* људске личности⁴⁴ до њеног потпуног *ољуботворења*. Опитна аскетска антропологија дакле афирмише истину да је личност духовни догађај ољуботворења благодатном љубављу Христа шта управо значи да је личност *par excellence* агапички начин постојања, који рађа *оваплоћење* самог Христа у интимности боголиког људског бића. То се може одредити као агапички промишљена теолошка просопологија, која извире из благодатне феноменологије аскетског постојања човека у Христу, односно из благодатног искуства охристовљења и обогочовечења. На крају крајева догађај *ољуботворења* личности је онтолошки и егзистенцијално немогућ у оквиру аутономних могућности људске природе, већ једино у контексту онтолошке перихорезе и синергије *подвига* и *благодати*⁴⁵ у мери богочовечности. У мисли аве Јустина принцип *богочовечанског синергизма* функционише као свеобухватан херменеутички хоризонт, који осмишљава све антрополошке и аскетско-етичке, па и просополошке рефлексије. По њему *благодат* и *облагодаћење* динамизује људско аскетско постојање и управо перихоретички синергизам воље и благодати „мистично оједносуштава етичку тријаду са природом човечије личности“.⁴⁶ Светитељ јасно каже да „благодат постепено прожима садржину човечије личности, срasta се с њом, постаје њеном природом (φυσικὸν καὶ πηκτὸν) сараствара се са суштином човека и постаје с њим *као једна суштина* (ὡς μία οὐσία)“.⁴⁷ Личност је дакле *топос* оприсутњења благодати; она је духовни догађај облагодаћења људског постојања, које је истоветно са самим догађајем *оличношћења*, наравно на христолошки начин. Аскетско постојање личности се дакле формира на тајанствени начин путем перихоретичке синергије подвига и благодати, чији је харизматски плод *реално доживљавање* богочовечанског садржаја живота Христовог.⁴⁸ Принцип богочовечанског синергизма сведочи да је Богочовек Христос *ипостасна норма* остварења свих аскетско-етичких могућности човека, што у ствари значи норма *оличношћења* свих аспеката људског постојања на агапички начин. Духовни догађај оличношћења се рађа у догађају благодатног *саоваплоћења* (према омиљеном Јустиновом изразу) човека са Христом, што је у ствари харизматски „продужетак“ христолошке *перихорезе* у простору људског постојања, које се *оличношћује* на христолошки начин. Аскетска теорија личности је дакле искуствена верификација христологизоване просопологије, која сагледава духовни догађај личности као благодатно *ипостасирање* човека у Христу или, језиком аве Јустина, формирање по Христу или усвајање Личности Христа, док људска личност не постане сама *христоллика*, док се не обогочовечи, обожи⁴⁹.

⁴⁴ Према Лубардићу овде рани отац Јустин следи и мисао оца Павла Флоренског о лику Христа као прототипном и нормативном обрасцу лика човека. Види: Лубардић, *Јустин Телијски и Русија*, 51.

⁴⁵ По речима аве Јустина благодат не дејствује механички, него „постепено прониче све психофизичке силе човекове сразмерно његовом личном подвигу у новом животу“. – Поповић, *Догматика* 1, 335.

⁴⁶ Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 70.

⁴⁷ Поповић, исто, 73.

⁴⁸ Поповић, исто, 70-71.

⁴⁹ Поповић, исто, 74.

Из овакве христолошке перспективе ава Јустин схвата аскетско постојање као *претечу*, као *етички увод у метафизику*,⁵⁰ јер коначни телос и унутрашњи логос теолошке теорије личности може бити једино обожење и обогочовечење. Наравно аскетског постојање и обожење нису пројекција неке „бинарне опозиције“ већ су недељиви аспекти јединог, ава Јустин би вероватно рекао „јединосушног“, онто-етичког процеса *преображаја* људског постојања до пуноће његовог благодатног *оличношћења* у хоризонту богочовечности. У авиној мисли овај „пројекат“ се увек промишља *христолошки*, јер је једини циљ аскетског постојања личности њено постепено *формирање* по Христу, усвајање Његове Личности (= интериоризована христологија), што је уствари охристовљење, обожење, обогочовечење.⁵¹ Из тога следи да је личност *духовни догађај*, који се рађа путем благодатног *усвајања* богочовечанског начина постојања као најунутрашњије *логике* људског постојања, односно духовни догађај благодатног *оличношћења* на *христолики* начин. Уколико је личност *догађај*, који се рађа у благодатном *саживљењу* и *сарастварању* са Христом⁵² то ипак претпоставља њено аскетско постојање као стално напредовање и узрастање до пуноће *христоликости*. *Аскетско постојање* је дакле интегрисано на органски начин у целокупни процес остварења персоналних могућности људске егзистенције у мери богочовечности. У том смислу ава Јустин каже да „христообразни, богочовечански карактер личности очувава се кроз сав дуготрајни процес духовног узрастања и достиже свој завршни стадијум кад усвоји ‘сву пуноћу Христа’ и узрасте ‘у човека савршена’“.⁵³ Наравно, узрастање личности до пуноће *христоликости* и *христуподобљавања* је *бесконачни процес* јер је граница личности *безграничност* и *вечност*.⁵⁴ Очигледно у Јустиновој мисли христологија постаје метаонтолошки хоризонт просопологије, па и антропологије уопште, јер једино у Христу човек постаје *нова твар*, једино у Христу људска личност задобија *по благодати* нови начин постојања у мери богочовечности. То значи да је Христос једино *место* и *начин* остварења духовног догађаја *оличношћења* или, ако дозволим себи неологизам, *личност-отворења* по благодати. Благодатни догађај христолошког *личностворења* увек претпоставља аскетско постојање, односно подвиг човека *усвајати* или *имати* у себи Христа; оно претпоставља лични егзистенцијални подвиг *отварања* и *примања* Христа као срж људског бића, постојања и живљења. На тај начин ава Јустин промовише једну радикалну *христологизацију* духовног догађаја *оличношћења* или *личностворења*, претварајући христологију у свеобухватан мета-онтолошки хоризонт аскетске онтологије личности. Из те перспективе он тумачи аскетско постојање као *благодатно-прагматолошку* верификацију овог духовног догађаја *личностворења* у Христу да

⁵⁰ Поповић, исто, 74.

⁵¹ Поповић, исто, 75.

⁵² По ави Јустину је личност духовни догађај саживљења са Христом (уп. Гал. 2, 20) и сарастварање људске личности са Богочовечанском Личношћу Христа. Види: Поповић, „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 77-78.

⁵³ Поповић, исто, 80-81.

⁵⁴ Поповић, исто, 84 и даље.

би понудио неопатристички одговор животног питања о тајни личности. На крају крајева његова христолошки промишљена теорија личности сагледава аскетско постојање човека искључиво као трагање за речима светог Апостола Павла „више живим не ја, него Христос живи у мени“ (Гал. 2, 20), јер се аутентична личност рађа харизматски у том *саживљењу* са Христом.

У теолошкој мисли оца Јустина, међутим, аскетско постојање личности има суштину *еклисијалну* димензију јер је по њему аутентични подвиг могућ једино у Цркви⁵⁵ и по својој суштини је он лични егзистенцијални напор човека да *угради* себе у богочовечанско тело Цркве Духом Светим.⁵⁶ Аскетски начин постојања личности је дакле *врлина* очувања *дара* еклисијалног начина постојања и претварање његове *логике* у логику свог бића⁵⁷ на харизматски начин. То значи да аскетско постојање и пут оврлињења човека има *par excellence* *еклисиолошку* функцију, која се односи на његово *уграђивање* и *узивање* у црквено тело Христа, како каже ава Јустин подвизима светих тајни и светих врлина, као *живи удови* да бисмо постигли спасење кроз обогочовечење и кроз охристовљење.⁵⁸ Поистовећујући подвиг *охристовљења* са подвигом *оцрквљења* и са подвигом *осаборњења*⁵⁹ човека, светитељ отвара хоризонт еклисиолошког тумачења духовног догађаја личности као *еклисијалног догађаја*. Несумњиво тај духовни догађај подразумева и укључује врлину аскетског постојања личности али увек доживљавано као делатно и прагматолошко остварење дара црквеног начина постојања. Дакле она „матича“, у којој се рађа духовни догађај христолитичке личности⁶⁰ је богочовечанско тело Цркве док је светотајнски живот овог тела простор у коме се доживљава харизматско поистовећење хришћанске личности са личношћу Богочовека Христа у благодатном искуству њиховог *саживљења*.⁶¹ На тај начин је аскетско постојање личности органски интегрисано у саму логику црквеног начина постојања и задобија своју еклисиолошку релевантност у тајанственом догађају *христолитичког оличношћења*.

Од свега што је до сада речено теолошка концепција личности оца Јустина може се одредити као неопатристичка артикулација црквеног искуства христолитичког оличношћења човека, која у модусу *про-ре-креације* рехабилитује врлину аскетског постојања у христолошком и еклисиолошком кључу. Ова перспектива омогућује да се аскетско постојање личности протумачи као врлина напредовања и узрастања у богочовечанском начину постојања и живота до потпуног поистовећења са Њим на харизматски начин што је уствари духовни догађај оличношћења или личностворења. У оваквој концепцији богочове-

⁵⁵ Поповић, *Догматика* 3, 207.

⁵⁶ Поповић, исто, 240.

⁵⁷ Тим поводом ава Јустин каже да у подвижнику љубави „сво тело Цркве је његово, и он је сав њен; сва њена пуноћа припада њему, и он сав припада њој“. Види: Поповић, *Догматика* 3, 116.

⁵⁸ Поповић, *Догматика* 3, 117.

⁵⁹ Поповић, исто, 230-231 и 641.

⁶⁰ Поповић, исто, 726.

⁶¹ Поповић, исто, 697.

чански начин постојања и живота Христа остаје животворан онтолошки темељ човекове личности, а феноменологија њеног *аскетског постојања* и *облагодаћења* остаје простор аутентичног антрополошког знања, које на опитан и прагматолошки начин сагледава духовни догађај рађања личности. Искуство и феноменологија аскетског постојања као *подвиг облагорађења* омогућава доживљавање *динамике* личностног постојања као правог догађаја *оличношћења* и истовремено омогућава његово тумачење у кључу једне аскетске онтологије личности.

Литература

- Јевтић, Атанасије (2002). *Аскетика*, Београд, Србиње, Ваљево.
- Лубардић, Богдан (2009). *Јустин Ћелијски и Русија: путеви рецепције руске философије и теологије*, Нови Сад: Беседа.
- Μπραοβιτς, Μπορις (2000). *Αρετολογία και μεταφυσική. Οντολογικές προϋποθέσεις της διδασκαλίας περί της άρετής στον ασκετικών συγγραφέων της πρώτης βυζαντινής περιόδου* (докторат у рукопису), Αθήνα .
- Поповић, Јустин (1978). *Догматика Православне Цркве*, књ. 3, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1987). „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, у: Јустин Поповић, *Пут богопознања: поглавља из православне аскетике и гносеологије*, Београд.
- Поповић, Јустин (2003). *Догматика Православне Цркве*, књ. 1 (Сабрана дела Оца Јустина Новог у 30 књига, књ. 17), Београд.
- Поповић, Јустин (2004). *Догматика Православне Цркве*, књ. 2 (Сабрана дела Оца Јустина Новог у 30 књига, књ. 18), Београд.
- Цветковић, Владимир (2013). „Свети Јустин Нови о тајни личности“, *Теологикон* 2, 161-180.

Svilen Tutekov

University of Veliko Trnovo

Faculty of Theology

tutekov@abv.bg

SAINT JUSTIN THE NEW AND THE ASCETIC KEY FOR THE THEOLOGY OF PERSONHOOD

The topic of this paper is the thought of St. Justin of Chelije, as the locus of a neopatristic ascetic theology of personhood, as well as the possibility of its reception in contemporary Orthodox anthropology. The question of personhood is the main theme of religious-philosophical and theological reflections from the beginning of the 20th century and Justin's theological thought should be seen as a neopatristic response to this intellectual and spiritual challenge. The fruit of Abba Justin's neopatristic synthesis is his existential dynamic anthropology which assumes the concept of personhood as the point of convergence of the existential-moral with the ascetic. The theme of personhood is the topos of Justin's *return* to the Church Fathers, where the theological question of personhood is articulated through an ascetic discourse. The initial motives of Abba Justin for theologizing about personhood are *gnoseological*, yet radical Christologization of his theological-anthropological thought reveals the profound *existential* ontological dimension of his theological perception of personhood. From this Christological perspective, the ontological truth about the *likeness* of humanity to God and the existential task of *attaining* this likeness constitute the dynamic structure and the God-human logosness of human nature, which must be realized as a person which has acquired the image and likeness of Christ: to wit, which is Christ-like. According to Abba Justin, precisely the dynamism of such a god-bearing and god-like personal structure creates the *anthropological* foundation of askesis, as well as the way and mode for the realization of person. The ascetic dimension of personhood reveals the dynamic character of human existence, which in the Christological key means the realization of Godhuman logosness of the human nature. In Abba Justin's view, however, this dynamism also reveals the *agapic* content of personhood as created in accordance to image and likeness of the triune God, who is Love. According to Abba Justin, the reintegration of the fallen human person is possible only in this agapic perspective and this is the core, alpha and omega, of authentic asceticism, as a way of one's *personalization* (oličnošćenje) or of one's *person-making* (ličnostnotvorenje). Thus, asceticism is the way and the mode of *truthing* (oistinjenje) human existence in Christ, that is, the self-realization of the human being as the existential bearer of God's image. Accordingly, Justin's thought can be interpreted and evaluated as a model of an authentic neopatristic and ascetic theology of personhood, which in turn can be incorporated in a creative way into contemporary theological-prosopological discourse.

Александар М. Петровић
Универзитет у Приштини,
Филозофски факултет у Косовској Митровици
aleksandar.petrovic@pr.ac.rs

ПАРАДИГМАТИЧНИ ПУТЕВИ КА ЗЕМЉИ ЖИВИХ АВЕ ЈУСТИНА ПОПОВИЋА: КРОЗ ПОДВИГ РАСКРИВАЊА ЧОВЕКОВОГ САМОРАЗУМЕВАЊА

Сажетак: Пuteви богопознања Аве Јустина Поповића припремљени су изграђеном егзистенцијалистичко-персоналном и феноменолошком методом, са којом се упуштао у тумачење великог хришћанског предања. Утемељио ју је у духу реактуализације ортодоксних гносеолошких момената тог предања, истичући њену укорененост у `светлости света` као благовести света живота. То се увелико поклапало и са патристичком идејом енцикличке паидеје или обухватног образовања, које је као виши степен припреме за хришћанску богословију подразумевао дијалектички приступ науци о мишљењу и језику. Те његове саморазумевајуће интерпретације залазиле су, како у логику и етосни карактер самог појма света, тако и у есхатолошки отворен „статус“ хришћанског бића и живљења у непосредности његовог временовања, упућене на живи пут истине. Отуда коначност и није могла да буде разлог за посустајања, него разлог за борбу са недаћама у којој се збива трансформација читавог човековог битија упућиваног на непобедивост вечно Суштог, који је животном љубављу поразио и саму усмртивост. Стога нам се према његовим увидима и омогућава ступање на пут упознавања са правим начином људског живљења, кроз истраживање садржаја живота и његовог смисла, с обзиром на земаљске услове, а и на Царство Божије вечности. Упуштање у стицање мисаоног искуства саморазумевања савременог човека с тиме је и даље важеће као верско начело, сведочећи основ и прворазредно освештено херменеутичко искуство знања мишљења и веровања.

Кључне речи: Ава Јустин Поповић, путеви богопознања, хришћанско предање, херменеутика егзистенцијалне феноменологије, коначност и статус бића

Подвиг раскривања човековог саморазумевања ава Јустин Поповић је сматрао условом за докучивање суштинске тајне постојања свега што јесте и бива. Неуморно указујући на начин постојања Бога као Творца света и човека, он је истицао да се очи верујућег бистре када мисли о коначности, све до читавања промисли и спасоносног видокруга људског живота у свему постојећем. То „бистрење погледа“ у раслојавању карактеристика света живота до егзистенцијалних равни, сачињавањем изворнијег поимања самог смисла егзистенције, према хришћанском учењу назначавача и спасење човека, као и могућство вечног

живота у Царству Божијем. Вера је ту пре свега израз љубави према Богу, успостављања снаге повезивања и довођења у додир са неочекиваном могућношћу реалног постојања. Реално постојање ту се онда не види као искуство живота зацртано тек у оквирима емпиријских просветитељских претпоставки у огољеној чулној датости позитивистичких схематика, него као феноменолошка чињеница пројављивања духовности бића и њихових карактеристика, везаних за духовни живот суочаван са непознатим и неочекиваним у пуној динамици трансценденталне субјективности као редуктивној основи изворности и смисаоно обликоване личности човека. Утолико уобичајено питање у ова наша секуларна времена `има ли Бога?`, има и своје методолошке претпоставке, уколико може да му претходи питање `има ли човека?`, тј. његовог саморазумевања из људскости или човечанског присуства које облагодаћује Бог Св. Дух, да би могла да се искаже карактеристика и смисао коначности на равни безусловности постојања, артикулисана људским речима. Како се с тиме захтева и реалан додир са суштином која није (о)лако захватљива, то подразумева и осведоченост из унутрашњег потреса (θρησκεία), као веру успостављену по мери увиђања ствари невидљивих и непознатих, кроз обнављање способности за превладавање огољеног рационалног статуса натуралистичких једностраности и патогенског солипсизма. Није ништа чудно у томе што је светоотачка традиција намирала дигнитет веровања, да са урођеним егоизмом у ограничениости човекове ослабљене и искварене природе, тек вера оспособљава за превазилажење тих ограничења, тако што човек може да је нађе уношењем у „природу Божију“ која има снагу зецељивања, узрастања и обожења.

Повезивањем човечанског и Божијег, следујући путем вере у Богочовека (Онај Који је сасвим човек и сасвим Бог), обухвата се сав ум, сва воља и психофизички састојци личности, па ум може да буде без вере, а вера не може да буде без ума.¹ Орос веровања у „Једну суштину у Три Лица“ (εἷς οὐσία ἐν τριῖς ὑποστάσεις), Оца и Сина и Светог Духа, претпоставља да је природа нешто такво, да обухвата и биолошку и ноиматску, као и еклисиолошку ипостас у начинима постојања, као разјашњавање тајне света у видљивости пута разумевања које га претпоставља.² У том смислу и изворна светлост вере указује на

¹ Јустин Поповић, *Пут Богопознања* (Београд: Манастир Ћелије 1987), 56.

² Отац Амфилохије је јасном педагошком методологијом на то скренуо пажњу: „У њему се открива не само начин на који Бог постаје човек и улази у свет, него и начин на који човек постаје прави човек, тј. Бог по благодати. Тако, као што је Истина у њему откривена, богочовечанска Истина, исто тако су и пут и методика пута који њој води богочовечански... Начин његовог живота међу нама и откривења његове славе посведочује нам Јованово Еванђеље: „Логос постаде тело и настани се у нама, и видесмо славу његову, славу као Јединородног од Оца, пун благодати и истине» (Јн 1:14). Из овог сведочења се види да се Бог не открива као неки апстрактни пут и начин живота, него као у нама присутна и делатна богочовечанска стварност, као пуноћа благодати и истине, као видљиви и опипљиви пут.“ у: Митрополит Амфилохије, *Основи православног васпитања* (Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2006), 212-213. Методика јеванђелског сведочанства и сведочења у богословној аргументацији утолико је аналогна.

стање осветљености личности појединца, у његовој психофизичкој целовитости биолошких и полних претпоставки, односећи се и на карактер умствености према умодостижном веровању, тј. према интелигибилности у општењем смисаоном садржају и значењу. Егзистенција у световању света је онтолошки феномен, па се са испитивањем значења бивствовања у њему допире и до сазнања о њеној утемељености. Када је прожимана и осветљавана светлошћу исправне вере, човекова световна егзистенција се удубљује у свој основ, прихватајући преображајне пориве за духовним искуствима и изворнијим смислом, с ону страну упропашћавања и смрти. То је оријентација према „светлости света“ и „светлости живота“, која важи у исправно вођеном животу, а за који отац Јустин напомиње, да се он одвија са указивањем пажње на врлине као спроводнике божанске светлости, на путу према оној сфери, где свет показује вечни смисао и истрајну вредност.³ Страсти и пратећи пороци таквом начину живота бивају подвргнути, управо стога што им недостаје смисао, који безусловно подлежи носећи га свом снагом врлинског опредељивања и добротољубља, тј. уносећи га у јединственост божанског вида постојања.⁴

Како је новозаветно обзнањивање Откривења подразумевало тумачење откровењске речи људским речима, допуштајући тиме да веровање доспе до разумевања, сарадња са философијом је вазда била од помоћи. Философија је посредовала као методички вођена рефлексија о Божијем казивању људским речима, а које је за своје средиште имало човековим посредовањем очовечено прословљавање самооткривајућег Господа Исуса Христа, као православну философију истине или православну догматику.⁵ Осветљавање смисла постоја-

³ „Еванђелске врлине су спроводници божанске светлости; свака од њих низведе у човека по млаз те светлости. Зато светитељ зрачи, светли и просветљује. Он носи у себи `Светлост света`; она му осветљује сав свет, и он види његов вечни смисао и његову вечну вредност. Светлост света је у исто време и `Светлост живота; она осветљује пут који води човека у бесмртност и живот вечни. У нашем човечанском свету светлост и живот су синоними.“ у: Јустин Поповић, *Православна Црква и екуменизам* (Солун: Манастир Хиландар 1974), 163.

⁴ Према ави Јустину човек напредује из знања у знање практикујући врлину као сазнајно чуло на путу из познања у познање. Од вере као почетне врлине до оне завршне у свејединству љубави, подвижништво је метод облагодаћења у преображавању самог себе. Оно је непосредан акт постепеног мењања себе самог кроз преумљивање и све боље бистрење погледа на ствари, свет и најбивствујућије биће Божије. Види: Јустин Поповић, *Пут Богопознања* (Београд: Манастир Телије 1987), 136. Мистагошку методологију увођења човека у тајне Божије као усавршавајућим умом препознаване дарове, истакла је и Невенка Пјевач у својој приређеној књизи о ави Јустину. Види: Невенка Пјевач (прир.), *Еванђелска лествица врлина светога аве Јустина* (Београд: Благодарник и ман. Лелић), 24.

⁵ „Благодатни живот човеков у Цркви неминовно постаје извором благодатног познања вечних истина догматских. Доживљујући их као суштину свога живота, човек постиже њихову истинитост, и неопходност, и спасоносност за људску личност уопште. Притом се може поставити еванђелско начело и правило, еванђелски категорички императив: Твори, да би познао. Јер то је смисао Спаситељевих речи: Ако ко хоће његову (т. ј. Бога

ња преко људског удела у додиру са оним божанским у себи, као стварни одговор на питање „чему све то уопште“, одувек је спадало у најдубље философске тежње. Пазити се и старати се о себи, остало је карактеристично и за ново-заветни приступ епистимиолошкој проблематици сагледавања истине, кроз конституцију смисла појмова. Теолошка наука утемељивала се према догађају Откривења у времену као наука историје догађања, док се појава философије у времену по историјској условљености збивала отпочињањем свог темељног испитивања о ономе шта јесте, о смислу бивствовања у световању света, сваки пут изнова, како би разграничила подручје истинитости, те дала аподиктичан тон приступањима. Утолико би се могло рећи да је однос философије и теологије у историји дијалектичан, у смислу међусобне условљености мисаоних одређивања која превазилазе супротности. Оне стоје у јединству разлике као јединствених разликовања разлике у посматрању природе (и/или суштине), веровања и знања, ауторитета и ума, историје и појма слободе откривења и крајњих могућности мисаоних становишта. Међутим, преузимање и преобликовање философске терминологије, употреба методе или проблематике која се истичала, и није било могуће као неко необавезно „послуживање“ у огољеној формалној примени. Појмови, метафоре и мисаоне слике и нису могле да буду преузимане само на „спољашњи начин“, без схватања и пратећег објашњавања шта се и зашто се користи, јер би то било недорасло тумачење и метафрастичка недореченост. Интросубјективност комуникације отвара је интерактивни домен бивствовања ипостасним увиђањима, која су кретала из утемељивања сопственог склопа бића ка његовим значењима, очитујући шта и њу саму изворно омогућава.⁶

Основни појмови, дакле, нису само „произвољна орнаментика“ једне сасвим другачије мисли, која би рационалним апстракцијама изоловала неку „суштину хришћанства“, него ону која би претпостављала уклапања у покретно преобликујуће захватање истине у суштини ствари. То се у историји догодило као формирање „философије по Христу“, како је то парадигматично показао и ава Јустин Поповић. Те форме поступања и разраде појмовног надовезивања мисаоног склопа, које су философско-теолошке категорије (предикативне карактеристике као Божије прироке), доводиле до јединства, неговало је насле-

Оца) вољу творити (τό θέλημα τοῦ ποιεῖν), дознаће (γνώσεται) је ли ово од Бога (Јн 7: 17). Све што је Христово - остварљиво је, оваплотљиво је. Јер у Господу Христу нема ничег апстрактног, ничег иреалног; његова је јединственост у томе, што је Он оваплоћени Бог и што су у Њему као таквом оваплоћене све божанске истине. А пошто се оваплотио Бог, и са Њим све божанске истине, то значи све су оне остварљиве, оваплотљиве у сфери људског живота, и то у границама времена и простора. О томе сведочи цео Нови Завет и сва историја Цркве Христове“. у: Јустин Поповић, *Догматика Православне Цркве*, књ. 1, (Београд: Манастир Телије код Ваљева, 1980), 43.

⁶ Види и Александар Петровић, *Прва философија: темељни појмови философије према садржајима битија и јединство света историјске стварности* (Ниш: Међународни центар за православне студије; Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу; Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини, 2017).

ђе хришћанских апологета и светоотачких мислилаца, које су заједно са житијима светих биле путеводитељи његове очврсле мисли. Вера у безусловна обличја тих знања, начелно је прихватљива као дијалогски предукус постојања, као оно што нараста у феноменологизованом искуству бивствовања друженом у његове иперватичне структуре.⁷

Према тој откритој тајни суштине, оно што мишљењу уопште и отвара хоризонте мишљења, јесте Троични Бог, који је даровао светлост свету и из кога и светли сва творевина. Придеви „светло од светла“ и „светлост света“ који су успостављени у *Символу веровања*, указују на приоритет ипостасног ранга бивствовања у самој егзистенцији, што онда није ништа неприродно и противречно, него укрштено, прожето и обгрљено. Из своје иперватичности Господ је

⁷ У предавањима из философије религије, Хегел је реализацију вере видео као знање које је развијено у себи самом, када оно наступа као конкретно ослобађање истински довршених увида апсолутне религије, а то је по њему хришћанство. У тој транспарентности, он је ипак увео и „изоловано казивање посвећених“, дискреционишући унутар њега и поступак реализације саме философије. Ту се унеколико може видети и неусаглашеност око црквеног учења о евхаристији (благодати светих тајни), као духовном преображавању просфоре или приношења хлеба и вина као причести на литургији, када он Лутерово реформаторско тумачења види као „просветитељску прозу“, али не користи „домишљатост ума“ да то тумачи у духу `квасца појма` или апостолског прејемства „семеног логоса“, као што и пише у *Светом Писму Новог Завета*, и што умесно критикује и отац Јустин Поповић. Такође, не постоји ни критички став према чињеници да није Лутер први који је превео *Свето Писмо* на народни језик, него само први који је то учинио преведећи га на немачки језик. Словенски Апостоли Св. Кирило и Методије под покровитељством ученог и благородног патријарха Фотија превели су га на словенски језик шест векова раније (види и Александар Петровић, „Константинопольский университет и СЛОВО Константина Философа как его вклад в славянскую духовную традицию,“ в - *Синергетика образования: Южное отделение российской академии образования, (выпуск двенадцатый)* (Москва – Ростов на Дону, 2008), 410-424). Међутим, његова тврдња о исправном мишљењу философије његовог времена није гностичка: „По суштини се као *ортодоксна* (православна) сада појављује *философија* – не само она, али она понајвише, а будући да она заснива и обезбеђује та становишта, те основне истине хришћанства, које су увек имале снагу... (то су истинска одређења мишљења које зна шта и како се мисли)... то ваља да остане унутар сфере наше пажње, уколико делујемо научно.“ Види Хегел, *Филозофија религије* II, 213-214. Ако је такав мршави протестантизам и минимализам притајеног пантеизма застрањивање (Gustav Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1987), 481), тешко да је прихватљиво и Хајдегерово виђење опстанка из „бивствовања у свету“ као битија и истине уједно („*Sein in der Wahrheit zugleich*“), па је посредовање суштина тајне, која као тајна остаје у својој скривености. До ње се допире вером, када човек ураста у Богочовечанску природу бића посредством литургијске праксе, а која подразаумева пост и покајање у све продубљиванијем молитвеном односу ка најбивствујућим Бићу, Оном Који је обгрлио све што јесте, сведочећи и како Га има и на који начин се јавља, утемељујући сведочанство самог смисла појаве и основних феномена егзистенције (поготово онако, како их је видео с обзиром на основне феномене људске егзистенције, у прошлом веку, мислилац Еуген Финк, коме егзистенцијални суперлатив Божанског Бога и Сведржитеља није био стран).

присутан у свету онда, када сам појам света уздигнемо до његове јединствене актуалне целине, или до целовитости хоризоната његових основних значења. Добри су хоризонти простирања и временовања, као што је добра и коначност, јер омогућавају сусрет с бескрајем у његовој огромности, а то општење са њиме очувава и све оно до чега је у животу заиста и стало човеку. Очувана схватања тим поводом су видљива у мислима узорног претходника нашег оца Јустина Поповића, код св. Јустина Философа, који је такође пружио руку мисаоној образованости и посебно нагласио важност логике и пружања разлога - λόγον δίδοναι, те упркос мучеништву попут Сократовог, постао `стуб и тврђава истине` у хришћанском поимању, дакле оним сведочењим утемељитељем вере, за кога можемо да употребимо исте називе, које је он сам употребио у оцени филозофије Платона и Аристотела. Са таквим искоракм уназад, и ови ставови би били целисходније схваћени према основима (разлозима) на којима почивају.⁸

За светог Јустина Философа било је пресудно тумачење истине и њена заштита, при чему није порицао право паганској филозофији да се назива мудрошћу, али је држао да је она нижег реда од хришћанске, која је украшена једноставношћу. Филозофија по Христу садржи универзалност, износиће мудрост једноставним и свима разумљивим казивањем, коју паганска не поседује, саопштавајући истину и смисао живота у тешко доступној форми. Могуће је, према св. Јустину Философу, делимично сазнање Бога и у паганском дискурсу, преко *разборитости*, *правичности* и *човекољубивости*, али без Божијег дара или харизме, није могуће „бити украшен“ (κεκοσμημένος) Светим Духом. Паганска мудрост је, уосталом, очигледно подељена на школе, које о многим стварима говоре различито, а све имају за предмет истину која је једна. Без њеног правог извора у *Светом писму*, раштркавања не воде јединствености закључка о мерилу себе саме и лажности. То није значило да је св. Јустин Философ одједном ослепео за све оно што је изучио у филозофским школама (мада му неки од потоњих теолога то и замерају),⁹ тако да је слично Василију Вели-

⁸ Тако тврди и св. Григорије Палама отпочињући *Слово у заштиту светишних исихаста*, јер се са њима разоткривају и разлози наших надања - «λόγον δίδοναι περί τῆς ἐν ἡμῖν ἐλπίδος» („да пружим разлог о надању у нама“) (1 Пет 3: 15) - Γρηγόριου τοῦ Παλαμοῦ, *ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ*, 2. *Λόγοι ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἐσυχάζοντων*, Θεσσαλονικῆ 1982, ΠΑΤΕΡΙΚΑΙ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ, I,1.

⁹ „А без филозофије и исправног размишљања нико не може бити разборит. Стога сваки човек треба да се бави филозофијом и сматра је најважнијим и најчаснијим послом а остале послове другоразредним и трећеразредним, примереним и достојним прихватања ако су везани за филозофију, а простим и ниским ако су је лишени и ако је они који се њима баве не следе.“ у: Јустин Философ, *Дијалог с Трифоном*. Очигледно је да пергамском владици Зизијуласу ово Јустиново виђење није блиско, те да налази у њему опасност од космозовања појма Логоса: „Сличности које Јустин налази између платонизма и хришћанства је толико да прелаз из платонизма у хришћанство за њега не представља ништа револуционарно – као да је то најприроднија ствар на свету. Нарочито наглашава Платоново учење да је Бог ван простора и времена, бестрасан, непромењив, бестелесан и без имена. Чак и Платоново учење о стварању света у *Тимају* сматра тачним и много пута користи фразе које подразумевају да је Бог приликом стварања света користио

ком сматрао како Платоново виђење стварања света итекако има исправних идеја, као и тачним његово учење о души, као „сродној“ с Богом. Мада по њему душа нема самосталну егзистенцију (са чиме је ближи Аристотеловој замисли ентелехије) јер је омогућава Творац, њена моћ да се присећа идеја пластично је истакнута као значајан моменат конституције појмова о Божанском. Штавише, смелије и од многих тзв. платоничара, изразио је уверење да је: «Πλάτων μὲν γὰρ, ὡς ἄνοθεν κατεληλυθὼς καὶ τὰ ἐν οὐρανοῖς ἅπαντα μεμαθικῶς καὶ ἑωρακῶς τὸν ἀνωτάτω Θεὸν ἐν τῇ πυρώδει οὐσία εἶναι λέγει».¹⁰ Премда лик ватреног суштства бивствовања и није највише одређење, оно није ни мало, јер анамнестички подржава душевно происхођење представа из присећања на свет идејне стварности. Сећање је оно које душу везује за појмове и налаже мишљење, тако да је за св. Јустина: „Философија, уистину, највеће благо и у највећој код Бога части, она нас једина Њему води и препоручује, а они који су се њој посветили заиста су блажени. Шта је философија и са кога је разлога послана људима, за многе је непознато - иначе не би постојали и платоничари и стоичари и перипатетичари и питагоровци - будући да је ово знање јединствено...“¹¹ У том смислу је

материју која је пред-постојала (идеја коју јасно користи апологета Атинагора о коме ћемо говорити касније (због телесности као саставног дела људске природе суштински се не слаже с платонизмом)). Такође сматра тачним да је душа „сродна“ са Богом, да је дакле онтолошки везана за њега.“ Види: Јован Зизијулас, *Јелинизам и хришћанство: Сусрет два света* (Београд: Хришћански културни центар 2007), 137. Ваља, међутим, рећи, да је ипак позиција светог Јустина Философа далеко узвишенија у смислу поуздавања у нерастопивост у могући пантеистички хоризонт тог појма, управо стога што има извор јединства у самом Господу, где онтолошка веза задржава примат.

¹⁰ „Јер је Платон, као захваћен горњим, и на небесима све изучио и прегледао, те највишег Бога у ватреном суштству бивствовање казивао.“ у: Јустин Философ: *Указатељ за Јелине*; према *Cohortatio ad Graecos* PG 4, 6B, 254. Мада је ауторство овог дела св. Јустина Философа спорно (види – Алексеј Иванович Сидоров, *Курс патрологије*. књ. 2. (Врњачка Бања: Пролог 2009), 54), аутор расправе одблеске правих сазнања види у философији и не потцењује јелинску културу. По питању појма Бога у свом аутентичном делу св. Јустин Философ суверено тврди: „Једино је Бог нерођен и непропадљив и због тога и јесте Бог, а све остало иза њега је рођено и пропадљиво. Због тога душе умиру и бивају кажњене пошто, да су нерођене, не би грешиле, нити би биле неразбором испуњене, нити се плашиле па поново постајале храбре, ни добровољно прелазиле у свиње, змије, псе, нити би их правда на то приморавала - да су нерођене. Јер, да је нерођено случајно, једнако или исто ономе што је рођено, не би се по снази, ни по вредности могла дати предност једном над другим. Стога нема много ствари које су нерођене. А да међу њима постоји нека разлика, не можеш открити трагајући за узроком те разлике, већ непрестано усмеравајући мисао ка бесконачном, једном ћеш се, после напрезања, зауставити на Ономе што је једино нерођено и рећи да је Оно узрок свега. Је ли то, «рекох, измакло Платону и Питагори?» - ти мудри људи беху за нас попут зида и тврђаве философије“. Јустин Философ, *Дијалог с Трифоном*, гл. 5.

¹¹ Јустин Философ, *Дијалог с Трифоном*, гл. 2. Међутим, истоветност кроз разлике такође није неприхватљиво решење, које је у новије време суштински подржавао и Бенедето Кроче у својим логичким расправама о Хегеловој философији (види: Александар М. Петровић, *Естетика*, Нови Сад, 2008).

хришћанска мудрост божанска творевина (за нашег оца Јустина Поповића православна *философија* истине, поникла из тумачења *Светог Писма* које казује о вечности истине), за разлику од паганских физиогномских тумачења, која су обично људска и по аналогији са натуралистичношћу, склона грешењу.

Св. Јустин Философ је поистовећивао појам Логос са Сином Божијим Исусом Христом (1 *Апол.* 64, 5), и не наводећи први стих Јеванђеља по св. Ап. Јовану. Логос је унутарња реч која вечно постоји у Богу и посредник је Бога из оностраности, Који остварује своју везу са светом посредством ологошења кроз Сина, као осамостаљене равни опстанка (Јустин Философ, 2 *Апол.* 10, 8). Овако представљена тема оваплоћења Божијег, карактеристична је као епистемолошка метода излагања смисла вере, која се заснива на сведочењу, а следио ју је и ава Јустин Поповић. Он говори о сазнању животних истина путем непосредног суочавања, при чему је предуслов за балансирано стицање искуства које доводи до сазнања тих истина врлински хришћански живот (посебно у *Тумачењу Св. Еванђеља по Јовану*, које сумира његова епистемолошка схватања). Узимајући у обзир и „философске урвине“, ваља потцртати да је са тиме изнео и далекосежан став који је важећи и за потоњу философију, да „хришћанство нуди баш оно што траже грчки философи“, тј. властито осведочавање путем логоса у виђењу смисла истине све до суочавања „лицем у лице“. И пре него што се историјски логос отеловио, стоичка теорија о „лектон-у“, о философији језика и истакнутим значењима истине, допуштала је објашњење да су грчки философи дошли толико близу могуће истине, да је Јустин Философ могао да каже: „Сви они који су живели сагласно са логосом, јесу хришћани, макар их сматрали и безбожницима, као Сократа или Хераклита“ (1. *Апол.* 46). Са овим својим ставом Јустин Философ није деловао само помирљиво, већ и доследно, као прави познавалац пружања разлога за веровање, који је преобликовања душевности видео као метаморфозу бића у складу са Божијом промисли, или Његовом телиматиком „преображавања из века у век“, како је налагао и св. ап. Павле. Посвећен вером, човек је уздигнут изнад света непосредних (физичко-механичких) узрока и окренут сфери Божије бесконачности, да се преко бављења унутрашњим сврхама и завршним узроком јединства стварности, дубински посвети свом правом достојанству. Доказе смисла налазимо у микрофилничним анализама његових посланица, састављаним са ерминевтичком прецизношћу и лепотом беседе од аве Јустина.

Стална мисао оца Јустина Поповића истицала је да је свет живи отуд што је Бог Жив, као бивствовање које обгрљавајући све омогућава битисање уопште (а тако је и по трећој *Тријади* Св. Григорија Паламе).¹² У том смислу је једин-

¹² „Или је свака божанска сила беспочетна, или то није ниједна! Називајући и подвизајући нествореност само под једну од њих, и друге избацујеш из нестворености, а објављујући све створеним, избацујеш са свима и ту једну, такву да у истину саму себе потиरे и подсеца, и спада јој у део оповргавање, како је сама по себи иступила и сама се по себи опривидела. Не каже ли он, да је под „суштином“ оно говорити, које самостално и јединствено има све само у себи и те силе? Али, пре свега, Њега би следовало да се назива Богом, како нам је то име предато по Цркви. И Мојсију, беседујућем с Богом,

ствена нествореност божанских сила оно што је беспочетно и носи целокупну светињу, омогућавајући и све духовне радње у усклађеном поретку. Добротолепост божанских живих сила су они духовни чиониоци које такав усклађени поредак одржавају и очувавају од урушавања и распадања, од стропоштавања у неред потпуног хаоса и безнађа, како је то видео и отац Јустин Поповић.¹³ Логика бића је на тај начин и сама лепа, носећи домостројни и спасоносни смисао, тако да рефлексивност не нарушава представе подражавања Божијих исхођења и делотворности, већ се са њима усклађује и следи њихов смисао до довршења у основним линијама протезања, те смештања у оквиру мисаоних призора који се у теорији појављују као првобитно дата одређеност. Са рефлексивним посредовањима која претпостављају та идејна схватања, ми не бивамо самим тим изоловани од јединства стварности. Тако је из садржајно осмишљеног поимања перспективе крајње сврхе, и наш отац Јустин Поповић могао далеко истанчаније да одреди висину места природе, као и оног што је превазилази (прераста, надраста) у видовима тзв. „окованог“ (досадно механичког) и „слободног“ (из неспутаног времена), убрајајући у то и појам нововековног хуманизма, који може да буде и богоборачки.¹⁴ Овом хабитусу припада и онај појам слободе, на

није рекао „Ја сам суштина“, већ „Ја јесам суштаствујући“, па није од суштине, Који јесте, већ је од јествујућег суштине: *јер је Онај Који јесте у себи окупио све бити* (бивствовање).“ Γρηγόριου τοῦ Παλαμοῦ, *ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ*, 2. *Λόγοι ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἐσυχάζοντως*, Θεσσαλονικῆ 1982. ΠΑΤΕΡΙΚΑΙ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ; Свети Григорије Палама, *Слово у одбрану свеитених исихаста*, III, 2, 11.

¹³ „Нема сумње, проблем добра и зла је један од најтежих и најмучнијих за људско сазнање. Но и он је коначно и завршно решен тек Богочовеком Христом. И то решен не вербалистички, теориски, дијалектички, него битно, прагматички, богочовечански. Јер се Господ Христос у целокупном животу свом показао као оваплоћење, као очовечење бескрајног, свесавршеног и апсолутног Добра. Ни највидовитије око не би могло пронаћи у Њему ни трунке зла, јер Он „греха не учини, нити се обмана нађе у устима његовим“ (1Пет 2: 22). Па не само Он „греха не учини“, него уопште – „греха у њему нема“ (Јован 3: 5). Имајући пред собом у лицу Богочовека Христа апсолутно божанско Добро у границама људског бића, људске природе, људско сазнање тек од Њега и Њиме одређено зна, и људско срце одређено осећа шта је добро а шта зло. Добро је, вечно добро - све што Христос јесте у својој богочовечанској реалности, све што је богочовечанско. Као Једини безгрешни и свемоћан, Господ Христос је дао људској природи благодатне силе да може до савршенства успевати у божанском добру а савлађивати грех и зло до коначне победе над њима. Због тога је Богочовек Христос највиша вредност у свима световима, у којима се креће људска мисао и осећање.” у: Преподобни отац Јустин, *Светосавље као философија живота (Сабрана дела*, књ. 4, Београд: Наследници оца Јустина и манастир Телије код Ваљева 2001), 247.

¹⁴ „У суштини својој пад се човеков састојао у томе што је човек устао против боголиког устројства свога бића, напустио Бога и Божје, и свео себе на чисту материју, на чистог човека. Првом побуном против Бога, човек је донекле успео да истера Бога из себе, из свога сазнања, из своје воље, и да остане при чистој човечности, при чистом хуманизму. Страшно је рећи, али - хуманизам је у ствари основно зло, првобитно зло човеково. У име тог првобитног хуманизма човек је протерао Бога у надчовечанску трансценденност, и сав остао при себи и у себи. Али, при свему томе, човек није могао да потпуно

који није навикла мисао која је развила слух једино за њено нововековно утемељивање субјективношћу, инаугурисану појмом „самоизвесне самосвести“ (из прве синтезе аперцепције као постварене самозаокружујуће рефлексije), која према субјективној митологији саможивости, спонтано, путем производње представа ствара свет, тзв. „свој свет“, а не онај прве трансценденције у изворној синтези аперцепције, насталој након отварања очију након рођења, подразумевајући мистагогију историјског начина постојања.¹⁵ По духовнонаучним идиографским вредновањима, која не подилазе загриженим застрањивањима моћи доживљавања и цивилизаторским привиђањима прогресивности, «сировина» тог света се стиче снисхођењима бруталним аспектима инструменталне свести, када покуша да са наводно неизбежним израбљивачким механизмом ума овлада светом, кроз затварање перспектива у тзв. „хуманизовану природу“, а за које итекако важи Кантова демонстрација оцене безначајности окасионалистичких поравнавања програмског деизма.¹⁶ У њему је концентрисања тежња за бежањем од одговорности пред Првоузроком.

обезбожи себе, да потпуно избаци из себе боголике одлике свога духа; оне су остале да се и у његовом хуманизму појављују у облику чежње за бескрајним прогресом, за бескрајним знањем, за бескрајним усавршавањем, за бескрајним постојањем. Свесно и несвесно, у свима борбама које човек води у своме хуманизму, он тежи да поврати себи изгубљену боголикост. И у томе делимично успева, успева толико колико је потребно да осети и сазна, како он сам по себи, при својој чистој, обезбоженој човечности, не може никада исправити дух свој, реинтегрирати боголикост бића свог. Кроза све своје хуманистичке носталгије човек у ствари вапије за - Богочовеком. Отуда је појава Богочовека Христа у овом свету била и природна, и логична, и неопходна. Јер само Богочовек у потпуности отстрањује све муке духа људског, оболелог и обезбоженог хуманизмом. Он једини утољава све глади боголиког бића људског: и глад за бескрајним животом, и глад за бескрајном правдом, и глад за бескрајном истином, и глад за бескрајним добром, и глад за свима уопште божанским бескрајностима. Најбитнији захтеви и потребе човечијег бића задовољени су једном за свагда у личности Богочовека Христа. Потенције богочовештва у бићу људском, које су спутане тиранијом богоборачког хуманизма, Богочовек ослобађа и даје им моћи да се остваре у бесмртној пуноћи својој. Човек, вођен Богочовеком, све своје нормира Богом, и у овом загонетном свету живи Богом, те тако достиже идеално савршенство, и собом претставља најидеалнију синтезу Божјег и човечијег, духовног и вештаственог, оностраног и ононостраног”. Преподобни отац Јустин, *Светосавље као философија живота*, 244.

¹⁵ На ту димензију протођакон Предраг Петровић је добром аргументацијом бацио јаче светло: „На основу тога (историјског начина постојања света), ако испитивање божанског есхатолошко-историјског похођења света сведемо на критичко-историјски методолошки апарат, за последицу ћемо имати редукцију црквеног предања у његовој есхатолошкој димензији, затим, суштинско неразумевање питања божанског Узрока постојања света, и, следствено томе, скренути са еклисиолошке, односно, тајноводствене претпоставке његовог постојања.“ у: Предраг Петровић, *Приврженост света узроку постојања: етиолошки аспекти црквеног предања божанственог Дионисија Ареопажита* (Београд: Досије студио, 2019), 8.

¹⁶ Још у раном раду који се бавио средишњим темама физикотеолошких склопова поимања - *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763),

Наука и техника су након времена преминућа нашег Аве Јустина постале још већи господари нашег живота и готово укупног слободног времена, са којим иде и новоспровођени начин мишљења. То је онај рачунајући и овладавајући облик човековог односа према природи, који господари у тој мери, да смо му изложени на милост и немилост управо највише онда, када га посматрамо као нешто неутрално. Ово прорачунато „почовечивање природе“ значило је и заробљавање у оном њеном делу који се отварао трансценденталној перспективи, јер није нашло своју примену у систематичном развођењу појма њених структурација у активној целини датости света, већ у теоријском и практичком деловању пропагандних стратегија завођења, као раду који је пермутовао нововековни појам субјекта до осигураване самоизвесности апсолутно самовласне слободе.¹⁷ У том смо смислу постављени пред избор некритичког утапања у пуко природно поступање и непосредну везаност за свет око нас, или да се упустимо у борбу за слободан философски поглед који подразумева заузимање јединственог хабитуалног става. Мада се натурализација задржава и у феноменологизованом јаству, када трансцендентални субјект саму природу непропитано узима за корелативну структуру природонаучно важећих закона у њој, избављање од тог ропства предметним стварима не достиже се колатералном феноменолошком редукацијом, него продубљивањем значења основних феномена смисла присуства самог човека у световању света. Са овим се никако не укида природни свет, већ се искључују важења која оптерећују опажање, онде где се налазимо у власти обично струјеће свести или априоризма нату-

Кант је сасвим јасно назначио тло на коме се његово разматрање креће: „Diese Methode kann nur dazu dienen, einen Urheber der Verknüpfungen und künstlichen Zusammenfügungen der Welt, aber nicht der Materie selbst und den Ursprung der Bestandtheile des Universum zu beweisen. Dieser beträchtliche Fehler muß alle diejenigen, die sich ihrer allein bedienen, in Gefahr desjenigen irrthum lassen, den man den seineren Atheismus nennt, und nach welchem Gott im eigentlichen Verstande als ein Werkmeister und nicht als ein Schöpfer der Welt, der zwar die materie geordnet und geformt, nicht aber hervorgebracht und erschaffen hat, angesehen werde. (Та метода може да послужи само да би се доказало постојање творца повезаности и техничке спојености света, али не и саме материје и узрока саставних делова универзума. Та грешка у мишљењу се мора приписати свима који, служећи само себи самима, падају у опасност чињења оне грешке која се назива правим /префињеним/ атеизмом, а по којима је Бог пословођа, а не Творац света, који премда обликује и уређује материју, ту материју ипак није произвео и створио.) Immanuel Kants *Werke / Vorkritische Schriften 1757-1777* (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), 122-123.

¹⁷ „Често устрајна, равномерна и бледа неугођеност која не сме да се замени са рашти-маношћу, тако је мало ништа, да тубитак управо у њој постаје презасићен самим собом. Битак онога Ту у таквој раштимованости постао је отворен као терет.“ у: Мартин Хајдегер, *Битак и време* (Београд: Службени гласник 2007), 169. Бежање од бивствовања је видљиво у прижељкујућем пословању којим се заокупљамо да „испунимо време“ или, будући да нам се сам живот не чини се занимљивим, „успављујемо досаду“. Види: Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit, Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, Band 29/30, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975), 89-245.

ралног става, да би надилажењем могли да се отарасимо позитивистичких претпоставки по противречностима које одатле избијају. Утолико нам је сигурно ближе религиозно уверење да је природа или суштина дата слободом, као задата за преумљивање и покајање у бивствовању, те да иступа са неограниченошћу једноставности битија, важећи за свеобухватност живљења и могуће људско обожење у њему. И то не би требало да нам досади према знацима истинитости.

Када се сувише ослањамо на Хајдегерава достигнућа и решења у савременој философији као дијагностификованој епохи нове технификоване метафизике, са критичком дистанцијом одмеравајући егзегезу коју припремају платоничари и довршавају западни теолози и философи, као да смо пренебрегли оне велике доприносе који су радо навођени од оца Јустина Поповића.¹⁸ Њихово упозоравање на границе области смисла исказа, те шта је оно што иде даље од тога, сувислије је и објашњивије од каснијег експеримента са оријенталним представама о нестајањима и празнини, песмоторачкој «опуштености» или пак очекивању спасења од непознатог „Великог Бога“, чију смо присутност и одсутност претходно до те мере апстраховали у релативизовањима, да више енергичности има у одмеравању могућности, неголи наде, у Његову појмиву реалну присутност.¹⁹

¹⁸ Изреку „Ἐχјех, ἄшер ἔχјех“ /Εὐὸ εἰμι ὁ ὄν/ Григорије из Назијанса тумачио је као најгосподственије звање (именовање) „κρῖωτέρα κλῆσις“ (Gregorius Nazianzus, *Oratio*, 30,18; PG 36), а Григорије из Нисе као израз вечности (Gregorius Nyssenis, *Contra Eunomium*, III, 27, in: Werner Jaeger (ed), *Grigorii Nysseni Opera*, vol II (Leiden: Brill, 1960), 186,13) као што акцентује у својој књизи и Вернер Бајервалтес (Verner Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972) које је својим становиштем свети Григорије Палама протумачио тако, да су и све божанске силе беспочетне или Божије енергије нестворене: „Зашто је Божија сушторна сила беспочетна, а животворна ваља да носи времено начело, а такође она подражавајућа и умудрујућа? Или је свака божанска сила беспочетна, или то није ниједна! Називајући и подвијајући нествореност само под једну од њих, и друге избацујеш из нестворености, а објављујући све створеним, избацујеш са свима и ту једну, такву да уистину саму себе потири и подсеца, и спада јој у део оповргавање, како је сама по себи иступила и сама се по себи опривидела... И велики Дионисије каже да се: „Божански умови крећу по кругу, сједињавајући се са незапочињућим и бесконачним обасјавањима Предивног и Благод“. Како да та беспочетна и бесконачна обасјања не буду за друге неприопштавајућа божанска суштина, као нешто различито, ако не и одвојено од ње? Као прво суштина је једна, а та обасјавања многа, шаљу се саобразно својствима оних којима се приопштавају и узрастају у мери њихове примајуће способности. Отуд и „давања Светог Духа“ по Павлу (Јевр 2: 4); а затим, нико неће да започне спор, да обасјавања те надсуштинске суштине јесу њене енергије или енергија, те да су оне приопштивне, а она неприопштива“. Γρηγόριου τοῦ Παλαμοῦ ΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ, 2 Λόγοι ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἐσυχάζοντων, Θεσσαλονικῆ 1982. ΠΑΤΕΡΙΚΑΙ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ; Свети Григорије Палама, *Речи у заштити светишено утихлих*, III, 2, 11-31.

¹⁹ Колико је то различито од следећег поимања: „Сва бестелесна разумна бића познају Господа, премда му се сва не моле, зато што је онај који је против Бога и противник молитве, те ко бежи од Његове лепоте, бежи и од молитве Богу. Супротно томе, телесна

Као онто-теолошка проблематика која је на јединствен начин ступила у философирање заснивањем перспективе, оријентације и смислодавног основа постављања појма крајње сврхе или финалног узрока свега што јесте, философија је праћењем историјске седиментације појмљеног постављала и најдубља теолошка питања порекла и смисла свега што јесте и бива. Будући да су од давнина „прва суштина“ (као: Сократ, Калија, Платон) према Аристотеловим дубоким увидима, оно питање „Кога ради“ све бива, из друге књиге његовог списа *О души*, подразумева и првосуштствену аналогију са „Оним мједеним иза седмог неба“, као појам логосно обдареног Лица (ипостаси, личности, не маске). Такав аспект пуне присутности и изражава одређење појма Бога као „Једно суштство у три Лица“ (εἷς οὐσία ἐν τριῖς ὑποστάσεις), као дубинска природа слободе самог бивствовања које је украшено Духом Светим. Ако и данас тај импулс не би могли да покажемо одрживим, а на то је отац Јустин Поповић као један од оснивача Српског философског друштва, снажно скретао пажњу, да према мудрим прецима препознајемо немар и застрањивања, тешко да бисмо и даље то умевали (листу оптужби за назадност, ненаучност, конфузије и заостали конзервативизам, већ је давно нештедимице извела комунистичка идеологија). Будући да је светитељска „светлост света“ истовремено и светлост живота према људским синонимијама,²⁰ наше људско усклађивање са њом је целоживотни задатак. Оно што би ваљало променити у дијагностификованом кретању непреумљене и отуд самоскривљене незрелости, јесте наивно поверење

суштства васионе не знају све, али се сва моле сагласно својим представама Бога. Код оних која знају јединог и истинитог Бога то представљање укључује и немогућност да би било могуће учинити ишта без Њега, а оне које је на тај начин верујућа Божија љубав принела стварном сједињавању са Господом васељене, такве који пребивају у молитви без хране и дисања, те по отачком предању, своде свој ум унутра и кроз ту настројеност према божанском сједињавању удостојавају се тајне, неисказивог духовног дара молитве, који с њима пребива непрестано, па ум сам собом уводи свог изабраника ка најскровитијем једињењу и истакању свете радости. Тада се тајно одазивају и понављају молитве ума усмерене према Богу, дословце музику за певача, који по њој слаже своје певање песама. Код тих, који су се на тај начин учинили учесницима вечнопокретне и неисточиве благодати, молитва се укоренује и неослабљено дејствује у души по речи Писма: „Премда спавам, срце је моје будно“ (Песм. 5: 2). Ко хоће да добије тај дар истинске и заиста непрестане молитве од, кажемо заједно с Пророком, „Онога који даје молитву молећима“ (1Цар 2: 9), прати божанског Нила и Григорија Богослова, да би „живео не везујући се ни уз шта људско, сем сасвим неопходног“, а услед људских неопходности по мери снага не одступати од сећања на Бога и бринути се, по Василију Великом, да се у души носи мисао о Богу као неполомиви печат. У свој мери наших снага потребно је чинити непрестану молитву и делом, и речју, и помислима, све док не добијемо тај дар, зато што, каже богослов, „ако још ниси добио благословени молитвени дар, буди упоран и примићеш“. Ми се клањамо и молимо посредством духа, а „Бог јесте дух, и они који се приклањају Њему дужни су да се приклањају у духу и истини“ (Јн 4: 24)“. Γρηγόριου τοῦ Παλαμοῦ, *ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ*, 2. Λόγοι ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἐσχηζόντων, Θεσσαλονικῆ· 1982. ΠΑΤΕΡΙΚΑΙ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ, II, 1, 30-31.

²⁰ Јустин Поповић, *Православна Црква и екуменизам* (Солун: Манастир Хиландар, 1974), 163.

према просветитељским и уско позитивистичким учењима, да би се омогућио преокрет душевне настројености који издиже изнад статуса тзв. „стања“, према космоонтолошким увидима сагледивим у усиолошкој вечности најбивствујућег Бића или Суштог свег суштаства, Господа Исуса Христа, као другог Лица Свете Троице.

У том је смислу неспорна харизматичност тумачења Јеванђеља и посланица Свети Апостол Павла, које је Ава Јустин Поповић исписивао у својој повучености у манастиру Ћелије. Његово веровање оваплоћено у сведочећем тумачењу смисла хришћанског предања, као теза коју смо настојали да аргументујемо, следи дубински пут епистемолошке праксе и духовног искуства упознавања живота, према мисаоним узорима боготворства у тајновођственој еклисиолошкој пуноћи есхатологије историјске димензије самог света живота. У такав његов незастрањујући карактер начелног разматрања ствари, спадао је и домен умног расуђивања и феноменолошког отварања према истини изнутра, омогућавајући да се излажењем на чистину са недоумицама непомућено види, када се „стане у светло бивствовања“, које је водеће и у дубљем философском егзистенцијалном оријентисању. Када се према тумачењу *Јеванђеља по светом Апостолу Матеју* аве Јустина, допусти по новозаветној препоруци да та исконска сврха и изходиште свега што јесте и бива, осветли очи, којима не само душа, него и читаво тело и сва телесност коју она чини живом, постане светла и светлосна, то бива изразом живота упаљене боготребане воштанице пред Господом, живот световања света у коме се удружују Небо и Земља (небеске ствари на земљи, а по обећању Господњем и земаљске на небесима). Бог Отац, који из иперватичног примрака позива у своју предивну „тамну светлост“, према писању Светог Апостола Петра, јесте Онај, за кога и Свети Апостол Јаков каже:

„Све што је најбоље дано и сваки савршен дар је одозго, долази од Оца светлости.“

Литература

- Beierwaltes, Verner (1972). *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Дионисије Ареопagit (2015). *Дела* (написао увод, превод са старогрчког језика и пратећу студију Александар М. Петровић), Ниш: Међународни центар за православне студије; Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу.
- Зизијулас, Јован (2008). *Јелинизам и хришћанство: Суспрет два света*, Београд: Хришћански културни центар.
- Γρηγόριου τοῦ Παλαμοῦ (1982). *ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ, 2. Λόγοι ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἐσυχάζοντως*, Θεσσαλονικη: ΠΑΤΕΡΙΚΑΙ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ.

- Heidegger, Martin (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, Band 24, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main
- Хајдегер, Мартин (2007). *Битак и време*, Београд: Службени гласник.
- Kant, Immanuel (1968). *Werke: Vorkritische Schriften 1757–1777*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Петровић, Александар М. (1996). *Истиси наслеђа*, Нови Сад: Невкош.
- Петровић, Александар М. (2008). *Естетика*, Нови Сад: СЕКОМ-books.
- Петровић, Александар М. (2008). „Константинопольский университет и СЛОВО Константина Философа как его вклад в славянскую духовную традицию,“ у: *Синергетика образования: Южное оделение российской академии образования* (выпуск двенадцатый), Москва – Ростов на Дону.
- Петровић, Александар М. (2017). *Прва философија: темелни појмови философије према садржајима битија и јединство света историјске стварности*, Ниш: Међународни центар за православне студије; Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу; Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини.
- Поповић, Јустин (²1980). *Догматика Православне Цркве*, књ. 1, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева (1932).
- Поповић, Јустин (1974). *Православна Црква и екуменизам*, Солун: Манастир Хиландар.
- Преподобни отац Јустин (2001). *Светосавље као философија живота (Сабрана дела*, књ. 4), Београд: Наследници оца Јустина и манастир Ћелије код Ваљева.
- Поповић, Јустин (1987). *Пут Богопознања*, Београд: Манастир Ћелије.

Aleksandar M. Petrović

University of Priština,

Faculty of Philosophy in Kosovska Mitrovica,

aleksandar.petrovic@pr.ac.rs

**PARADIGMATIC WAYS TO THE LAND
OF THE LIVING OF ABBA JUSTIN POPOVIĆ:
REVEALING THE FEAT OF HUMAN SELF-UNDERSTANDING**

Abba Justin Popović's paths of knowing God were prepared with an existentialist-personal and phenomenological method, by which he embarked on the interpretation of the great Christian tradition. He founded them in the spirit of re-actualizing orthodox gnoseological moments of that tradition, emphasizing their rootedness in the "light of the world" as the evangelic annunciation of the world of life. This largely coincided with the patristic idea of encyclical *paidea* or comprehensive education, which implied a dialectical approach to the science of thinking and language as a higher degree of preparation for Christian theology. With the profound passion and courage of a believer, his self-explanatory interpretation led both to the logical and ethical character of the very concept of the world, and to the eschatologically open "status" of the Christian being and life in the immediacy of its time, directed to the living path of truth. His great message is that finality is not the reason for surrender, but the reason for the struggle with misfortunes in which the transformation of the whole human being occurs, referring to the invincibility of the eternal Being of Christ, who by living love defeated the death in itself. Therefore, by virtue of his insights, we are allowed to enter the true way of human life, through researching the content of life and its meaning, and in regard to both the earthly conditions and eternity of the Kingdom of God. The exemplary nature of this thoughtful experience regarding the modern human being's self-understanding is still valid, in terms of a preminent hermeneutical experience of knowledge of thought and of belief.

Слободан Продић

Српска православна Епархија далматинска,

Шибеник, Хрватска

porodicaprodic@gmail.com

ОТАЦ ЈУСТИН (ПОПОВИЋ) И МОНАШТВО

Сажетак: Отац Јустин (Поповић) представља важну личност када се говори о српским интелектуалцима 20. века. Сведочанство тога је и његов стваралачки опус кроз који, бавећи се различитим питањима богословља и филозофије, се пројављује несвакидашњи дар – способност да уочи читав низ питања са којима се човек као личност неминовно сусреће, а такође да пружи одговор на иста ослањајући се првенствено на основна начела хришћанске вере и православног начина живота. Анализирајући живот и дела која је написао отац Јустин (Поповић), ствара се потреба да пажња истраживача буде усмерена и на то да је он неко ко се прихватио монаштва као једног од начина човековог живота у Цркви, те да ће монаштво оца Јустина (Поповића) дефинисати и као човека и као богослова и као филозофа. У његовим делима јасно се препознају мисли које су утемељене на ставовима низа генерација монашких ауторитета почев још од времена египатских пустиножитеља прве половине 4. века. Монаштво ће допринети томе да све оно што је он носио у себи, а што је проистичало из његове искрене и дубоке вере, учини конкретним примером другима који такође желе да пођу путем богопознања не само речју, него и делом. Кроз овај рад покушаћемо да укажемо само на неколико детаља који иду у прилог тврдњи да је монаштво суштински утицало не само на стваралаштво оца Јустина (Поповића) него и на његов живот.

Кључне речи: Отац Јустин (Поповић), монаштво, монашка традиција, богословље, подвижништво.

Једна од „дефиниција” монаштва је и његово препознавање као разумног и слободног подвига човека, те као борба да се досегне хришћанско савршенство.¹ Питање слободе избора, па самим тим и питање слободе уласка у монашки живот од посебне је важности првенствено због тога што, ако се посматра сотериолошка димензија, монаштво има употребну вредност у свакодневици човековог живота унутар Цркве. Наиме, као „узвишенији” начин живота у поређењу, на пример, са животом хришћанина који се подвизава „у свету”, монаштво на први поглед практично пружа мање трновит пут ка ономе што јесте циљ хришћанског живота. На тај начин, нечија одлука да постане

¹ Погледати: Игумениа Домника (Коробейникова), *Монашество - уподобление Христу. Об отречении от мира*, 14/05/2015 в: www.manastirvavedenje.org/igumeniya-domnika-korobejnikova-monashestvo-upodoblenie-xristu-ob-otrenchenii-ot-mira/ (приступљено 15.03.2019. год.).

монах хипотетички би требала да буде оберучке прихваћена поготово од стране њему најближих особа. Истовремено, у многобројним искуствима појединих монаха и монахиња који су изложени у агиографској литератури лако се примећује да нечија одлука у вези са тим да крене путем монашког подвига неретко изазива одређену врсту негодовања поготово међу њему најближим особама.² Идентична ситуација догодила се и са Благојем Поповићем који је, још као ученик Богословије Светог Саве у Београду, родитељима рекао о својој жељи да постане монах.

Детаљ који је интересантан, а тиче се младог Благоја Поповића и његове борбе да постане монах јесте да се она, временски посматрано, подударала са низом догађаја који су, сваки на свој начин, остављали траг не само на његову породицу (поготово трагична смрт брата која се збила под неразјашњеним околностима), него и на целокупан народ из кога он потиче. Наиме, са приближавањем окончања школовања у богословији, његови родитељи, очекујући по њима природан след корака уобичајених за свршене богослове, свакако су претпостављали да ће њихов син ступити у брак, те да ће се прихвати позива парохијског свештеника... Ипак, Благоје одлучује да крене другачијим путем. Он родитељима и ближњима, међу којима је била и једна девојка са којом се највероватније требао оженити, са одлучношћу и потпуно непоколебљиво говори својој жељи за свецелим посвећивањем Богу, то јест о својој жељи да се замонаши. То је, по његовим плановима, требало да се догоди током лета 1914.

² Пример оца Јустина веома је интересантан јер он, као што је познато, потиче из породице која је неколико генерација уназад била „свештеничка”, то јест из ње су стасавали појединци који су се прихватили свештеничког позива или су пак, као што је случај са његовим оцем, имали изражен контакт са црквом у парохији у којој су живели. Чак и само презиме Поповић сведочи о наведеном. Ипак, парохијско свештенство и монаштво међу Србима вековима су били и јесу приметно поларизовани. Чињеница да неко као парохијски свештеник може да ступа у брак, да може, како се то у народу говори, „настави лозу”, то јест да има потомство неупоредиво се лакше прихвата него ли монаштво. Чак и данас, монаштво се, међу најширим слојевима друштва, посматра са одређеном врстом подозрења. Неретко се тражи разлог због чега се неко одриче уобичајеног живота ради живота у безбрачности, живота у испосништву, живота у манастиру. Неретко се као разлог истиче разочарење. Дијапазон разочарења чак и није нешто нарочито опширан. Обично се сматра да је неузвраћена љубав један од чешћих повода који млађе особе подстичу да се прихвате монашког живота. У неким областима као разлог нечијег одласка у монахе истиче се давање завета током тешке болести, па тако имамо ситуације да се неко, уколико преживи, прихвата монаштва као неког вида жртве захвалности. У сиромашним областима нису ретке ситуације да су родитељи доводили децу у манастире из немогућности да се материјално брину за њих, тако да су манастир посматрали као место у коме ће деца имати већу шансу да не умру од глади. Оно на шта се у тим и таквим ситуацијама није обраћала пажња јесте како и на који начин ће сама деца или ако је реч о одраслим особама прихватити суштину монашког живота која је јасно и недвосмислено дефинисана кроз речи чина прихватања монашког образа. Занемаривање суштине на уштрб форме било је и јесте велики проблем са којим се суочавало и суочава монаштво не само унутар Српске, него и унутар других помесних аутокефалних цркави.

године. Ипак инсистирање родитеља, али и почетак Првог светског рата учинили су да до тога не дође.

Рат и све недаће које он доноси са собом на неки свој начин учиниће да се идеја о замонашењу, која је константно постојала у младом Благоју, коначно и реализује. Кроз биографске напомене изнете у низу наслова који се баве животом оца Јустина у прилици смо да сазнамо да он, непосредно по објави рата, бива мобилисан и да је, скупа са својим школским друговима, прибројан особљу војне болнице у Нишу. Катастрофа коју је са собом донела епидемија пегавог тифуса крајем 1914. и почетком 1915. године захватила је и Благоја. Чињеница да је преживео ову опаку болест, да је промишљеношћу Николе Пашића не само он, него и многи други свршени богослови сачуван од одласка на прву линију фронта, да је издржао голготу повлачења српске војске, пројавиће се као својеврсно време искушеништва,³ за Благоја Поповића пре него што се прихвати монашких завета у Скадру уочи празника светог Василија Великог 1916. године.⁴

Где, када и због чега је Благоје Поповић по први пут пожелео да постане монах јесте питање на које ми, на жалост, не можемо да дамо прецизан одговор. Оно што можемо рећи јесте да он монашки живот прихвата и проживљава управо онако како се монаштво прецизно изображава кроз поредак чина примања мале схиме, то јест као низ корака предузетих у процесу одрицања претходног и прихвата новог живота унутар Цркве. Напомена о „претходном“ и „новом“ животу веома је значајна за разумевање не само односа који је отац Јустин имао према монаштву, него и да би смо разумели околност да монаштво заправо представља тек корак у процесу човековог узрастања у вери. Наиме, особа која се прихвата монаштва најчешће је неко ко већ јесте део црквене заједнице. У највећем броју случајева, реч је о личности која активно живи евхаристијским животом о чему, између осталих, јасно и недвосмислено казује и Дионисије псеудо - Ареопagit у свом делу *О црквеној јерархији*. Наиме, говорећи о монаштву,⁵ Дионисије наглашава нужност да се онај који се припрема за прихватање монашког пострига претходно исповеди и себе на сваки начин учини спремним

³ Упоредити са 5. правилом Константинопољског (двократног) сабора које одређује да период искушеништва траје три године осим у случајевима када искушеник оболи од неке тешке болести која приморава скраћење наведеног периода времена или, када се игуман манастира или епископ лично увери у благочестив и побожан начин живота онога који жели да се замонаши, те период искушеништва сведе на период од шест месеци. Погледати: Станка Степановић и Серафим Глишић (прир.), *Сарајевски препис Законоправила светог Саве из XIV вијека* (Манастир Добрун: Дабар 2015), 183.

⁴ Подробније напомене о раним годинама живота Благоја Поповића изнете су од стране јеромонаха, а сада епископа Атанасија (Јевтића) у „Животопису Јустина Поповића“ који је уврштен у књигу *На богочовечанском путу*. Ово свакако важно дело за упознавање са животом светог Јустина Ћелијског по први пут објављено је током 1980. године.

⁵ Искористимо прилику да напоменемо и то да свети Дионисије, псеудо-Ареопagit монаштво убраја међу тајне Цркве, скупа са, на пример, Крштењем и Евхаристијом, те на тај начин свакако наглашава значај и улогу монаштва коју оно има у свакодневици живота Цркве.

за учешће у евхаристији.⁶ Човекова спремност и сваковрсна припремљеност за учешће у евхаристији, као и само прихватање монаштва, представљало је, како за Дионисија псеудо-Ареопагита, а такође и за читав низ других богослова који су се бавили овим питањем, акт човекове слободе. Тај акт има јасну и прецизно изражену есхатолошку димензију јер за циљ има остварење човекове заједнице са Богом – Оцем, Сином и Духом Светим.⁷

Уколико се усредсредимо на поменути чин примања мале схиме, безмало на самом његовом почетку сусрећемо се са веома интересантним детаљом. Реч је о низу питања које најчешће настојатељ манастира или неко од свештенослужитеља који врши постриг, поставља ономе који ступа у монаштво. Ова питања су крајње јасна, недвосмислена и директна: Зашто си дошао ка светом жртвенику и монашком братству/сестринству, да ли желиш да будеш удостојен анђеоског лика и да будеш уврштен међу монахе, да ли својим слободним разумом и по својој слободној вољи приступаш Господу? Потврдан одговор на ова питања која у себи садрже управо и данас најчешће истицане монашке завете као што су целомудреност и девственост, послушност и сиромаштво, а који су обједињени питањем: „Хоћеш ли ради Царства небеског сносити сваку тескобу и тугу монашког живота?“⁸ јесте пројављење својевољности личности која је слободна и која, као и небројено пута током живота, чини избор.⁸ Потврдан одговор на ова питања својевремено је дао и млади Благоје Поповић. Био је то тренутак његовог ступања у „изазовнији“ начин живота у Цркви који је толико желео и за који је знао да ће представљати пут којим ће себе још више учинити човеком Богочовека Христа.

Аутори радова који говоре о животном путу оца Јустина, сваки на свој начин, описују да је монах Јустин оно што је чуо кроз поуку која је упућена монаху или монахињи приликом монашења заиста доживео током овоземаљског живота. У речима поменуте поуке новом монаху указује се на небројена искушења са којима ће се сусретати током живота. Ова искушења, без обзира од тога да ли долазе од људи којима је страна помисао о животу по заповести

⁶ Види: Свети Дионисије, псеудо-Ареопагит, *Дела (Corpus Areopagiticum)* (Шибеник: Истина, 2012), 142-143.

⁷ Тема човекове слободе неретко је дотицана од стране оца Јустина. Пример тога јесу његове напомене које износи у својим „Стословима“ нарочито оне које су везане за слободу човековог избора: рај или пакао, Бог или ђаво, живот или смрт. Захтевним питањем слободе у монаштво позабавио се и епископ Игњатије (Мидић) у свом раду „О извору и суштини православног монаштва“ који је публикован у првом броју часописа *Јефимија* који је објављен током 1992. године у Трстенику. Рад је своје место пронашао и у првом издању његове књиге „Сећање на будућност“ објављене у Београду 1995. године.

⁸ Као изворник чина примања мале схиме послужио нам је превод оца Јустина који је он уврстио у превод књиге *Монашки живот по светим оцима* (Београд, 1981), чији је аутор архиепископ Јувеналије (Половцев). Превод чина преведен са грчког на српски језик Јустин је 1937. године првобитно објавио у часопису *Духовна стража*, док је превод са црквенословенског језика, а који је уврштен у поменути књигу архиепископа Јувеналија, Јустин начинио 1951. године током боравка у манастиру Рача. Види: Отац Јустин Поповић, *Монашки живот по светим оцима*, (Београд, 1981).

Божијим или пак долазе од људи који су се само декларативно прихватили живота по Јеванђељу зарад остварења неких потпуно другачијих циљева него што је борба за Царство Небеско, пратила су и оца Јустина током читавог његовог живота. Чини се да истрајност и непоколебљивост коју је имао проистичу из тога што је чуо током свог монашења, те да је заиста и разумео речи: „Јер имаш и да гладујеш, и да жеђујеш, и да наготујеш, и да будеш вређан и исмеван, ружен и гоњен, и да будеш изложен многим невољама које одликују живот по Богу. И када све то претрпиш, радуј се, вели Господ, јер је награда твоја велика на небесима, у Христу Исусу Господу нашем, коме је слава вавек. Амин“.⁹

Истовремено, не треба сметнути с ума да сваки хришћанин, па самим тим и млади Благоје или већ по годинама стари старац Јустин, осећа, размишља и стрепи од тога да не буде онај коме ће Христос, као некада онај господар из приче о мудрим и немудрим (лудим) девојкама, обратити речима: „Заиста вам кажем, не познајем вас“.¹⁰ За њега је пут који води ка заједници са Христом, ка томе да га Господ управо препозна као свог, било постојано испуњавање монашких завета. Да је управо то доживљавао као нужност, те да је о томе молитвено поучавао и друге, а поготово монахе са којима се сусретао или је имао контакт, сведочи писмо из 1951. године. Наиме, након што је прошао кроз небројена искушења током школовања по иностранству (Русији, Енглеској, Грчкој), након искушења са којима се као монах и наставник сусретао у Карловачкој богословији и Богословском факултету у Београду, након времена Другог светског рата и онога што је са собом донела промена власти у ондашњој Југославији, отац Јустин је монасима манастира Рача упутио можда и најважнији спис када се говори о његовом поимању монаштва. У том по обиму невеликом писму он је сагледао трагичну ситуацију у којој се обрело монаштво Српске православне цркве у 20. веку, а потом, на њему својствен начин, истовремено указао пут којим монаси и монахиње треба да крену како би се започело са процесом поновног оснажења и заузимања позиције коју оно (монаштво) треба да има унутар Цркве. Према напоменама оца Јустина, одступање монаха од завета којих су се прихватили приликом монашења, а пре свега завета у вези са постом и молитвом, био је почетак кризе која је захватила монаштво у Србији. Пут обнове монаштва по оцу Јустину јесте „буквално светоотачко испуњавање монашких завета“.¹¹ Оно што је важно напоменути у вези са тим јесте да сам отац Јустин, руководећи се управо искуствима небројених монаха која су сачувана у различитим душекорисним списима, прихвата и у пракси остварује савет светог Симеона Новог Богослова који је у својој *Првој катихези* нагласио потребу да хришћани, па самим тим и монаси (које свети Симеон иначе назива „светлоносцима“),¹² казујући о томе како и на који начин је потребно живети у вери, пре свега лично остваре оно чему поучавају друге.

⁹ Поповић, *Монашки живот по светим оцима*, 202.

¹⁰ Види: Мт 25: 1-12.

¹¹ Поповић, *Монашки живот по светим оцима*, 211.

¹² Упоредити са напоменом коју настојатељ говори новопостриженом монаху када му у руке даје упаљену свећу: „Прими, брате (име), ову свећу, и пази, од сада си дужан да

Монаштво и монашки начин живота утемељен на вишевековном искуству појединаца који су се прихватили подвижничког живота зарад победе над страстима, за оца Јустина значио је још нешто више. За њега је монашки живот још и следовање за искуствима кроз које су пролазили монашки ауторитети почев још од првих дана египатског пустиножителства, а зарад „подражавања Христа“, испуњења Његове заповести: „Ако хоће ко за мношћом, нека се одрекне себе, и узме крст свој и за мношћом иде“,¹³ те остварења у пракси онога што је Он рекао у беседи на гори.¹⁴ Из историје Цркве познато нам је да су ауторитети попут Антонија Великог, Макарија Великог (Египатског) и небројених других подвижника привлачили к себи многобројне хришћане спремне да постану њихови ученици. Био је то почетак формирања онога што се може окарактерисати као устројена и у пракси остварена монашка цивилизација. На вест о њеном постојању, из различитих делова ондашњег хришћанског света, ка Египту, Палестини и другим центрима монашког живота кретали су људи попут Паладија, Руфина, Јована Касијана... Они крећу не само са жељом да се лично упознају са монасима који су били непосредни ученици првих анахорета, него и са жељом да начине записе о животу, подвизима и поукама које су поменути ауторитети предавали својим ученицима. Различите редакције Отачника, *Лавсаик*, *Историја монаха у Египту*, *Историја богољубаца*, појединачна житија током времена постају подстицај многим да и сами крену ка древним центрима монаштва, а много чешће они постају подстицај и надамне корисна литература у личном остваривању себе као монаха/монахиње. У Српској православној цркви конкретан пример тога јесте свети Сава Српски кога, између осталих, отац Јустин у свом другом „Слослову“ препознаје као монаха који је српском роду подарио оно најбоље што има.¹⁵ И као што је свети Сава Српски, претходно теоријски и практично упознавши многобројне аспекте монашког живота, српским монасима подарио типике зарад устројења манастирског живота у општежителним манастирима, те *Карејски типик* као окосник за уређење живота у испосницама, тако је и отац Јустин још током 20-тих година 20. века, започео да на српски језик преводи дела попут *Лавсаика*. Чинио је то са циљем да се кроз рукописну монашку баштину пружи могућност упознавања са истинским вредностима живота истинских монаха. Из истог разлога он се прихвата и труда да са руског језика преведе „Поуке монасима из дела светог Тихона Задонског“, а које ће пронаћи своје место у већ поменутој књизи *Монашки живот по светим оцима*. Такође, стиче се утисак да је и његов труд око састављања *Житија светих* у себи садржавао и намеру да казивања о појединим монашким ауторитетима нарочито обогати детаљима који ће бити на корист свима онима у којима се појављивала жеља за монаштвом и манастирским животом.¹⁶

чистим и добродетелним животом и добром нарави будеш светлост свету...“

¹³ Мт. 16: 24; Мк 8: 34; Лк 9: 23.

¹⁴ Види: Мт 5: 1-13.

¹⁵ Поповић, *На богочовечанском путу*, 167.

¹⁶ Сведочанство тога јесу напомене у житијима преподобног Симеона Новог Богослова и Серафима Саровског које ће, у времену док је објављивање духовно-богословске литературе на српском језику безмало замрло, послужити многим богочежњивим људи-

Пред очима оца Јустина несумњиво се дешавала велика криза унутар српског монаштва. Ова криза, поготово на просторима северно од Саве и Дунава, започела је много пре од времена у коме је живео отац Јустин. О њеном постојању сведоче небројени историјски извори, а такође и дела попут *Монашких правила* митрополита Викентија који је, још током прве половине 18. века, покушао да поврати поредак у српске манастире и међу српске монахе/монахиње. У времену прве половине 20. века увелико се осећала снажна поларизација у односима парохијског свештенства, манастирских братстава и сестринстава ушушканих у неком свом формалистичком схватању монашког живота и појединаца међу монасима какав је био и сам отац Јустин. Његов боравак у Сремским Карловцима са свим оним недаћама кроз које је прошао у овом „средишту српске духовности“ и „српском Сиону“,¹⁷ само је једна од илустративних епизода поменуте кризе. Боравак у Русији у којој се увелико осећају револуционарна кретања у којима ће, како нам је то добро познато, тамошње монаштво и свештенство, већ од 1917. године почети да страдава од руке агресивне и безбожне власти, а потом и боравак у западној, неправославној Европи која није имала довољно осећаја за једног православног монаха, заиста „истинског хришћанина и истинског филозофа“ – како је својевремено свети Јустин Мученик и Философ дефинисао особе попут оца Јустина, иницираће да он (Јустин) управо кроз лични подвиг постане део малобројних молитвеника који ће у оквирима њима доступних средстава покушати да својим сународницима укажу на трагедију која се приближава. Једно од сведочанстава ових настојања оца Јустина јесте и његов „Молитвени дневник“. То је сведочанство о настојању једног монаха да многобројним метанијама, молитвеним вапајима ка Господу и Његовим светима и прозбом: „Утврдите ме у монашком подвигу“,¹⁸ подстакне првенствено српске монахе/монахиње на својеврсно преумљење зарад повратка животу у заветима којих су се прихватили приликом ступања у монаштво.

Глас оца Јустина када је реч о васпостављању монашког начина живота унутар српских манастира могли су да чују они који су то заиста и желели. Он је неуморно беседио и писао указујући на тренутна искушења али и на искушења са којим ће се српски монаси тек сусретати. Ми не можемо и не треба да говоримо о прозорљивости оца Јустина у вези са овим питањем. Штавише, он је

ма као полазна основа за упознавање са животима и делима светих угодника Божијих.

¹⁷ Авва Јустин у Сремским Карловцима, конкретно унутар зграде тамошње Богословије, доживео је крајње непријатну ситуацију у вези са припремама за одбрану докторске дисертације. Наиме, он је као предавач у Сремским Карловцима упоредо радио на припреми рада под насловом „Проблем личности и познања по учењу св. Макарија Великог“. Непосредно пред пут у Атину, где је требало да брани дисертацију на тамошњем Богословском факултету, рукопис је нетрагом нестало са стола у његовој радној соби. Истрага поводом тога није дала никакве резултате тако да је авва Јустин, како не би изгубио стипендију, био принуђен да за најкраће време испише нови докторат. Ова форма доктората постаће део књиге *На богочовечанском путу*.

¹⁸ Поповић, *На богочовечанском путу*, 129.

био непосредни сведок не само свеопште незаинтересованости и лакомисленог односа значајног дела свештенства на догађаје који су између два светска рата водили ка катастрофи, него је, као што је познато, управо у том времену неретко био жртва. Сведочанство тога јесу његови радови попут „Из апокалипсиса наших дана“ и „Са уредничког стола“ који су објављени 1927. године у часопису *Хришћански живот*. Страдалнички пут оца Јустина имао је, временски посматрано, две етапе. Прва је она у времену пре Другог светског рата и коју ће обележити напади једног дела јерархије, док ће друга етапа бити период његовог живота после Другог светског рата који ће бити обележен првенствено нападима световне власти на њега. Из данашње перспективе, управо су смирење и послушност као монашке врлине биле од користи оцу Јустину у времену када је трпео неправду и омаловажавање од стране јерархије првенствено због свог непоколебљивог става у настојању да у пракси оствари завете којих се прихватио ступањем у монаштво. Са друге стране, догађаји са њим који ће се одиграти како током Другог светског рата, а поготово по његовом окончању, то јест у времену када се и међу Србима догодило оно што се догодило руском народу након крвавог грађанског рата, са оцем Јустином учиниће нешто што ће га још више приближити идеалу првих египатских пустиножитеља.

Ућелијен у Ћелијама - како то каже један од аутора који су покушавали да опишу живот оца Јустина у времену након Другог светског рата, сада већ животом и духовно искусни монах, постаје својеврсна светлост у тами. Као молитвеник, подвижник, богослов и надаре духовник, отац Јустин постаје особа која к себи привлачи многобројне православне хришћане са најразличитијим духовним потребама. На тај начин он све више и више јесте „авва“ у изворном смислу ове речи на језику хришћана у Египту почев од прве половине 4. века. Наиме, као „авва“ Јустин (Поповић) ће како у самом манастиру Ћелије, али исто тако и у повременим одласцима из ове обитељи, пред многим људима својим примером сведочити о Христу, врлинама, човековој потреби да живи животом по заповестима Божијим и чињењу свега онога што је, према учењу Цркве, нужно зарад стицања поновне заједнице са Богом коју су са Њим прародитељи имали пре грехопада. Сведочења оних који су имали прилику да се сретну са оцем Јустином, да поразговарају са њим и да приме духовну поуку, као и рукописна заоставштина у облику писама која је отац Јустин слао својим духовним чадима или људима који су искали од њега савет, све то иде у прилог тврдњи да је он управо током живота у манастиру Ћелије и у времену ограничења постављених около њега досегао пуну монашку слободу. Ова слобода испољавала се кроз молитву за себе и друге, кроз подвиге чињене зарад спасења своје али и небројених других душа, кроз поуке како и на који начин узростати у вери, богословљу и животу достојним хришћанског имена и, нагласимо, свакодневним служењем свете Литургије.

У једном писму написаном крајем децембра 1964. године, а упућеном будућем монаху, а сада митрополиту Амфилохију (Радовићу), отац Јустин се дотакао неколико тема. Данас већина оних који читају ово писмо, наравно због

тренутне ситуације у православном свету, пажњу обраћа на речи оца Јустина у вези са свеправославним сабором. Ипак, када је реч о теми о којој ми говоримо, неупоредиво је важније неколико реченица које у себи садрже практичне напомене о томе како и на који начин је потребно молити се на бројанице, те да је посебно потребно обратити пажњу на молитву која „загреје срце“. Међу мислима и поукама које износи у овом писму од посебне важности је реченица која гласи: „Толико за сада“. Ове речи пројављују оца Јустина као брижног руководиоца особе која је одговорила на призив да се прихвати монашког живота и која је себе препустила духовном родитељству монаху – старцу. Отац Јустин не само будућег монаха Амфилохија, него и све будуће монахе, упозорава да пажњу усмеравају ка томе како, на који начин и ка чему да усредсређују своје молитве на почетку молитвеног подвига. Ово, по форми, свакако јесте поука која се ни по чему не разликује од небројених сличних поука које данас можемо прочитати у делима светоотачке литературе. Са друге стране, у поменутој реченици: „Толико за сада“, јасно и недвосмислено препознаје се његова брига о томе да будући монах, тада свакако понет усхићењем и осећајем свемогућности, себе не узнесе изнад својих тренутних могућности. То је реченица која пројављује очинску брижност и која оца Јустина с пуним правом чини достојним настављачем оне једноставности у казивању, а истовремено мудрошћу преиспуњених речи које су древни пустиножители предавали својим ученицима. Следећући њима Јустин постаје узор јасне неопатристичке аскетске теологије личности, која се може на стваралачки начин укључити у савремени теолошко просополошки дискурс. Мисао и мисија светог Јустина (Поповића) када се говори о монаштву очевидно је усмерена ка томе да оно (монаштво) унутар Српске православне цркве настави да постоји не само као форма црквеног живота, него као један од суштинских елемената очувања вредности у друштву утемељеним управо на хришћанским основама.

Литература

- Денић, Сунчица и Пахомије Гашић (ур.) (2015). *Отац Јустин Поповић: живот и дело. Зборник са научног скупа*, Врање: Православна епархија врањска.
- Дионисије, псеудо-Ареопagit (2012). *Дела* (Corpus Areopagiticum), Шибеник: Истина.
- Јевтић, Атанасије (прир.) (2004). *Човек Богочовека Христа*, Београд: Наследници оца Јустина; Требиње: Манастир Тврдош.
- Јевтић, Атанасије (прир.) (2009). *Преподобни Јустин Нови Ђелијски: житије – чуда*, Ваљево: Манастир Ђелије.
- Коробейникова, Игумения Домника (2015). *Монашество - уподобление Христу. Об отречении от мира*, 14/05/2015 - www.manastirvavedenje.org/igumeniya-domnika-korobejnikova-monashество-upodoblenie-xristu-ob-otrenchenii-ot-mira/

- Поповић, Јустин (1981). *Монашки живот по светим оцима*, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1980). *На Богочовечанском путу*, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1987). *Пут Богопознања*, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1998). *Зеница трагизма. Кратки списи (1923–1940)*, Ниш, Просвета.
- Продић, Слободан (прир.) (2015). *Монашка правила митрополита Викентија (Јовановића) према издању из 1733. године*, Шибеник: Истина.
- Продић, Слободан (прир.) (2015). *Лавсаик или казивање о животу светих и блажених отаца епископа Паладија Хеленуполског*, Требиње, Сарајево.
- Продић, Слободан (прир.) (2016). *Древни монашки устав*, Требиње, Сарајево.
- Сидоров, Алесеј (2008). *Древнохришћански аскетизам и настанак монаштва*, Шибеник: Истина.
- Стјепановић, Станка и Серафим Глишић (прир.) (2015). *Сарајевски препис Законоправила светог Саве из XIV вијека*, Митрополија добробосанска, манастир Добрун: Дабар.

Slobodan Prodić
Serbian Orthodox Diocese of Dalmatia,
Šibenik, Croatia
porodicaprodic@gmail.com

FATHER JUSTIN (POPOVIĆ) AND MONASTICISM

Father Justin (Popović) undoubtedly represents an extremely important person among the Serbian intellectuals of the 20th century. His creative work, through which he demonstrated an unusual gift of dealing with theology and philosophy, testifies to this. This gift consists of the ability to perceive a whole range of issues that a person inevitably encounters, and also to provide meaningful answers to the same issues, primarily relying on the basic principles of Christian faith and the Orthodox way of life. Analyses of the life and works written by Father Justin (Popović) directs researchers to the very fact that he accepted monasticism as one of the ways of life in the Church. Monasticism defines Fr Justin not only as a theologian and a philosopher. By reading his works one may clearly recognize that his thoughts are rooted in the views of generations of monastic authorities, beginning with the Egyptian desert of the first half of the 4th century. Monasticism contributed immensely to his intention to transform the results of his sincere and deep faith, into a concrete example to others, who also want to gain the knowledge of God. With details from his live I attempt to support my claim that monasticism essentially influenced not only the creativity of Fr Justin, but also his life.

**ЈУСТИН ПОПОВИЋ: АГИОГРАФ,
ПРОПОВЕДНИК, ДОГМАТИЧАР, ЛИТУРГ**

Радомир Поповић
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
rpopovic@bfspc.bg.ac.rs

ПРЕПОДОБНИ ЈУСТИН ЋЕЛИЈСКИ КАО ПИСАЦ *ЖИТИЈА СВЕТИХ*

Сажетак: Иако није лако дати потпун и целовит осврт на дело какво је *Житија Светих*, овај рад је покушај да се осветли аутор и његово јединствено дело. Оцена како аутора, а онда и овако комплексног дела, мора бити исказана са више страна и аспеката: богословског, црквено-историјског, књижевно-литерарног, поетског, литургичког, догматског, омилитичког и лингвистичког. Дакле, неопходан је мултидисциплинарни и свеобухватан приступ. Одговор на сваки од ових аспеката захтева, с друге стране, вишестрани приступ. Треба се надати да ће се проучавања такве врсте, ако већ нису, убрзо и појавити. Сви наведени аспекти проучавања *Житија Светих* најпре подразумевају увид у личност и стваралаштво самог писца – Преподобног Јустина Ћелијског. Отац Јустин је пре свега монах-подвижник, богослов, молитвеник, ерудита широког образовања. Ово дело је иницијално и мора да буде инспирација за једну свеобухватну анализу агиографског дела Преподобног Јустина.

Кључне речи: агиографија, *Житија Светих*, Преподобни Јустин Ћелијски

У широком богословском опусу Преподобног Јустина Ћелијског (1894–1979)¹ значајно место заузимају његова дела посвећена животима и подвизима хришћанских светитеља. Плод вишедеценијског рада на том пољу објављен је под насловом, *Житија светих* у дванаест свески² у издању манастира Ћелије код Ваљева где је Преподобни провео као духовник од 1948–1979. године пошто је, иако професор, протеран са Београдског Универзитета, односно Православног богословског факултета. Отац Јустин је *Житија* „писао, преводио и састављао,, како констатују уредници овог драгоценог издања на српском језику.³

¹ Годишњи спомен Преподобног Јустина Ћелијског је 1, односно 14. јун, по новом календару. Свети архијерејски сабор Српске православне Цркве уврстио га је у ред Светих 2. маја 2010. године, Протосинђел Иларион Ђурица - Ипођакон Димитрије Плећевећ, „Преподобни Јустин Нови и Преподобни Симеон Дајбабски“, у, *Духовни разговори трибине Цркве Светог Трифуна* 2, прир. З. Ковачев (Београд, 2013), 143.

² *Житија Светих*, архимандрит Др Јустин Поповић, бивши професор Универзитета, Београд 1972–1977, издање манастира Св. Ћелије код Ваљева, а по благослову Њ.П. Епископа Шабачко-ваљевског Господина Јована.

³ Белешке о писцу у *Житија Светих за децембар* (Београд, 1977), 886.

Синтагма „житија светих“ сусреће се веома рано у Цркви и има конкретно значење од самог почетка: опис живота, дела, подвига, чуда оних хришћана који су у дугом хришћанском предању постали најбољи пример и образац, не само хришћанске вере као такве, већ и живота по тој вери. Појам *свет*⁴ и *светост* постоји на свим језицима и код свих народа и има конкретно, мање више, исто значење које припада, пре свега Богу и ономе што је Њему подобно. Извор, дакле, сваке светости и освећења је у Богу. Рецимо, на грчком језику ова реч означава нешто неземаљско, узвишено, чисто, једноставно речено – свето. „*Будите свети, јер сам свет ја Бог ваш*, (1 Петр 1: 15-16) јесте истовремено и заповест од Бога дата људима, што представа и смисао и циљ нашег живота овде на земљи и у вечности. Из овога следи да је светитељство остварена светост на делу. Ако ове појмове применимо на литерарни жанр или књижевну врсту у широком опусу хришћанске литературе, видимо да се житија Светих, пре свега, од самог почетка баве описивањем начина живота и подвига хришћана. С друге стране, житија Светих дају одговор кроз конкретне примере и описе како су поједини, конкретни хришћани постали Свети. Још се може рећи да житија Светих припадају богатој и неисцрпној ризници, и писаног и усменог предања које је у Цркви настајало, развијало се, ширило, преносило, преписивало, обогаћивало и снажно утицало на целокупни хришћански етос кроз све протекле векове. Како од житија Светих одвојити, и да ли је то уопште могуће, богослужење, обичаје, иконографију – која осликава и иконизује поједине мотиве из житија, празнике, хришћанску културу у најширем смислу речи. Треба имати у виду, не задржавајући се на дугој повести житија Светих као литерарном жанру, чињеницу да је он у Цркви присутан од самог почетка њеног постојања. По примеру Светих Апостола и њихових ученика, већ од апостолског доба исписује се света повесница Светих ликова и подвижника у вери. Оно што у том погледу карактерише прва три века црквене историје јесу примери ранохришћанских мученика-сведока,⁵ страдалника за веру. Њихова житија и животописи су убрзо настајали на основу сведочења савременика и очевидаца, тако су настале збирке познате као Мученикослови. Такви примери су остали у колективном молитвеном памћењу Цркве кроз векове и били су нај-бољи примери да је могуће и у најтежим спољашњим искушењима и невољама остати веран Господу Христу.

Као заједница хришћана Црква је од почетка чинила годишње подсећање на своје страдалнике за веру. То је чињено на местима њиховог страдања. Истовремено, на местима страдања подизани су и први храмови – мартири, као нај-старији облик хришћанског храма с обзиром на само место, прилике и намену таквих храмова који су освећени крвљу и страдањем Светих мученика. Тако је настајао култ или поштовање Светих, који на првом месту подразумева животопис Светог, затим Службу, чување и поштовање Светих моштију, настајање првих иконичних представа Светих.

⁴ ἅγιος, sanctus, kodes.

⁵ Μάρτυς, μαρτυρεῖω – сведок, сведочити.

С друге стране, житија Светих, између осталог треба посматрати у контексту целовитог и свеобухватног црквеног етоса и никада потпуно одвојеног од Службе – богослужбено-литургијског, затим од иконе, једном речју, предања у најширем смислу речи. Тако треба посматрати и већ сада приступити разматрању житијног опуса Преподобног Јустина Ћелијског и његово, у дванаест томова, дело – *Житија Светих* (по месецима: јануар - децембар). Отац Јустин је, не само својим знањем, широком и богатом ерудицијом био и сам лично прожет опитно доживљеним хришћанско-подвижничким искуством, по много чему метежног и турбулентног двадесетог века. И сам је био спреман, то добро знају они који су га лично познавали, на хришћанско мучеништво и страдалништво које је исписивао на хиљадама страница а из примера неколико хиљада аутентичних Светих из богате ризнице црквеног предања кроз векове. Ако се, по народној изреци – слично познаје сличним, онда није тешко одговорити на чисто људско питање, када је реч о житијама Светих – зашто преподобни Јустин Ћелијски, и зашто управо његова *Житија Светих*? На ово питање, или питања, најбољи одговор дао је управо сам отац Јустин. Када је завршавао свој житијни опус у манастиру Ћелије код Ваљева, где је био заточен као исповедник Православља, у *Житијама Светих* за децембар, дакле на крају последње месечне свеске, написао је Поговор⁶ у којем једноставно каже: „Светитељи су поновили Христа у себи, охристовили се... сваки Светитељ је поновљени Христос, „по мери вере своје“.

Није лако дати потпун и целовит осврт на дело какво је *Житија Светих*. Таква процена мора бити исказана са више страна и аспеката: богословског, црквено-историјског, књижевно-литерарног, поетског, литургијског, догматског, омилитичког, језичко-лингвистичког, и тако даље. Дакле, неопходан је мултидисциплинарни и свеобухватан приступ. Одговор на сваки од ових аспеката захтева, с друге стране, вишестрани приступ. Треба се надати да ће се проучавања такве врсте, ако већ нису, убрзо и појавити. Сви наведени аспекти проучавања *Житија Светих* најпре подразумевају увид у личност и стваралаштво самог писца – Преподобног Јустина Ћелијског. Отац Јустин је пре свега монах-подвижник, богослов, молитвеник, ерудита широког образовања. Није без значаја чињеница да је он добро познавао класичне језике: грчки и латински, а исто тако и живих језика: руски, француски, енглески. Дакле, поседовао је објективну предспрему као неопходан предуслов да би се уопште могао бавити веома сложеним послом проучавања житија Светитеља. Он је још далеке 1926. године као професор Богословије у Сремским Карловцима предлагао да *Житија Светих* буду обавезан предмет у нашим богословским школама. Овај предмет тада није уведен у наше школе, али без обзира на то у савременом богословском образовању, и код нас, и у свету, итекако се проучава агиологија – наука о Светима. Свако ко чита Житија Светих оца Јустина, не мора бити много образован, довољно је да зна да чита, и све ће разумети. Једна од битних литерарних одлика *Житија Светих* оца Јустина јесте управо њихова присту-

⁶ Јустин Поповић, *Житија Светих за децембар* (Београд, 1977), 874-876.

пачност и пријемчивост, разумљивост за најшири круг читалаца, без обзира на њихов узраст и образовање. *Житија Светих* се, свакако могу и илустровати што је делимично и учињено још у првом издању. Житија се могу прилагођавати у смислу скраћивања, избора текстова, разврставати по посебним врстама: житија Светих жена, деце, монаха, и тако даље – какви су покушаји већ чињени и код нас.⁷ Пишући своје дело отац Јустин није имао обичај да у напоменама испод текста или на крају наводи шта је све користио за склапање житија неког од Светитеља. Свакако да они који су боље упућени у ранохришћанску, средњовековну и нововековну литературу лако ће уочити шта је све отац Јустин имао на располагању да прегледа, прочита, консултује, преведе за своје писање макар, по обиму најкраћег и најобичнијег житија неког Светитеља. Које је све, просто речено, порођајне муке морао проћи да би искристалисао житијни текст који тако лако и пријемчиво читамо, можемо само претпоставити. Житија су као таква у веома широкој употреби. Поред читања које свако од нас практикује, житија су саставни део богослужења: читају се на Јутрењу после шесте песме канона; у манастирима је правило да се житије чита у трпезарији за време обеда. *Житија Светих* оца Јустина која укратко разматрамо изложена су по месецима, у дванаест свезака. Сваки том се односи на један месец у години, као што су службе Светих изложене у минејима – месечницима и садрже службе Светих за сваки дан у години распоређене по месецима. По томе корпус *Житија Светих* оца Јустина јединствен у целом православном свету. Када то констатујемо, мисли се у првом реду на чињеницу да житија Светих као литерарни и богослужбени текст постоји од почетка у Цркви. Али, треба знати да је у протеклим вековима тај литерарни жанр мењао донекле свој облик, обим заступљености и сам садржај текстова. Нама је још увек доступан и у употреби рецимо *Охридски пролог* од Светог Николаја Велимировића,⁸ који садржи житија Светих за сваки дан у години, али у једној приручној књизи намењеној за свакодневну употребу. У томе је практични значај овог дела. Међутим, отац Јустин је отишао много даље: написао је житија за целу календарску годину, за сваки месец посебно и обогатио их одговарајућим беседама, молитвама, описом чуда. Дакле, доноси Свето предање у најширем смислу речи. У томе је заправо велико богатство и посебност овог дела оца Јустина.

Ништа ново нећемо рећи ако кажемо да отац Јустин није први који се бави писањем Житија Светих. Први је, ако се тако може рећи у том смислу што се овим послом бави на само њему својствен начин. Имао је одличне узоре и примере код ранохришћанских писаца који су писали похвале, беседе, житија појединих хришћанских Светитеља које, свакако отац Јустин користи или доноси у преводу – у целини или у скраћеном или пак прерађеном облику. Велики узор су му били *Чети минеји*, издати у Москви 1759. године које су приредили архимандрит Јоасаф и јерођакон Никодим.⁹ Свети Димитрије Ростовски приредио је *Житија Светих*, у четири свеске, прво издање 1689-1705. Архиепископ

⁷ Здравко Бујић, *Велике Светитељке* (Београд: Мирослав, 2009), обрадио је укратко житија око 50 светитељки из целе православне Цркве.

⁸ Прво издање: Николај Епископ, *Охридски пролог* (Ниш: Свети цар Константин 1928).

⁹ Српски превод: Свештеник Виктор Гурјев, *Минеји за читање у поукама за сваки дан у години, у четири књиге*, прев. са руског Ксенија Кончаревих (Краљево, 2006).

Филарет Черњиговски објавио је дело *Свети Лужних Словена*, 1894. године. На грчком језику најпознатије је дело Светог Никодима Светогорца, *Ксинаксаристис*, 1868. године, као и *Атонски Патерик*, 1890. године, *Синаксар*¹⁰ монаха Макарија из манастира Симонопетра на Светој Гори.

Ако идемо уназад у дубину црквене историје није тешко запазити веома значајна писана дела житијног карактера. Појединачна житија, житијни зборници настајали су веома рано у свим деловима хришћанске васељене. Житија или житијни зборници су преписивани, превођени на различите језике, допуњавани, прерађивани, што све само по себи говори да су текстови ове врсте били веома тражени и у великој свакодневной употреби код хришћана, посебно у монашким срединама. Тако, рецимо знамо за житије Преподобног Антонија Великог које је написао његов пријатељ и познаник Свети Атанасије Велики Александријски.¹¹ Житијни зборници су врло рано настајали. Међу најстарије такве житијне зборнике свакако спада *Лавсаик*¹² који је саставио Епископ Паладије Еленуполски. Дело је настало средином V века и име носи по Лаву, високом државном функционеру по чијој жељи је дело настало. По времену нешто млађе је дело познато под именом *Духовни луг* или *Лимонар* које је почетком VII века написао монах Јован Мосх.¹³ Дело садржи 219 житија преподобних монаха и монахиња који су се подвизавали до почетка VII века у пустињама Египта, Синаја, Свете земље. Сличне садржине је *Историја монаха у Египту* или *Књига живот пустињских отаца* које је написао презвитер Руфин Аквилејски.¹⁴ Дело садржи 35 житија, углавном, египатских монаха подвижника. У исти литерарни жанр спада дело Епископа Теодорита Кирског, *Богољубива историја*, у којем доноси живот и подвиге сиријских монаха-подвижника који су живели до половине V века. Јевсевије епископ у Кесарији у Палестини, поред *Црквене историје* написао је и дело *О палестинским мученицима* у којем је дао животописе страдалника за веру у Светој земљи. Крајем IV века настало је енциклопедијско дело Блаженог Јеронима под насловом *О знаменитим мужевима* у којем су краћи подаци о црквеним писцима и Светим Оцима који су живели до краја IV века.¹⁵ Нешто касније у X веку Свети Симеон Метафраст је приредио *Житија Светих* у виду месецослова, док је цар Василије II Македонац приредио *Минологију*.

¹⁰ Le moine Macaire de Symonos-Petra, *Synaxaire*, tome 1 (Thessalonique, 1987).

¹¹ Ово житије је превео са грчког отац Јустин, у Јустин Поповић, *Житија Светих за јануар* (Београд, 1972), 521-550.

¹² Дело имамо у преводу на српски језик, додуше са руског: Паладије Епископ Хеленуполски, *Лавсаик*, прев. са руског С. Продић (Шибеник: Истина, 2002) садржи углавном житија преподобних монаха – подвижника до половине V века.

¹³ Српски превод: Преподобни Јован Мосха, *Духовни луг (Лимонар)*, прев. монахиња Макарија Соколичка (Нови Сад: Манастир Соколица, 2001).

¹⁴ Презвитер Руфин, *Књига живот пустињских отаца – историја монаха у Египту*, прев. са латинског Леонела Фундић (Вршац, 2002).

¹⁵ Блажени Јероним, *Књига о славним људима – De viris illustribus*, прев. са латинског Д. Стојковић (Београд: Академија Српске православне цркве за уметност и конзервацију, 2016).

У нововековној хришћанској историји такође су приређивана дела сличне врсте. На Западу су исусовци или боландисти почев од 1643. године издали *Acta sanctorum* у 67 свески великог формата. Боландисти у последњих више од једне стотине година издају специјални часопис који се бави само житијама Светих – *Analecta Bollandiana*, почев од 1892. године. Тако је познати исусовац F. Halkin издао *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, t. 1 (Bruxelles, 1957), *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Novum supplementum* (ed. Fros, Bruxelles, 1986).

Посебну библиографију представљају житија светих, не само новијег датума, која постоје у националним помесним црквама. У последњих неколико деценија рецимо Руска православна црква канонизовала је више десетина својих светитеља, поготово исповедника вере у XX веку, после такозване револуције. Такође Румунска црква, Бугарска црква, Грузијска црква, савремена црква у Грчкој, једном речју, лику светих прибројава се из дана у дан, из године у годину све већи број светих. На свеправославном нивоу више је него неопходно објединити и макар имати у евиденцији ново проглашене светитеље. Овде, кратког прегледа ради, навешћу оно што је у последње време чињено у нашој помесној цркви. Једну врсту прегледа светих сачинио је професор Димитрије Богдановић у свом делу *Ликови Светитеља*.¹⁶ Он је сачинио занимљив избор око једне стотине светитеља из целе Цркве и неколико наших светитеља. Житија су кратка, језгровита, испоштован је календарски редослед и просто се препоручује као нека врста средњошколског уџбеника из патристике. Што се тиче наших домаћих светитеља вредно је споменути дело Слободана Милеуснића, *Свети Срби*¹⁷ које опет на сажет начин обједињује све наше светитеље почев од времена християнизације па све до почетка XXI века. Ово дело, наравно, треба допунити и именима најновије канонизованих наших светитеља. Треба исто тако поменути наше средњовековне писце житија наших светитеља чија дела се налазе у корпусу *Житија Светих* оца Јустина, наравно у прерађеном облику. Ради изворности и аутентичности увек је добро враћати се изворним текстовима макар то били и преводи на савремени српски језик. Наш Свети Сава и брат му Стефан Првовенчани пишу житије свога оца Светог Симеона Мироточивог.¹⁸ Савин ученик и савременик јеромонах Доментијан пише житије Светог Симеона Мироточивог и Светог Саве.¹⁹ Јеромонах Теодосије крајем XIII века пише житије Светог Саве.²⁰ Један од наших највећих средњовековних писаца, архиепископ Данило Други (+1338) написао је познато дело *Животи краљева и архиепископа српских*, у којем доноси житија краљева

¹⁶ Димитрије Богдановић, *Ликови Светитеља* (Београд: Троягент 1991).

¹⁷ Слободан Милеуснић, *Свети Срби* (Београд: Милица Прес; Birmingham: Lazarica Press, 2003).

¹⁸ Димитрије Богдановић, *Старе српске биографије* (Београ: Просвета 1968), 23-35; 39-43. Свети Сава, *Сабрани списи*, прир. Димитрије Богдановић (Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 1986), 97-119.

¹⁹ Богдановић, *Старе српске биографије*, 47-59; 63-66.

²⁰ Богдановић, исто, 69-176.

Уроша, Драгутина и Милутина, и краљице Јелене, као и црквених поглавара: Арсенија, Јоаникија и Јевстатија првог.²¹ Епископ Марко Пећки написао је крајем XIV века житије и службе патријарху Јефрему и архиепископу Никодиму.²² Григорије Цамблук написао је житије и службу краљу Стефану Дечанском и Слово о преносу моштију Свете Петке из трнова у Видин и Србију.²³

Отац Јустин Поповић је за писање свог обимног дела користио сва напред наведена дела, као и све оно што је на неки начин могло употпунити духовни лик Светог чије житије доноси. Када размишљамо о житијама Светих треба увек имати у виду чињеницу да рад на писању животописима Светих никада није до краја завршен. Светитељи су вечно живи, њихов живот никада не престаје, увек траје и продужава се и овде на земљи кроз пројаву и чињење чуда и знамења која само допуњавају њихова већ написана житија. С друге стране, Црква Христова на земљи порађа непрестано и ризници Светих придодaje нове Светитеље чија житија тек треба написати. То су новопројављени Свети, наши савременици да њихова житија буду унета у већ постојеће збирке житија. Велико списатељско дело и рад на *Житијама Светих* оца Јустина морамо наставити и продужити, јер, време Светих није прошло и није завршено. Отац Јустин се у Поговору Житија Светих захваљује сестрама манастира Ћелије код Ваљева – игуманији, мати Гликерији и мати Антонини. У Поговору поговора, који је написао 1977. године, своју захвалност исказује својој духовној деци и ученицима „младим, даровитим, богоученим, светоотачким јеромонасима: Атанасију, Амфилохију, Артемију“.²⁴ Они су као млади и учени богослови доста помагали оцу Јустину снабдевајући га у манастиру потребном литературом, проналазили су људе који су новчано помагали да се житија одштапају у, не само за то време, великом броју примерака који се могу наћи у свим нашим већим библиотекама и установама културе као и у приватним-личним библиотекама наших верника.

Литература

- Богдановић, Димитрије (прир.) (1968). *Старе српске биографије*, Београд: Просвета.
- Богдановић, Димитрије (прир.) (1986). *Шест писаца XIV века*, Београд.
- Богдановић, Димитрије (1991). *Ликови Светитеља*, Београд: ТРОАГЕНТ.
- Бујић, Здравко (2009). *Велике Светитељке*, Београд: Мирослав.

²¹ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*, прир. Гордон Мак Данијел, Дамњан Петровић (Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 1988).

²² *Шест писаца XIV века*, ред. Димитрије Богдановић, (Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 1986), 165-206.

²³ Григорије Цамблук, *Књижевни рад у Србији*, прир. Дамњан Петровић (Београд: Просвета, 1989).

²⁴ Јустин Поповић, *Житија Светих за децембар* (Београд: Манастир Ћелије, 1977), 877.

- Гурјев, Виктор Петровић (2006). *Минеји за читање у поукама за сваки дан у години, у четири књиге*, прев. са руског Ксенија Кончаревић, Краљево.
- Данило Други (1988). *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*, Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.
- Delehaye, Hippolyte (1966). *Passions des martyrs et les genres litteraires*, Bruxelles: Societe des Bollandistes.
- Duchesne, Louis (1909). *Origines du culte chretien*, Paris, 1909.
- Ђурица, Иларион и Димитрије Плећевић (2013). „Преподобни Јустин Нови и преподобни Симеон Дајбабски“, у З. Ковачев (прир.), *Духовни разговори трибине цркве Светог Трифуна 2*, Београд.
- Јероним, Блажени (2016). *Књига о славним људима (De viris illustribus)*, Београд: Академија Српске православне цркве за уметност и конзервацију.
- Laporte, Claude (2008). *Tous les Saints de l'Orthodoxie*, Vevey: Xénia.
- Masaire de Simonos-Petra (1987). *Synaxaire*, tome 1, Thessalonique.
- Милеуснић, Слободан (2003). *Свети Срби*, Београд: Милица Прес; Birmingham: Lazarica Press.
- Николај, Епископ охридски (1928). *Охридски пролог*, Ниш: Свети цар Константин
- Поповић, Јустин (1972-1977). *Житија Светих, јануар-децембар*, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1980). *На богочовечанском путу*, Београд: Манастир Ћелије.
- Сава, Свети (1986). *Сабрани списи*, прир. Димитрије Богдановић, Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.
- Столић, Хризостом Хиландарац (1988). *Православни светачник месеџослов, септембар-јун*, први том, Београд, Крагујевац: Каленић.
- Столић, Хризостом Хиландарац (1989). *Православни светачник, јул-август, Триод, Психалија, Поглавари аутономних и аутокефалних цркава*, Крагујевац: Каленић.
- Хекел, Сергеј (прир.) (2008). *Византијски светитељ*, прев. са енглеског С. Костић, Београд: Универзитет, Православни богословски факултет.
- Цамблак, Григорије (1989). *Књижевни рад у Србији*, прир. Дамњан Петровић, Београд: Просвета.

Radomir Popović

University of Belgrade

Faculty of Orthodox Theology

rpopovic@bfspc.bg.ac.rs

**VENERABLE JUSTIN OF ĆELIJE AS THE AUTOR
OF THE *LIVES OF THE SAINTS***

Although it is not easy to offer a complete and comprehensive account of a work such as the *Lives of the Saints*, this paper is an attempt to shed light on the author and his unique work. The assessment of the author, and of such a complex work, must be undertaken from several perspectives and aspects: theological, historical, literary, poetic, liturgical, dogmatic, homiletic and linguistic. Therefore, a multidisciplinary and comprehensive approach is necessary. A response to each of these aspects requires, on the other hand, a multilateral approach. It is to be hoped that studies of this kind, if not already, will soon appear. All the above aspects of the study of the *Lives of the Saints* imply an insight into the personality and work of the writer himself - the Venerable Justin of Ćelije. Father Justin is above all an ascetic monk, a theologian, a worshiper and an erudite of wide education. This work is initial and, hopefully should inspire and lead to comprehensive analyses of the hagiographic work of the Venerable Justin.

Љубиша Костић

Богословија Светих Кирила и Методија, Ниш

djak.ljubisa@gmail.com

ОНТОЛОШКА ОСНОВА И САДРЖАЈ У БЕСЕДНИШТВУ ПРЕПОДОБНОГ ЈУСТИНА ЂЕЛИЈСКОГ

Сажетак: Користећи богати опус сачуваних беседа, у нашем раду истражујемо онтолошке аспекте богословске мисли и речи највећег српског теолога 20. столећа Преп. Јустина Поповића. Његов препознатљив беседнички стил представља савршену синтезу богословског, аскетског и философског прегнућа. Као нико други од његових савременика, он на један кристално јасан и, рекли бисмо, популаран начин, готово у свакој беседи, указује на оно што је вечно и бесмртно у хришћанству. Тиме заправо Преп. Јустин своје реципијенте упућује на онтолошки карактер свега онога што јесте и што је својим назначењем призвано да постане бесмртно и вечно. Оваква богословско-философска ерудиција Преп. Јустина не чуди будући да питање вечног постојања човека и света јесте самâ квинтесенција Христове проповеди, светоотачке мисли и генерално, хришћанске вере.

Кључне речи: Јустин Поповић, онтологија, беседништво, беседе

Онтологија и теологија

Библијско утемељење Хришћанске онтологије

Нововековни термин онтологија, као таквог, не можемо наћи у Библији, нити у делима Светих Отаца. Он ће настати много векова касније, тек у 17. веку.¹ Међутим, када дубље и детаљније анализирамо Христове речи и дела, можемо закључити да фокус Његовог интересовања превазилази спољашње, формалне и ритуално-моралне оквире јудејске религије² и када је у питању

¹ Јован Зизјулас, „Онтологија и етика“, *Саборност* IX/1-4 (2003), 101-102.

² Христос својим поступцима и делатношћу све време шокира и саблажњава јудејску јавност јер превазилази њихова морална и законска начела, самим тим и очекивања. Целокупним својим деловањем Он подсећа на давно заборављена начела, по којима религија/вера/духовност постоји ради човека а не обрнуто (Мк 2: 27). Центар Његовог интересовања је(сте) личност човека, створена *λόγος*-ом (читај, смислом а не случајно/стихијски) „по икони“ Божијој. Главни циљ хришћанске вере, Цркве, Литургије је искључиво припрема верника/личности за вечност кроз заједницу са Вечним и Бесмртним Богом. Јеванђелских примера је много, ми ћемо навести само оне који су карактеристични у којима јевреји, просвештеници, фарисеји, садукееји и књижевници, најчешће вербално долазе у сукоб са Христом. Наиме, Христос лечи у суботу чиме показује да су човек и његов живот важнији од било ког дана и суботе (макар био тај дан

Његова сотериолошка мисија и делатност, тај фокус се искључиво усмерава на област онтолошког тј. вечног.³ То значи да сама квинтесенција Христовог Јеванђеља, а касније и светоотачке мисли, јесте учење о *вечном бићу* где се сотериолошки проблем решава у равни онтолошког.

Појам онтологија је током времена мењао своје значење, у зависности од аутора који га користи и употребљава. У богословској употреби, појам онтологија (прил. *онтолошки*) односи се на *биће* које вечно постоји, односно, које у себи има бесмртност. У хришћанској традицији (то) биће *par excellence* јесте Бог. Јудео-хришћанска онтологија свој врхунац достиже у самоидентификацији и самопотврди таквог бића. Када Мојсеј пита Биће које му се јавило на гори Хорив у виду „купине која не сагорева“⁴ како се зове, односно, које му је име, добија крајње чудноват и неочекиван одговор за оно време: „Ја Сам Онај Који Јесте!“⁵ Ово Биће пар пута понавља своје име и карактер: „Тако ћеш казати синовима Израилевим: Који Јесте, Он ме посла к вама“.⁶ Тиме Оно открива Себе као Неког Који вечно постоји, Који увек Јесте.⁷ Бог је, дакле, самоегзистирајуће биће неусловљено ничим. Према томе, Бог је „Биће по себи“ - „per se“, Вечнопостојећи, Он је Саможивот, Животоначалник и Животодавац.

Одмах у наставку Бог и по трећи пут открива своје име, са малом разликом, али не напуштајући вечно-онтолошки карактер имена: „И опет рече Бог Мојсеју: Овако кажи синовима Израилевим: Господ Бог отаца ваших, Бог

посвећен Богу и макар тај дан био део Декалога!); Он трга класје и једе са ученицима, такође, у суботу на велико запрепашћење присутних фарисеја који Га критикују Мојсејевим законом. Христос их подсећа на контекст сличног догађаја када је Давид после сусрета са светштеником Ахимелеком затражио „хлебове предложена“ из храма и појео их са својим војницима (ср. Мт 12 са 1 Сам 21), тиме указујући да су човек и његов живот важнији од хране и закона; дружи се блудницом Маријом Магдалином и у којој, такође, види личност; другу блудницу оправдава и спасава од Јевреја да је не каменују; са трећом женом Самарјанком, такође блудницом јер је имала петорицу мужева, разговара док се апостоли из прикрајка чуде зашто разговара с инославном (Јн 4: 27); исцељује кћер жене Хананејке (читај, паганке); друг је цариницима и грешницима – „изелица и винопија“ (Мт 9: 11; 11: 19), једе и пије код грешног човека, цариника Закхеја (Лк 19: 2; 7), опрашта људима грехе а то је само у власти Бога (Мк 2: 7; Лк 5: 21, Мт 9: 2-6), изједначује се са Богом (Јв 5: 18; 10: 30-33) и др.

³ Нарочито Јованово Јеванђеље, најбогословскије у односу на друге, више од осталих је прожето онтолошким садржајем. Оно врхуни у Христовим речима: „Ко верује у Сина, има живот вечни а ко је непослушан Сину, неће видети живота“ (Јн 3: 36).

⁴ Изл 3: 2.

⁵ Овде је вредно пажње да Бог себе не идентификује, на пример, као „Онај Који је Најмоћнији/Најсилнији“ или као неко који је господар Сунца, Месеца, мора, птица и сл. Такве представе бога можемо наћи у готово свим религијама оног доба. Овде на задивљујући начин, рекли бисмо, најфилософскије (!), Бог себе идентификује са Оним Који Јесте, односно, са Оним Који постоји вечно. Тиме, као да жели да укаже на главну карактеристику Бога којом се „Бог као Бог“ разликује од свих осталих бића: вечна самоегзистенција.

⁶ Изл 3: 14.

⁷ Цон Дрејн, *Увођење у Стари Завет*, прев. Богдана Ђукић (Београд: Клио), 307-309.

Авраамов, Бог Исааков и Бог Јаковљев, посла ме к вама; то је Име Моје довека, и то је спомен мој од колена на колена“.⁸ За Библијску Егзегезу, и Теологију генерално, помињање тројице патријараха Авраама, Исаака и Јакова није случајно, нити неважно. Због те важности, Христос ће цитирати овај стих у дијалогу са Садукејима, који не верују баш у Васкрсење мртвих. Њега Христос тумачи управо на онтолошки начин: „Бог није Бог мртвих, него живих!“⁹ То значи да поменути патријарси нису мртви, нису нестали и нису изгубљени, већ су они са Богом и са Њиме живе вечно.

Онтолошки приоритет Христове проповеди биће видно наглашен у Јеванђељима, посебно у најдуховнијем, најбогословскијем и најфилософскијем¹⁰ Јеванђељу по Јовану. Да би указао на смртност која настаје од материјалне хране и тиме показао да се том (пролазном) храном вечна егзистенција не може остварити, Христос ће за себе рећи да је Он храна од које се никад не умире: „Оци ваши једоше ману у пустињи, и помријеше [...] Ја сам хљеб живи који сиђе с неба: ако ко једе од овог хљеба живјеће вавјек“.¹¹ Овде видимо егзистенцијално-онтолошки карактер Христове поуке упућене Јудејима.

Тумачећи Псалм 82. који почиње речима „Бог стаде на сабору Божијем, усред богова изрече суд“,¹² Христос се обраћа апостолима и вернима, односно „онима којима Ријеч Божија би дата“ и каже: „Ја рекох: богови сте!“¹³ Овај стих недвосмислено представља саму круну и врхунац библијске и хришћанске онтологије. У њему видимо једну јако важну ствар: људи су од Самог Бога, названи „боговима“. Овакву привилегију и достојанство не може понети ниједно створено биће под капом небеском, па чак ни анђели.¹⁴ Овај антрополошки став касније ће још више уобличити Свети Оци, међу њима и Св. Јустин Ћелијски. Више о томе говорићемо у поднаслову који се односи на појам „обожење“. Много је еванђеоских примера где Христос пројављује и указује на онтолошку важност свог сотириолошког послања и дела. Због природе ове теме ми смо овде навели само најважније моменте као увод у студију којом се бавимо.

Следећи овакву еванђеоско-светоотачку традицију, за дивним чудом, сачувану од нововековне схоластике, апологетике и рационалистичке спекулације – по чему је било препознатљиво доба у коме је живео, Свети Јустин

⁸ Изл 3: 15.

⁹ Мт 22: 23-34.

¹⁰ Јованово Јеванђеље почиње помињањем философског појма „Λόγος“ који ће касније бити веома често коришћен код Св. Отаца и гностика.

¹¹ Јн 6: 49 и др.

¹² Пс 82: 1.

¹³ Јн 10: 34.

¹⁴ Свети Јустин Ћелијски скреће пажњу да Бог није постао (бого)анђео већ човек, тачније, Богочовек. Види Јустин Поповић, *Празничне беседе* (Београд: Наследници Оца Јустина и Манастир Ћелије, 1998), 58. Више о односу антропологије и ангеологије в. овде у поднаслову „Онтолошка основа Хришћанске Антропологије: од ништавила до обожења“.

Ћелијски на савршен начин наставља богословску синтезу кроз коју се спајају и прожимају највећи домети Хришћанства и Философије, а то је без сумње онтологија. Будући брижан и савестан пастир, дубоко свестан каквом кругу слушаца се обраћа, Свети Јустин Ћелијски на црквеним скуповима никада неће искористи појам онтологија у својим беседама, што ни најмање не искључује њено присуство, садржај и карактер. Горе смо управо навели пар примера из Старог и Новог Завета где се нигде не помиње реч онтологија, а који представљају сâм епицентар и ерупцију сâме онтологије у библијском тексту. Исто важи и када су у питању Јустинове беседе. Наша интенција је да то докажемо на странама које следе.

*Оваплоћење Христово као потврда хришћанске онтологије:
Логос постаде тело*

За разлику од философског појма о богу, који је каткад описан као трансцендентан бог, који обитава у метафизичком простору оностраног – трансцендентног; који је некад приказује као нека законитост, а некада као нека сила или енергија, Свети Јустин у својим беседама и делима говори о личностном Богу Који се открива, Који осећа, мисли и воли; Који се непрестано током Домостроја обраћа људима и упућује их на истинити живот који води у живот вечни.¹⁵ У историји философије често наилазимо на описе бога који је непомичан, који је статичан, рекли бисмо хладан и незаинтересован за судбину света.¹⁶ Таква представа бога постаје покушај да се људским напорима опише најсавршеније биће „per se“ у свом најидеалнијем облику.¹⁷ За разлику од овакве представе бога библијски Бог је Личност. Личност Која осећа, Која чује, Која говори, Која има емпатије и страсно љуби своју творевину.¹⁸ Том љубављу Бог се пројављује као екстатичан Бог, као „Онај Који излази/иступа из себе“. Тај божански *ἔξτασης*¹⁹ врхуни у Оваплоћењу Другог Лица Св. Тројице, Сина Очевог - Бога Логоса.

По мишљењу Св. Јустина, Оваплоћење је „најважнији догађај у свим историјама свих светова.... Откако је постало Сунце до дана кад се буде угасило!“²⁰ Христос се оваплотио да „Својом бесмртношћу сатре смрт“,²¹ „да

¹⁵ Еп. Иринеј Буловић, „Философски и хришћански појам о Богу“, у М. Перовић (ур.), *Појам Бога у Философији* (Нови Сад: Центар за културу Нови Сад, 1996), 125-131; Слободан Жуњић, „Бог филозофа у антици“, у: Перовић (ур.), *Појам Бога у Философији*, 9-53; Владан Перишић, *Раскрића. Студије о јелинској и хришћанској философији* (Београд: Плато, 1996), 71-93.

¹⁶ Дрејн, *Увођење у Стари Завет*, 321.

¹⁷ Бранко Бошњак, *Грчка филозофска критика Библије, Kelos contra apologeticos* (Загреб: Напријед, 1971).

¹⁸ Дрејн, *Увођење у Стари Завет*, 50-52, 307.

¹⁹ Грчки: иступање, искорак.

²⁰ Поповић, *Празничне беседе*, 23.

²¹ Поповић, *Празничне беседе*, 53; Јустин Поповић, *Пасхалне беседе* (Београд: Наследници Оца Јустина и Манастир Ћелије, 1998), 174.

људима да Вечно Добро²² „да човек постане вечно биће“.²³ Даље наставља: „Он је примио на себе тело човечије, да би показао телу пут од греха до Вечности, да би показао [...] како човек може да исцели себе од сваке смрти. Да, да исцели себе од смрти“.²⁴

Човек је по Св. Јустину „недовршено биће“. Разлог због чега је Бог постао човек (=Оваплоћење) јесте „како би човек усавршио себе у овом свету“, тачније, како би „довршио себе“.²⁵ Ово је још једно светоотачко учење по коме је Христос πλήρωμα свему. Адам пре грехопада није био савршен и потпун, већ је био „као дете“ (νήπιος)²⁶ које је требало да расте „у човјека савршена, у мјеру раста пуноће Христове“ (τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ).²⁷ Будући да човек не може сам себи да обезбеди бесмртност, бесмртност је разлог Оваплоћења Бога по Јустину.²⁸

Са догматске стране гледишта, Јустин на исправан начин у својим беседама објашњава својим пажљивим слушаоцима догађај Христовог Вознесења а све то у светлости Његовог Оваплоћења. Тиме он потврђује значај и важност тела/материје са јудео-хришћанске позиције.²⁹ Код Платона, гностика и одређених хришћанских мислилаца тело је гробница душе, „σῶμα-σέμα“. Супротно од њих Јустин тврди: „Бог је постао човек и ушао у матицу нашег људског живота³⁰ [...] да човечије тело узнесе изнад свих небеса, да тело човечије прослави славом неисказаном, да га узнесе изнад свих Анђела и Арханђела и посади са десне стране Бога Оца“.³¹ Такође, разлог Христовог доласка у свет (=Оваплоћења) јесте „да нам осигура пут бесмртног живота“,³² „да свему да Живот Вечни“³³ и „вечно блаженство изнад свих Небеса“.³⁴

²² Поповић, *Пасхалне беседе*, 90.

²³ Поповић, *Празничне беседе*, 49.

²⁴ Поповић, *Пасхалне беседе*, 272.

²⁵ Поповић, *Празничне беседе*, 62.

²⁶ Ово учење је нарочито изражено у делима Св. Иринеј Лионског. Види његов спис „Επίδειξις αλοστολικού κηρύγματος“ кога први пут на српски доноси Еп. Атанасије (Јевтић) у виду превода са француског, новогрчког и руског, будући да оригинал на старогрчком није сачуван. Види: Атанасије Јевтић, *Патрологија, књига прва* (Београд-Трбиње, Лос Анђелес: Захумско-херцеговачке и Западно-америчке епархије и ПБФ у Београду, 2015), 242.

²⁷ Еф 4: 13 ср. Еф 3: 19 и Кол 2: 10; Уп. Поповић, *Празничне беседе*, 113.

²⁸ Поповић, *Пасхалне беседе*, 289; Јустин Поповић, *Недељне беседе* (Београд Наследници Оца Јустина и Манастир Ћелије, 1998), 30, 63, 72, 87, 92, 95; Поповић, *Празничне беседе*, 49.

²⁹ „Гле, твоје тело није створено за смрт, него за бесмртност. Какву бесмртност? За славу изнад свих слава, изнад славе Херувима и Серафима, да седиш с десне стране Бога Оца. Ради тога је тело теби дато... На Спасовдан, тако, нама је казана тајна тела људског, тајна свачијег тела, и мог и твог!“ у: Поповић, *Пасхалне беседе*, 304-305.

³⁰ Поповић, *Пасхалне беседе*, 277.

³¹ Поповић, *Пасхалне беседе*, 271.

³² Поповић, *Недељне беседе*, 92.

³³ Поповић, *Пасхалне беседе*, 289, 304 упореди са 1 Јн 2: 25 и Јн 12: 50.

³⁴ Поповић, *Пасхалне беседе*, 275.

*Божанске енергије у катафатичком методу хришћанске
гносеологије: „Јустинова енергетска синтагма“*

Говорећи о богопознању Светоотачка традиција Православне Цркве наглашава божанску трансцедентност имајући у виду суштину (οὐσία) и природу (φύσις) божију. Због збога Свети Оци користе метод апофатике желећи да нагласе како је Бог непојмљив, недокучив, необухватив, несхватљив.³⁵ Овај светоотачки метод је препознатљив по одричном изразу и префиксу „не“, нпр: Недокучив, Несазнајан, Необухватив, Невидљив итд, односно, по префиксу „над“ испред епитета када се говори о Богу. Те, стога се често може наћи и верзија попут „надсазнајни“, „надумни“ и сл. Са друге стране, будући да Бог јесте екстатичан Бог и да „иступа из себе“ као што горе поменуемо, Он на тај начин постаје иманентан, пријемчив и доступан својој творевини. Ово је разлог због чега Свети Оци говоре о познању Бога на афирмативан/потврдни начин. У теолошкој науци је овај приступ познат као „катафатички метод“ Богопознања.³⁶ Наиме, будући да се Бог не може познати „по суштини“, а питање је да ли можемо познати и разумети самог човека по његовој суштини(!?),³⁷ Бог из своје страсне љубави се открива човеку; и не само то, него Он постаје причастан човеку. Шта ово значи када је у питању хришћанска гносеологија? Будући да се не може говорити о Богу на нивоу суштине и да не постоји одговор на питање „Шта је(сте) Бог?“, питање које можемо поставити и добити афирмативан одговор јесте: „Ко је(сте) Бог?“. Ово питање и одговор тичу се нивоа личности и персоналности. У том смислу библијска и светоотачка традиција нам могу рећи много тога што се тиче Бога. То значи да ми путем катафатичког метода сазнајемо тајну о начину божијег постојања. „Τρόλος υπάρξεως“ Бога, односно, Његов „modus vivendi/existendi“ јесте *заједница личности*: Отац, Син и Свети Дух, Света Тројица – Један Бог. У том смислу божанске енергије, које се изливају кроз Свето Причешће, помажу нам да општимо и да упознамо Бога. А оне су: Љубав, Светост, Светлост, Истина, Мудрост, Доброта, Лепота, Правда, Радост, Чистота, Стваралаштво, Бесмртност, Живот...

У Јустиновим беседама можемо приметити да божанске енергије постају његов препознатљив лајтмотив.³⁸ Будући да су енергије јако заступљене на један оргиналан и непоновљив начин, у смислу да их под сличним видом не налазимо код других беседника и писаца, ми смо тај лајтмотив уочили, препознали и назвали „Јустинова енергетска синтагма“. У „Јустиновој енер-

³⁵ Јован Брија, *Речник православне теологије*, прев. са румунског Еп. Митрофан (Кодић), (Београд Хиландарски фонд при ПБФ у Београду, 1999), 36; Јован Мајендорф, *Византијско богословље*, превео са енг. Јован Олбина (Београд: Плато, 2001), 24-29.

³⁶ Брија, *Речник православне теологије*, 187; Мајендорф, *Византијско богословље*, 24-29.

³⁷ Св. Јустин ће на то рећи: „Човек је неисказано велико биће, неисказано важно биће!“ у: Поповић, *Пасхалне беседе*, 66.

³⁸ У појединим беседама по више пута узастопно налазимо „Јустинову енергетску синтагму“. Тако на пример у „Првој беседи на Други дан Педесетнице“ (1965. год.) она се јавља чак четири пута. Види: Поповић, *Пасхалне беседе*, 319-321.

гетској синтагми“ најпре препознајемо два елемента: енергију о којој је реч (Истина, Правда, Мудрост, Љубав...) и епитет (Вечна, Бесмртна, Божанска,...) или присвојну заменицу (Твоју, Своју) које стоје уз енергију, односно, именицу. Најчешће заступљен вид „*Јустинове енергетске синтагме*“ се односи на придев „вечна“. Стога, Свети Јустин када говори о Богу, користећи катафатички метод афирмативног описа и изражава каже да је Бог: „Вечна Истина“, „Вечна Правда“, „Вечна Доброта“, „Вечна Лепота“, „Вечна Љубав“, „Вечни Живот“, „Вечна Мудрост“, „Вечна Светлост“, „Вечна Радост“,³⁹ „Вечни Смисао“ итд.⁴⁰ Ређе код Јустина се може „чути“ и другачији опис, те уместо „Вечна Правда“, „Вечна Истина“, „Вечна Љубав“ и сл., налазимо „Божанска Истина“, „Божанска Љубав“, „Божанска Мудрост“, „Божанска Светлост“, „Божанска Правда“⁴¹, што опет веродостојно описује природу божанских енергија.⁴² Такође, не тако често наћи ћемо „*енергетску синтагму*“ са присвојном заменицом „Твоја“.⁴³ Да би смо што практичније показали како „*Јустинова синтагма*“ изгледа на делу, навешћемо пример из једно од *Празничних беседа*, у којој он, говорећи о људској мисли која треба да буде преобразена божанском светлошћу, моли се и обраћа Богу следећим речима: „Ти је води и руководи, Господе, Ти са њом управљај, нека буде вођена Твојом Истином, нека буде испуњена Твојом Правдом, нека буде испуњена Твојом Лепотом, и Твојом Добротом. Тако ће постати *бесмртна и вечна!*“.⁴⁴

³⁹ Поповић, *Пасхалне беседе*, 291.

⁴⁰ Поповић, *Пасхалне беседе*, 13, 16, 17, 18, 37, 39, 56, 61, 75, 86, 95, 103, 108, 110, 117, 164, 171, 174, 177, 189, 191, 194, 216, 267, 269, 291, 293, 295, 306, 319, 321, 324, 337, 343; Поповић, *Недељне беседе*, 9, 100, Поповић, *Празничне беседе*, 14, 17, 30, 44, 45, 51, 57, 72, 77, 79, 89, 90, 96, 122 итд.

⁴¹ Поповић, *Пасхалне беседе*, 75.

⁴² Ради потпун(и)је анализе Јустинових беседа, навешћемо још пар варијанти „*Јустинових енергетских синтагми*“. То је онда када у овој „*енергетској синтагми*“ Јустин поетским надахнућем и реторичким наглашавањем, користи уместо облика придев + именица, као што уобичајно бива, супротан облик именица + придев чиме постиже још бољи ораторски бољи ефекат. Ево како то изгледа: „... А шта да кажемо тек о Светој Литургији, о Светом Причешћу? Ту Господ Себе целог даје човеку, сваком хришћанину. И тиме му даје не само Живот Вечни, него све што Бог може преко тога: и Истину Вечну, и Правду Вечну, и Љубав Вечну и Добро Вечно, и Радост Вечну“ (у: Поповић, *Пасхалне беседе*, 291). У *Недељним беседама* (стр. 85) налазимо: „сав Живот, сву Љубав, сву Милост“, а у *Празничним беседама* (стр. 8) када Јустин говори о духовној храни каже да нам Христос даје: „Мудрост Своју Божанску, Доброту Своју Божанску, Љубав своју Божанску, Лепоту Своју Божанску“. Слично овој последњој синтагми, са присвојним заменицама види: Поповић, *Недељне беседе*, 122.

⁴³ Поповић, *Празничне беседе*, 90; Поповић, *Недељне беседе*, 123,

⁴⁴ Поповић, *Недељне беседе*, „2. Беседа у Недељу 15. по Педесетници“ (1965), 123. Готово цела беседа је узговорена у виду молитве и директног Јустиновог обраћања Богу. Утолико је ова беседа занимљива као феномен. Мада, треба овде поменути да то није редак случај јер многе Јустинове беседе се завршавају у виду молитве, а две трећине управо наведене беседе јесте жива и директна молитва. Све ово заправо потврђује

Све ово су, ништа друго, до *божанске енергије* о којима су Свети Оци вековима говорили у теолошким и аскетским расправама, а које Јустин на један брилијантан начин лако и једноставно излаже и објашњава онима који га пажљиво слушају. Тиме он ствара савршену синтезу којом показује да догмати Цркве (= Теологија) и литургијска побожност лаоса не искључују једно друго, већ напротив, видимо да их једна инспиритивна беседа, попут Јустинове, може заједно објединити,⁴⁵ јер у супротном, беседа маши своје назначење и своју (онтолошко-)сотириолошку функцију. Божанске енергије о којима Јустин много говори у беседама су заправо истински непресушни извори Онтологије на земљи, или, говорећи философским речником, оне су онтолошке еманације, којим бесмртни Бог опши са својом творевином и путем којих творевина постаје са-бесмртна и са-вечна (само!) у заједници са Јединим Бесмртним и Јединим Вечним (1 Тим 6: 16).⁴⁶

Уместо грчке речи „енергије“ (ενέργειες) код Светог Јустина можемо затећи словенску верзију овог појма „силе“,⁴⁷ најчешће у контексту Св. Причешћа,⁴⁸ за које каже да „свака Божанска сила је бесмртна и вечна“⁴⁹ и „неизменљива“⁵⁰ те „божанске силе [...] не дају да смрт овлада“.⁵¹

Евхаристија као извор хришћанске онтологије

Причестио си се, примио си Вечни Живот у себе, нема више места за смрт у теби, нема више места за оно што је смртно!
Беседа 2. у Недељу Православља (1966)

За Свете Оце извор бесмртности људима јесте Свето Причешће. Христос недвосмислено каже: „Заиста, заиста вам кажем: ако не једете тело Сина Човје-

Јустинову молитвену философију: „Тешко свакој мисли која се не извије, преобрази у молитву“. Види: Поповић, *Празничне беседе*, 181.

⁴⁵ Овде се сећамо оне епизоде из живота Св. Григорија Нисијског који је једном приликом затекавши се на градској пијаци слушао где народ расправља „о појму Недокучивости“, „философира о Нерођеном и Рођеном“, да је „Отац виши од Сина“ и да је „Син постао из непостојећег“. Види: Антоније Владимирович Карташов, *Васеленски Сабори, том I* (Вршац: ФИДЕБ – Издавачка установа Епархије банатске, 1995), 176. Овако нешто је засигурно тешко затећи на данашњим пијацама било где у (православном) свету.

⁴⁶ Упореди са седмом „светилничком молитвом“ коју свештеници читају из *Службеника* на почетку вечерњег богослужења. Она почиње речима: „Боже велики и вишњи, Ти једини имаш бесмртност“. Види: *Службеник*, изд. Свети Архиепископски Синод СПЦ, (Београд: Српска патријаршија, 2011), 11.

⁴⁷ Поповић, *Празничне беседе*, 101, Поповић, *Празничне беседе*, 80; Поповић, *Пасхалне беседе*, 178, 247-248.

⁴⁸ Поповић, *Пасхалне беседе*, 20, 79, 215. Слично поистовећивање у истом контексту налазимо код Св. Марка Ефеског. Опширније у: Иринеј (Буловић), *Тајна разликовања божанске суштине и енергије у Светој Тројци по Светоме Марку Ефеском Евгенику*, прев. С. Јакшић (Нови Сад: Беседа, Матица српска, 2019), 139-157.

⁴⁹ Поповић, *Пасхалне беседе*, 291.

⁵⁰ Поповић, *Недељне беседе*, 59.

⁵¹ Поповић, *Пасхалне беседе*, 263.

чијега и не пијете крви Његове, немате живота у себи. Који једе Моје тијело и пије Моју крв има живот вјечни!“.⁵² Тело и Крв Христова јесу живе енергије Живога и Бесмртног Бога. Св. Игнатије Богоносац (I и II век), настављајући јеванђелску традицију „богочовечанског реализма“ (πραγματεια), по којој је Христос „хлеб живота“;⁵³ Св. Причешће ће назвати φάρμακο της αθανασίας, односно „леком бесмртности“.⁵⁴

С тим у вези, за Светог Јустина Св. Причешће и Литургија, као онтолошки простор, су највеће вредности и светиње које постоје на свету. „Најважнији догађај у животу сваког хришћанина“, рећи ће Јустин, „је Свето Причешће, најважнији! Тиме ти примаш сву *бесмртност* Христову у своју душу, примаш Њега целог!“.⁵⁵ Врло често чујемо Јустина где говори да кроз/у Причешћу Христос даје „целога Себе“ људима.⁵⁶ Не део, не комадић, него „целога Себе“ и „васцелог Бога“;⁵⁷ чиме верник постаје „Богоносац“ и „Христоносац“.⁵⁸ Ово је веома важан детаљ јер по нашем највећем оратору Причешће није нека стварност одвојена и независна од Христа, Литургије и Цркве већ је Оно Сâм Христос у Својој апсолутности и плуриности, Који Се(бе) даје свакоме ко љубећи Га живи у Њему и ко верује да је Он заиста пут, истина и живот (Јн 14: 6). Поред указивања на бесмртности коју Св. Причешће носи, оно што још примећујемо у Јустиновом говору о Причешћу јесте стални нагласак на персоналност и христоцентричност истог. „Шта је Свето Причешће?“ пита се наглас и децидно одговара: „Свето Причешће је сам Господ Христос!“;⁵⁹ па наставља: „И ми причешћујући се, у ствари испуњујемо се Господом Христом и тиме достижемо циљ свог живота, и у овом и у оном свету“.⁶⁰ На другом месту се та христоцентричност још конкретније изражава: „Св. Причешће [...] ето свете бесмртности, ето свете вечности, ето светог Вечног Живота! Све то и још више од тога – Васкрслог Господа Христа примамо у Светом Причешћу!“.⁶¹ То значи да се у Св. Причешћу дешава „потпуно сједињење човека са Господом“.⁶²

⁵² Мт 6: 53.

⁵³ Јн 6: 48.

⁵⁴ Св. Игнатије Богоносац, *Посланица Ефесцима* 20: 2. у: Атанасије Јевтић, *Дела апостолских ученика*, превео са грчког Еп. Атанасије (Врњачка Бања, Требиње, 1999), 240. Св. Јустин ће парафразирати ове Игнатије речи и рећи: „У Цркви је лек од смрти: то је Свето Причешће [...] примајући Свето Причешће, постајеш бесмртан, лечиш се од свега смртног и од сваке смрти“. Поповић, *Пасхалне беседе*, 320.

⁵⁵ Поповић, *Пасхалне беседе*, 87.

⁵⁶ Поповић, *Пасхалне беседе*, 291.

⁵⁷ Поповић, *Пасхалне беседе*, 86.

⁵⁸ Поповић, *Пасхалне беседе*, 86.

⁵⁹ Поповић, *Пасхалне беседе*, 77; Поповић, *Празничне беседе*, 54.

⁶⁰ Поповић, *Пасхалне беседе*, 77-78, 104.

⁶¹ Поповић, *Празничне беседе*, 30.

⁶² Поповић, *Празничне беседе*, 38. Подробије о значају „најтешњег сједињења“ Бога и човека, Христа и Цркве. Види: Атанасије Јевтић, *Екклесиологија Св. Апостола Павла*, (Врњци: Братство Св. Симеона Мироточивог и Требиње: Манастир Тврдош, 2006), 116-142.

Свето Причешће, није само једна од седам Св. Тајни, како се доживљавало у претходним деценијама и вековима, већ је оно „неисказано велика Тајна, не само Тајна, него Светајна“⁶³ која човека „обожује“⁶⁴ „овечнује и обесмрћује“⁶⁵ односно, „осигурава Вечни Живот“.⁶⁶

Будући да је Св. Литургија икона Царства Божијег, верујући човек причешћујући се заправо се „бори за своју вечност и за Царство Небеско“.⁶⁷ Етимологија речи „причешће“ нам на прави начин открива смисао и важност овог хришћанског појма. Основни корен ове реч јесте старословенска реч „чест“, што значи „део“. Тако да „причестити се“ у правом црквеном поимању значи „узети удела/учешћа“ заједнице у божанском животу, у бесмртности, у Царству Божијем.

Овде нам је јако важна веза Св. Причешћа и Царства Небеског коју проналазимо код Јустина. На једном месту јасно каже: „А кад Њега стекнемо (=Христа, прим. аут.), ми смо стекли Небеско Царство, стекли смо све што је Божије, сва Божанска блага и сва блаженства. Зато је Господ и установио Свето Причешће у Цркви Његовој“.⁶⁸

Према ономе што читамо код Јустина, можемо недвосмислено закључити да са Христом у Цркви и у Литургији, са обожењем кроз Свете Енергије/Силе које се дају Светим Причешћем, Причешће заправо постаје директна, жива, примењена и остварена онтологија.⁶⁹ Ни на једном другом месту на Земљи, ни у васколикој Васељени (козмичка димензија Литургије, па и метакозмичка, будући да и анђели саучествују у савршавању св. Литургије!), не може се (про)наћи извор вечног живота и вечног постојања као што је Св. Причешће. Речено јеванђелским речима, оно у/кроз Господа нашега Исуса Христа, Спаситеља и Обожитеља нашег јесте „хлеба живота“ (Јн 6: 48) и „вода жива“ од које се никад не жедни (Јн 4: 10-15).

Онтологија и стваралачки израз у јустиновој беседи

Дијалектички кључ онтологије

Само Он је решио наше главно питање: питање живота и питање смрти; шта је смрт, шта је живот?!

Беседа 1. у Недељу о слепоме (1965)

На почетку своје беседе изговорене у 12. недељи по Педесетници, 1964. године, Св. Јустин се пита: „Које је то највеће и најтеже питање на свету?!“.⁷⁰

⁶³ Поповић, *Пасхалне беседе*, 118.

⁶⁴ Поповић, *Пасхалне беседе*, 93.

⁶⁵ Поповић, *Пасхалне беседе*, 95.

⁶⁶ Поповић, *Пасхалне беседе*, 92.

⁶⁷ Поповић, *Пасхалне беседе*, 93. У једној од беседа слично каже и помиње „борбу за бесмртност.“ Поповић, *Празничне беседе*, 29.

⁶⁸ Поповић, *Пасхалне беседе*, 77.

⁶⁹ „Зато, браћо моја и сестре, све што је од Цркве и што је у Цркви, све то обесмрћује човека!“ у: Поповић, *Пасхалне беседе*, 320.

⁷⁰ Поповић, *Недељне беседе*, 94, 101.

Одговарајући на њега он упућује своје слушаоце на сусрет Спаситељев са богатим младићем и каже да је највеће, најтеже и уједно најстрашније питање на свету оно које је богати младић поставио Спаситељу: „Шта да чиним да наследићу живот вечни?“⁷¹ Нимало не изненађује то што Јустин посебно апо-строфира ово питање јер оно јесте најфундаменталније питање које може човек поставити у свом животу, оно се тиче његовог (вечног) постојања. То јесте онтолошко питање и онтолошки проблем.

Пажљивим изучавањем беседничког стваралаштва Св. Јустина проналазимо шему која се често понавља у његовом дискурсу. Ту шему смо ми назвали „Дијалектички кључ онтологије“.⁷² Он се састоји од појмова који се најчешће сусрећу у Јустиновим беседама а који су међусобно супротстављени. Овим кључем Јустин жели да дијалектичким путем исказе онтолошку драму, јаз, напетост и последице које постоје између бића и небића као и свих осталих метафизичких и етичких феномена која се налазе између њих (добро, зло, истина, грех, истина [...]). Стога у Јустиновим беседама разликујемо следећу групу супростављених појмова овог „Дијалектичког кључа онтологије“:

Бог ----- ђаво
 Спаситељ ----- уништитељ
 Човекољубац ----- човекомрзац
 Вечни живот ----- смрт
 Царство Небеско ----- пакао, ад
 Добро ----- зло
 Спасење ----- вечна мука
 Обожење ----- ођавољење⁷³
 Светост ----- порочност
 Врлина ----- грех, страст
 Љубав ----- мржња
 Слобода ----- ропство
 Истина ----- лаж
 Светлост ----- тама, мрак
 Св. Мошти ----- леш⁷⁴
 Миомирис --- смрад⁷⁵, злосмрадије⁷⁶

⁷¹ Лк 18: 18.

⁷² Нешто слично налазимо код Св. Максима Исповедника. Он систематски раздељује „пет поларности тварног света“: 1. створено – нестворено; 2. духовно – чулно; 3. небо – земља; 4. рај – свет; 5. човек – жена. Више о томе у његовом спису *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν* (PG 91, 1304D-1316A), тачније, видети његову „*Апорију 41*“ која је преведена са грчког, француског и италијанског у: Свети Максим Исповедник, *Живот и избор дела са уводима, схолијама и студијама*, превео са грчког и приредио Епископ Атанасије (Јевтић) (Врњци, Требиње, Лос Анђелес, 2012), 236-248.

⁷³ Поповић, *Празничне беседе*, 56.

⁷⁴ Поповић, *Празничне беседе*, 141.

⁷⁵ Поповић, *Празничне беседе*, 105, 141; Поповић, *Пасхалне беседе*, 212-214.

⁷⁶ Поповић, *Пасхалне беседе*, 214-215.

Ово су супростављени (=дијалектички) појмови који се често могу наћи заједно у Јустиновим беседама. Да би показали како овај „дијалектички кључ“ изгледа у пракси, навешћемо неколико примера и запажања везаних за Јустинове беседе. У Недељи Светих Отаца I Васељенског Сабора (1974) Свети Јустин ће у својој беседи, иначе не великој беседи, појам „Вечни Живот“ поменути чак 21 пут, а појам „смрт“ 22 пута. Појам „бесмртност“ се 7 пута помиње у истој беседи.⁷⁸ Говорећи о Светом Сави о Савиндану 1974. године он каже: „Да, он је пронашао нама пут од греха ка безгрешности, пут од смрти ка бесмртности, пут од ђавола ка Богу“.⁷⁹ Други пример ове свештене антиномије проналазимо у следећем пасусу: „Гле, наш пут, човеков пут, протеже се од најнижег пада до највеће славе, од пада нашег у грех до славе наше кроз Господа Христа. То је пут, уствари пут који ниједно (друго) биће не пролази, најдужи пут од Анђела до Бога. Од Анђела до Бога. А човек са Господом Христом прелази тај пут: пут од пакла до Раја, пут од смрти до Бесмртности, пут од греха до безгрешности! Једном речју, то је пут од ђавочовека до Богочовека“.⁸⁰

Када говори о вери и јеванђелском животу поучава кроз дијалектички кључ: „Тако ћеш осигурати Вечни Живот, бесмртност и Царство Божије. Без тога, брате и сестро, осигураваш себи смрт, пакао, вечни загрљај грозног сатане“.⁸¹ Када су у питању Причешће, спасење и обожење, дијалектику супротности препознајемо у следећем исказу: „Нека вам је Свето Причешће свима на спасење, браћо моја, на обожење, на освећење. Да од данашњег дана сваки од вас односи победе над сваким грехом, над сваком смрћу, над сваким ђаволом. И да на тај начин осигура себи бесмртност и Живот Вечни у ономе свету...“.⁸² Када су у питању врлине, дијалектички круч се читава на следећем примеру: „... дао ти је свете врлине (Бог), дао ти је веру, љубав, наду, молитву, пост [...] даје свима нама, и кроз њих даје нам Божанске *силе* да себе, себе, себе спасимо од смрти – нашег највећег непријатеља, да спасемо себе од ђавола, још већег непријатеља нашег који је измислио смрт, који је измислио грех“.⁸³ Када Јустин помиње светлост и зло, дијалектичку супротност ћемо наћи у следећем: „И ми ако се предамо злу, наша боголика душа постаје мрачна и црна, ођавољује се, губи божански сјај, своју божанску светлост. Ми тонемо у земаљски мрак, а испод тог земаљског мрака је паклени мрак“.⁸⁴ Када је Царство Божије у питању, Свети Јустин опомиње на алернативу и каже: „Пази шта радиш са

⁷⁷ Поповић, *Недељне беседе*, 154, 178.

⁷⁸ Поповић, *Пасхалне беседе*, 296-300.

⁷⁹ Поповић, *Празничне беседе*, 161. Исту аналогију користи говорећи о Св. Јовану Лествичнику, види Поповић, *Пасхалне беседе*, 131.

⁸⁰ Поповић, *Пасхалне беседе*, 280-281; Поповић, *Пасхалне беседе*, 205.

⁸¹ Поповић, *Недељне беседе*, 107-108.

⁸² Поповић, *Пасхалне беседе*, 93-94.

⁸³ Поповић, *Пасхалне беседе*, 108.

⁸⁴ Поповић, *Пасхалне беседе*, 77.

душом! Она је бесмртна и вечна. Куда ће твоја душа зависи од тебе: да ли ће вечно у Царство Небеско или ће у вечни мрак, у пакао, зависи од твоје слободне воље“.⁸⁵ На другом месту каже сугестивно и реторички пита: „Ко ће вас ослободити од греха, ако не Он?! Ко од смрти, ако не Он?! Ко од пакла, ако не Он?!“.⁸⁶ „Нико тако дубоко није сагледао, и није знао, и није осетио каква је мука грех, као Господ Безгрешни. Шта зло, шта правда, шта неправда, шта живот а шта смрт, шта рај а шта пакао, шта Бог а шта ђаво? [...] Он је (људе) уводио у Царство Небеско и Царство Божије из овог царства греха и смрти“.⁸⁷ „Уствари, ових светих великих дана води се борба за човека, борба између Бога и Сатане, између Господа Христа и Сатане...“.⁸⁸ „Овај свет без Господа Христа – шта је? Смртиште! Мртвачница! Огромна гробница! И у њој ставили човека, леш до леша, мртвац до мртваца, смрдљивац до смрдљивца. То је свет без Господа Христа! А са Њим, са Спаситељем, овај свет постаје васкрсилиште, постаје расадник бесмртности. Овај свет постаје миомирисно пролеће Вечности. То је учинило Васкрсење Христа“.⁸⁹ „Све се мења Васкрсењем Господа Христа: човек смртан постаје бесмртан, а земља, попрриште зла, греха, и смрти, пакао мали, претвара се у Небеско Царство“.⁹⁰

Демонологија као активна супростављеност Онтологији

Поред претходно поменутог „дијалектичког кључа онтологије“, идентификујемо још једну групу речи која је врло често присутна у Јустиновим беседама а коју је Јустин сам назвао „троглава неман“.⁹¹ У питању су три најопасније речи, односно, три феномена који постоје у стварности. То су: грех, смрт и ђаво. Њих Свети Јустин у беседама најчешће помиње заједно⁹² попут следећих примера: „Господ Христос, Бог који је постао човек, и јавио се у овом свету као Богочовек, зато је победио смрт, да би показао да је победио грех, да би показао да је победио ђавола“.⁹³ „А ко је најљући противник и твој и мој? Смрт, ђаво, грех! Ништа у свету страшније од греха“.⁹⁴ „Јер ко је то нас одвојио од Бога? Грех, смрт, ђаво, то су силе које одвајају човека од Бога, одвајају га заувек ако се не јави неко ко ће победити грех, победити смрт, победити ђавола“.⁹⁵ „...Те божанске силе изгоне све што је грешно, све што је смртно, све што је демонско, што је ђаволско. Кроз грех бива ођавољење човека, јер је грех

⁸⁵ Поповић, *Пасхалне беседе*, 84.

⁸⁶ Поповић, *Пасхалне беседе*, 171.

⁸⁷ Поповић, *Пасхалне беседе*, 173.

⁸⁸ Поповић, *Пасхалне беседе*, 175.

⁸⁹ Поповић, *Пасхалне беседе*, 195.

⁹⁰ Поповић, *Пасхалне беседе*, 205.

⁹¹ Поповић, *Празничне беседе*, 122.

⁹² Поповић, *Пасхалне беседе*, 108, 247-248.

⁹³ Поповић, *Празничне беседе*, 32.

⁹⁴ Поповић, *Празничне беседе*, 34.

⁹⁵ Поповић, *Празничне беседе*, 53-54.

ђаволска сила, мрачна и тамна [...] сила која помрачује ум, разара ум, помрачује савест. [...] Када човек живи у гресима ођавољује себе“.⁹⁶ „Свака врлина је јача и од греха, и од смрти, и од ђавола“.⁹⁷

Свети Јустин за ову „тријадну смрт“ каже да је „највећа и најстрашнија неман“,⁹⁸ коју још назива и „тројединство“.⁹⁹ У *Догматици* користи нов појам: „антигројца“.¹⁰⁰

Естетика ружног и застрашујућег као педагошки метод

О, врећо пуна кржаве иловаче, која се човек зове!

Беседа 2. у Недељу 4. по Педесетници (1966)

Свети Јустин је у беседништву карактеристичан и препознатљив по тешким, мрачним, гротескним, сабласним и морбидним описима и епитетима када су у питању човек и свет отуђени од Бога.¹⁰¹ Он то често и свесно чини како би нагласио сву опасност и трагедију повратка у небитије и непостојање. Од тога не постоји опаснија и страшнија ствар на свету. Ту проналазимо појмове попут: леш, смрад, мртвачница, смртиште, тамница (-свет), централа смрти (-човек),¹⁰² ђавочовек,¹⁰³ ђавојављање, врећа крви и меса итд. Као учитељ и духовник, Јустин то чини из педагошких разлога. Слушамо га како грми: „Човече и брате, шта је твој живот на земљи без Вечног Живота?! [...] Сутра си ти кандидат за смрад,¹⁰⁴ ти човек – смрдљиви леш! То си ти без Христа, то без Вечног Живота, то без Бесмртности!“¹⁰⁵ Слично овоме: „Ако ниси Христов, чији си? Ти припадаш смрт, припадаш смраду, припадаш греху, припадаш паклу! Авај зар си зато створен од Бога боголиким, човече и брате!“¹⁰⁶ На другом месту: „Док Бог није сишао у овај свет, шта је овај свет био? Тамница, мрак,

⁹⁶ Поповић, *Празничне беседе*, 56.

⁹⁷ Поповић, *Празничне беседе*, 62.

⁹⁸ Поповић, *Празничне беседе*, 119.

⁹⁹ Поповић, *Празничне беседе*, 120.

¹⁰⁰ Јустин Поповић, *Догматика Православне Цркве*, књ. 3 (Београд: Манастир Ћелије, 1978), 541.

¹⁰¹ Свети Јустин, наравно, овде није усамљен када су у питању такви епитети за човека. Сетимо се Господа Христа који, такође, користи тешке речи за фарисеје и каже да су „змије и породи аспидини“ (Мат 23: 33; 3:7), да су као „окречени гробови који споља изгледају лијепо, а унутра су пуни костију мртвачких и сваке нечистоте“ (Мат 23: 27), и још им каже „ваш је отац ђаво!“ (Јов. 8: 44). Има још еванђелских примера, ми смо поменули само најкарактеристичније.

¹⁰² Поповић, *Празничне беседе*, 49.

¹⁰³ Поповић, *Пасхалне беседе*, 281, 345.

¹⁰⁴ У својој, назовимо то, „свештеној антиномији“ дијалектичког кључа онтологије, Јустин на другом месту, попуто супротне епитете користи. Каже, човек је „кандидат за бога“. Види Поповић, *Пасхалне беседе*, 127.

¹⁰⁵ Поповић, *Празничне беседе*, 11.

¹⁰⁶ Поповић, *Празничне беседе*, 22.

мртвачница, пакао...¹⁰⁷ Слично овоме: „Овај свет без Господа Христа – шта је? Смртиште! Мртвачница! Огромна гробница! И у њој ставили човека, леш до леша, мртац до мртаца, смрдљивац до смрдљивца. То је свет без Господа Христа“.¹⁰⁸ У сличном и још тежем маниру наставља: „А човек сав заудар на гроб, сав заудар на смрт, не на једну, на хиљаде смрти! [...] Гле, човек који је до Христа био смрад, постаје мирис Божији“.¹⁰⁹ Можда најтежа критика и слика коју налазимо у беседма, коју Јустин упућује обезбоженом човеку препуштеном стихији и пропадању је следећа: „То је човек без Христа – Тело врећа, крвава врећа пуна смрдљивог гноја!“¹¹⁰ На крају, завршићемо још са овом хорор представом: „Човек је место Богојављања постао ђавојављање! [...] Грех људски претворио је овај свет заиста у фабрику смрти, у воденицу смрт, и она меље, меље свако људско биће, и сатире га и сатерује у смрт“.¹¹¹

Нов вокабулар у служби беседништва, теологије и онтологије

Фасцинантан је феномен, када је у питању језик Јустинове ерудиције. Веома богат, креативан и нада све нов. Јустин је по свом вокабулару препознатљив и најоригиналнији међу богословима српске провенијенције а и шире. Он ствара нове речи које раније нису постојале у српском језику. Само у ређим случајевима (буквално) преводи појмове и речи са грчког или црквенословенског, које нико пре њега није превео нити користио. Разлог томе је интенција којом снажно наглашава напетост, драму, опасност и страшну последицу у описима, онда када су у питању човек и свет који иду странпутицом у провалију отуђивши се од Бога. Будући да је Јустинов вокабулар веома флексибилан и иновативан (за неке потпуно неприхватљив!) радећи на стварању нових речи, Јустин је између осталог, створио нову реч супротну познатом богословско-аскетском појму обожење (θεωσις). Ту реч нико пре њега није никада искористио, а слободни смо рећи ни после њега(!). У питању је реч која се односи на процес деградације човека: „ођавољење“¹¹² – као именица и као процес или као глагол „ођаволити“.¹¹³ Слично томе, уместо да човек постаје живо „богојављање“ он постаје „ђавојављање“¹¹⁴ или још горе „човекођаво“.¹¹⁵ У оквиру „дијалектичког кључа“ налазимо и друге нове речи попут: „смртиште“, „васкрсилиште“,¹¹⁶ „антијеванђеље“¹¹⁷ и др.

¹⁰⁷ Поповић, *Празничне беседе*, 98.

¹⁰⁸ Поповић, *Пасхалне беседе*, 195, 205.

¹⁰⁹ Поповић, *Празничне беседе*, 105.

¹¹⁰ Поповић, *Пасхалне беседе*, 85; Јустин Поповић, *Друге беседе* (Београд: Наследници Оца Јустина и Манастир Телије, 2010), 85.

¹¹¹ Поповић, *Празничне беседе*, 112-113.

¹¹² Поповић, *Празничне беседе*, 56.

¹¹³ Поповић, *Пасхалне беседе*, 38.

¹¹⁴ Поповић, *Празничне беседе*, 113.

¹¹⁵ Поповић, *Пасхалне беседе*, 190.

¹¹⁶ Поповић, *Пасхалне беседе*, 195.

¹¹⁷ Поповић, *Празничне беседе*, 25.

Светом Јустину се, такође, приписују нове речи са афирмативним садржајем који са собом носе, пре свега, онтолошко-сотериолошку црту спасења у Христу. То су речи и појмови попут: „оцрквити“, „уцрквити“, „охристовити“,¹¹⁸ „ухристовити“,¹¹⁹ „ухристолитичити“,¹²⁰ „ологосити“,¹²¹ „христовознање“¹²² и „црквопознање“,¹²³ „тројицелик“,¹²⁴ „човекославље“¹²⁵ „обогочовечење“¹²⁶, „богоистина“¹²⁷ и многе друге.¹²⁸ За Св. Причешће каже да оно „човека овечнује“¹²⁹

Јустин у беседама често, ради бољег ораторског ефекта и потпунијег поетског мозаика, користи множину онде где је очекивано да буде једнина. Тако, примера ради, он каже „све смрти“,¹³⁰ односно, „безбројне смрти“,¹³¹ затим, често каже „од свих богова“¹³² или „у свим световима“,¹³³ „сва небеса“,¹³⁴ „сви твоји паклови“,¹³⁵ „ти васкрсаваш из свих гробова твојих“¹³⁶ (обраћа се смртном човеку) итд.

Овакав жив језик и вокабулар код Јустина не чуди будући да он потиче из јужне Србије (Врање) где је говор архаичан а менталитет ватрен и живахан. Тај (уза)вreo јужњачки темперамент се лако читује у сферама уметности које одатле долазе: музика (врањански кара-севдах), књижевност и филм (*Коштанa, Нечиста крв, Зона Замфирова, Ивкова слава*) итд.

Антропологија, агиологија, телеологија, обожење

Онтолошка основа Хришћанске антропологије: од ништавила до обожења

Човек вере осећа се бесмртан у овоме свету. Бесмртност је осећање Бога. Када осетиш Бога у себи, заиста осетиш да си бесмртан, осетиш се сав Божији, осетиш да си ти вечно биће, да те је Господ створио за Вечни Живот, и да је Он

¹¹⁸ Поповић, *Пасхалне беседе*, 77, 125, 279-280; Поповић, *Догматика* 3, 32, 284.

¹¹⁹ Поповић, *Пасхалне беседе*, 279-280.

¹²⁰ Поповић, *Пасхалне беседе*, 281.

¹²¹ Поповић, *Догматика* 3, 46.

¹²² Поповић, *Догматика* 3, 273.

¹²³ Поповић, *Догматика* 3, 542.

¹²⁴ Поповић, *Догматика* 3, 224.

¹²⁵ Поповић, *Пасхалне беседе*, 81.

¹²⁶ Поповић, *Догматика* 3, 508.

¹²⁷ Поповић, *Празничне беседе*, 43.

¹²⁸ Атанасије Јевтић, *Патрологија, књига 2.* (Београд, Требиње, Лос Анђелес, 2016), 332.

¹²⁹ Поповић, *Пасхалне беседе*, 95.

¹³⁰ Поповић, *Пасхалне беседе*, 90.

¹³¹ Поповић, *Пасхалне беседе*, 293.

¹³² Поповић, *Недељне беседе*, 166.

¹³³ Поповић, *Пасхалне беседе*, 1, 8, 13, 28, 100, 263.

¹³⁴ Поповић, *Пасхалне беседе*, 275.

¹³⁵ Поповић, *Пасхалне беседе*, 16.

¹³⁶ Поповић, *Пасхалне беседе*, 215.

дошао у овај свет да тај Вечни Живот у теби разради, умножи, да те тако васцелог пренесе из овог у онај свет као вечно божанско биће. Човек, човек врлина, раја Божјег, човек вечно биће!

Беседа 1. у Недељу 4. по Педесетници

Иако је човек без Бога представљен у беседама као онтолошко ништавило, пошто је, као и свака друга твар, створен „ни из чега“ (*ex nihilo*, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος), говорећи о човеку и о његовом назначењу Јустин ће, супротно од горе наведеног, наглашавати сво достојанство и привилегију коју човек као „небоземно“¹³⁷, „свето и најозбиљније биће“¹³⁸ има у односу на осталу васколику творевину божију.¹³⁹ За Јустина, човек је „светајна“¹⁴⁰ и „најважније биће после Бога у свим световима“¹⁴¹, „божанско величанство на земљи“.¹⁴² Он није створен да би привремено постојао већ како Јустин виче: „Човече! Створен си за бесмртност и вечност“.¹⁴³ Јер „што год твори Бог оно траје до вјека!“ (Проп 3: 14). Почетна станица хришћанске антропологије јесте библијско учење по коме је човек створен „по икони божијој“ (κατ’εἰκόνα).¹⁴⁴ Будући да је Христос Богочовек мера (раста) сваком човеку,¹⁴⁵ *Imago Dei* се остварује и пројављује кроз заједницу са Њим.

Изучавајући Јустинову антропологију кроз његово беседништво, односно, откривајући начин на који Јустин антиципира човека, како га хвали и велича, примећујемо да је његова антропологија једно истинско „човекославље“. Када би желели да размишљамо баш у Јустинов(ск)ом духу, православно учење о човеку бисмо могли назвати тим термином: „човекославље“. Управо је њега Јустин створио и искористио у првој реченици своје беседе када је говорио о значају „Недеље Православља“ и о значају Светих Икона у Православљу.¹⁴⁶ За разлику од појединих верника који Светим Иконама приступају са емотивним и сентименталним осећањима, опажајући често естетску страну истих, Јустин у беседама подсећа на давно заборављену истину по којој је човек заправо највреднија икона а његов живот највећа светиња. „Човек је ходећа жива икона Божја кроз овај свет“.¹⁴⁷ Цела горе поменута беседа представља својеврсну

¹³⁷ Поповић, *Пасхалне беседе*, 127.

¹³⁸ Поповић, *Недељне беседе*, 12.

¹³⁹ „Нико од људи, браћо, није човека тако узвисио као Господ Христос... Човек је заиста Божанско величанство! Божанско величанство!“ Поповић, *Пасхалне беседе*, 67.

¹⁴⁰ „Све је тајна; и то света тајна Божија. Лист љубичице? – Каква света тајна Божија! Лептирић? – Каква света тајна Божија! Човек? – Каква света тајна Божија: светајна!“ Јустин Поповић, *На Богочовечанском путу*, (Ваљево: Манастир Ћелије, 1980), 168.

¹⁴¹ Поповић, *Пасхалне беседе*, 28.

¹⁴² Поповић, *Пасхалне беседе*, 67, 81.

¹⁴³ Поповић, *Недељне беседе*, 103; Поповић, *Пасхалне беседе*, 24, 35, 38, 102, 112, 153, 202, 206.

¹⁴⁴ 1 Мој 1, 26.

¹⁴⁵ Еф. 4, 13. Упореди: Поповић, *Пасхалне беседе*, 67.

¹⁴⁶ Поповић, *Пасхалне беседе*, 81.

¹⁴⁷ Поповић, *Пасхалне беседе*, 81.

антрополошку химну изговорену у част човека и његовог „божанског величанства“,¹⁴⁸ односно, „човекославља“.

Да би дошао до обожења Јустин полази од „основне истине твога живота“,¹⁴⁹ по којој је човек „слика и прилика“ божија.¹⁵⁰ Јустин још каже да је човек је „боголик“,¹⁵¹ односно „христолик“¹⁵² и то „сваки човек без изузетка“.¹⁵³ Ту иконичност људску директно повезује са вечношћу јер је Бог „нешто вечно уметнуо у тебе и мене, брате и сестро, Вечно, нешто што је од Њега самога, од Бога, од Његове Вечности [...] од Његовог Бића“.¹⁵⁴ Достојанство, част и привилегију коју има човек као „слика божија у телу“¹⁵⁵ нема ниједно створено биће, чак ни анђели. „Човек је важније/веће биће од Анђела“,¹⁵⁶ јер су анђели, како их Јустин зове „наша браћа“, послани „нама да служе“.¹⁵⁷ Оно што је човеку дато: светост, вечност и бесмртност, Јустин ће ове привилегије/појмове назвати епитетом: „наданђелским“.¹⁵⁸ Одговарајући на реторичко питање: „Зашто Бог није постао анђеолог него човек?“¹⁵⁹ Јустин управо због свега претходно поменутог одговара зашто је Бог постао човек.¹⁶⁰

Када је у питању теолошки и аскетски појам „обожење“, ретко ко је тако лепо и тако јасно, једноставно и децидно, објаснио у Православној Цркви шта је заправо обожење као Јустин Ћелијски. У једној од беседа он нас поучава: „То је оно што се у црквеним богослужбеним књигама непрестано пева и говори: како смо у Господу Христу обожени, како се обожујемо кроз Њега, то јест, како се испуњујемо божанским силама. Те Божанске силе када уђу у нас, оне потискују сваку демонску силу, сваку мрачну силу, сваку тамну силу, и ми заиста осећамо се бесмртним, и осећамо се победиоци сваког искушења, сваког греха, увек

¹⁴⁸ Поповић, *Пасхалне беседе*, 83.

¹⁴⁹ Поповић, *Недељне беседе*, 53.

¹⁵⁰ Поповић, *Празничне беседе*, 49, 99, Поповић, *Пасхалне беседе*, 46, 50, 68, 86.

¹⁵¹ Поповић, *Пасхалне беседе*, 82.

¹⁵² Поповић, *Пасхалне беседе*, 61.

¹⁵³ Поповић, *Пасхалне беседе*, 50.

¹⁵⁴ Поповић, *Недељне беседе*, 102.

¹⁵⁵ Поповић, *Пасхалне беседе*, 92.

¹⁵⁶ Поповић, *Пасхалне беседе*, 18, 66, 102, 129.

¹⁵⁷ Поповић, *Пасхалне беседе*, 129.

¹⁵⁸ Поповић, *Пасхалне беседе*, 280.

¹⁵⁹ У другим верзијама где примећујемо поетски стил, Св. Јустин поставља питање: „Зашто Богочовек није постао: богоанђеолог, богоцвет (Поповић, *Празничне беседе*, 58), или лепа љубичица, лепа ружа, дивна ластавица, плава звезда, диван анђеолог, птица, цвет, животиња, звер (Поповић, *Пасхалне беседе*, 48); кротко јагње (Поповић, *Пасхалне беседе*, 113), лав (Поповић, *Недељне беседе*, 146)? [...] Њему би то много лакше било“ (Поповић, *Празничне беседе*, 113).

¹⁶⁰ Поповић, *Пасхалне беседе*, 280. Негде се може наћи у беседама и другачији одговор на ово питање попут: „Зато што су једино кроз човека ушли грех и смрт у овај свет!“ (Поповић, *Недељне беседе*, 146. У том смислу „људи су начинили себе најгорим бићима на земљи. Све што постоји око нас далеко је боље од нас. Сви зверови су бољи од човека“ (Поповић, *Недељне беседе*, 146).

уздајући се у Господа, Свемоћног и Свемилостивог. Тако, уствари, наше спасење није ништа друго него: наше обожење у Господу Христу, наше ухристовљење, наше охристовљење, све наше да постане Христово – то је смисао нашег живота и нас хришћана. Све твоје постане Христово и тиме постаје бесмртно, тиме постаје вечно, тиме постаје свето...“.¹⁶¹

Буди бог!

Ја рекох: богови сте! Јн 10: 34; Пс 82: 1

Онтологија у духовности и теологији Св. Јустина свој врхунац достиже у библијском и светоотачком учењу о обожењу. Обожење је тема о којој Јустин радо и често беседи својим слушаоцима.¹⁶² Термин сличан овоме, који се са њим поистовећује, кога такође налазимо у његовом беседничком дискурсу, а којег је сâм Јустин створио и ставио у ширу црквену и теолошку употребу јесте термин „охристовљење“ или „ухристовљење“.¹⁶³ Ови синоними имплицирају најважнији Јустинов аксиом, чиме тумачи поменуте термине: „Циљ нашег живота је да се испунимо Богом“.¹⁶⁴

Овде нас Јустин подсећа на светоотачку мисао: „Бог је постао човек да би човек постао бог!“¹⁶⁵ (Свети Иринеј, Свети Атанасије и други). Ово је уједно и прави одговор на питање: зашто је Бог постао човек?

„Постати богом“, Свети Оци и Свети Јустин, једнако међу њима, подразумевају то да човек може постати „бог“ (са малим словом „б“) једино „по благодати“, односно, „по милости“ (κατά χάριν),¹⁶⁶ будући да једино Бог (са великим словом „Б“) Света Тројица – Отац, Син и Свети Дух јесте „Бог по суштини“ (κατ' ουσίαν). Да би својим слушаоцима приближио ове антрополошке висине, Свети Јустин ће рећи да је човек „мали бог“¹⁶⁷ или „мало божанство“¹⁶⁸ а понегде „мали бог у благу“.¹⁶⁹ Бити богом у том случају још значи бити и „богоносац“, односно, „христоносац“.¹⁷⁰

Корак даље од овога иде Свети Јустин, чиме недвосмислено потврђује саму срж и центар хришћанске и светоотачке онтологије у антропологији. Он ће поновити онај императив Светог Василија Великог забележен у надгробном слову Светог Григорија Богослова: „Човек је биће коме је наређено да постане

¹⁶¹ Поповић, *Пасхалне беседе*, 279-280.

¹⁶² Поповић, *Пасхалне беседе*, 20, 76, 93, 107, 118, 279, 318.

¹⁶³ Поповић, *Пасхалне беседе*, 125, 279-230.

¹⁶⁴ Поповић, *Празничне беседе*, 56.

¹⁶⁵ Поповић, *Пасхалне беседе*, 107; Поповић, *Празничне беседе*, 61, 74, 163.

¹⁶⁶ Поповић, *Пасхалне беседе*, 62, 107.

¹⁶⁷ Поповић, *Пасхалне беседе*, 58, 62, 118. Такође, налазимо и верзију „мали Христос“ на страницама: 52, 62, 118.

¹⁶⁸ Поповић, *Пасхалне беседе*, 62.

¹⁶⁹ Поповић, *Пасхалне беседе*, 50, 52, 68.

¹⁷⁰ Поповић, *Пасхалне беседе*, 68, 86, 292.

бог“¹⁷¹ и потврдити да је сваки човек створен „по слици Божијој“, заправо, „кандидат за бога“.¹⁷² Тиме је он „осуђен на бесмртност“ јер „људска природа је васкрсењем Богочовековим неповратно поведена путем бесмртности, и постала страшна и за саму смрт“.¹⁷³

Онтолошка основа православне Агиологије

...сваки хришћанин је чудотворац! Замисли, ти чудотворац и ја! Када победимо у себи све што је смртно, све што је грешно, јављамо се као победиоци смрти, јављамо се као вечна бића!

Беседа 2. у Недељу Светих Праотаца (1966)

Сасвим је логично и очекивајуће да Јустин на господњим празницима проповеда о вечним и непролазним стварима Хришћанства. На самом почетку наше студије ми смо навели тезу по којој се у основи Христових речи и дела налази искључиво онтолошки елеменат и садржај. Међутим, када је Свети Јустин у питању, изненађује чињеница да са готово једнаком количином и набојем онтолошки садржај налазимо тамо где бисмо га најмање очекивали. У питању су беседе на светитељским празницима. На пример, у беседи на празник Светог Стефана Првомученика који је каменован од стране Христових непријатеља, да би описао стање и доживљај смрти првих хришћана, Јустин све време философира на тему смрти и живота.¹⁷⁴ Дубљом анализом ове беседе ми проналазимо, између осталог, сву хришћанску антропологију, аретологију (врлинословље) и амартологију (учење о греху), као и већ поменути онтолошку дијалектику живота и смрти. Примећујемо, такође, да хагиографски подаци у беседама о светитељима код Јустина више представљају лајт мотив и другоразредни садржај док примарну грађу за овај тип беседа гради, пре свега, на питањима о вечности, бесмртности и Царству Небеском.

Одговарајући на реторичко питање: „Шта су светитељи“, Јустин кратко и јасно каже: „Светитељи су победници над смрћу! (...победници над грехом, победници над ђаволом“.¹⁷⁵ Зашто су светитељи победници „над смрћу“? Зато што смрт као онтолошки проблем јесте „последњи човеков непријатељ“.¹⁷⁶

Такође, прве реченице беседе на дан Светог Саве¹⁷⁷ 1974. године су биле: „Зашто је Бог постао човек, браћо и сестре, казује нам Свети Сава. Бог је постао

¹⁷¹ Поповић, *Пасхалне беседе*, 128, 281. S. Greg. Naz., *Or. 43 in laudem Basil. Mag.* PG 36, 560. Уп. Георгије Флоровски, „Твар и тварност“, *Теолошки погледи* 24/1-4 (1991), 53-83: 80.

¹⁷² Поповић, *Пасхалне беседе*, 127.

¹⁷³ Јустин Поповић, *Човек и Богочовек* (Ваљево: Манастир Ћелије, 2018), 30-34.

¹⁷⁴ Беседа 2. на Св. Првомученика (1965), у: Поповић, *Празничне беседе*, 58-65.

¹⁷⁵ Беседа 2. У Недељу Светих Праотаца (1966), у: Поповић, *Празничне беседе*, 20.

¹⁷⁶ 1 Кор 15: 26. Поповић, *Празничне беседе*, 49 и Поповић, *Пасхалне беседе*, 108, 212.

¹⁷⁷ За Светог Саву користи интересантне и „онтолошке“ епитете на једном месу: „најбесмртнији Србин“, „највећи бесмртни Патријарх Српски“ и сл. Поповић, *Недељне беседе*, 10.

човек да би човека испунио *Божанским силама*, и, како то уче Свети Оци, да би човек постао бог. Господ с Неба сишао је на земљу да би човека са земље диго на Небо!¹⁷⁸ Много је сличних примера када Јустин своју беседу не почиње описом живота и биографијом одређеног светитеља, па чак нити тумачењем прочитаног Еванђеља, како то најчешће чине беседници са амвона, већ он пажњу слушалаца директно заокупира вечним питањима која се тичу човека, његовог смисла живота, постојања и томе слично.

Смисао хришћанске онтологије и телеологије: ΕΣΧΑΤΟΝ

„Ради чега постоји време ? Какав је смисао времена ? – Да оваплоти вечност – оваплоћењем Бога у човеку; и да кроз Богочовека изврши обожење човека, и преко човека, времена и простора = света. Оваплоћење Бога Логоса, очовечење: центар времена и материје, човека као психо-физичког бића.“¹⁷⁹

На самом почетку Беседе на дан Светог Василија Великог Јустин нам открива смисао постојања времена, тиме нам он разоткрива сам смисао хришћанске телеологије, поентирајући у Онтологији. Почиње од тренутка и часа, придајућу сваком тренутку и часу велику важност за наше спасење. Време које пролази назива „огромном реком“. Низ ту реку је „Господ отиснуо све што је створио: небеса, сунца, звезде, земљу, људе на њој.“ На постављено реторичко питање: „Куда ми идемо ношени бујицом те велике неодрживе реке коју називамо временом“ он једноставно и кратко одговара: „У вечност“. За Јустина „време је увод у вечност“ и „исечак вечности“¹⁸⁰ и наставља: „које је дато да њиме зарадимо/купимо вечност“.¹⁸¹

Ово је аутентична православна богословска мисао када је у питању хришћанска телеологија.¹⁸² По њој, време и историја имају линеарно усмерење са крајњим исходиштем у Есхатону,¹⁸³ за разлику од античког поимања времена и историје, по коме је време цикличног карактера, будући да пролази кроз различите еоне у круг.

Вероватно најбољи доживљај времена, кога неко може доживети али и описати попут Св. Јустина налазимо у пасусу који следи. Због важности сваке

¹⁷⁸ Беседа 7. на Светог Саву (1974) у: Поповић, *Празничне беседе*, 163.

¹⁷⁹ Поповић, *На Богочовечанском путу*, 144.

¹⁸⁰ То је уједно истоимени назив монографије о Св. Јустину која у себи садржи кратке, предивне мисли светитеља о вечним и божанским стварима. Види: Ава Јустин, *Време је исечак вечности* (Београд: Михаило Раичевић и Братство Св. Симеона Мироточивог, 2006), 83.

¹⁸¹ Ср. почетак Беседа 1. на Св. Василија Великог (Нова година), у: Поповић, *Празничне беседе*, 66-67.

¹⁸² Karl Löwith, Löwith, *Biblijsko tumačenje povijesti: Svijetska povijest i događanje spasa*, превео Mario Vukić (Zagreb: August Cesarec i Sarajevo: Svijetlost 1990), 225-234.

¹⁸³ Димитрије Калезић, „Хришћански смисао појама историја“, у: *Из Философије: збирка текстова*, том 1, уредник Николај Мрђа (Београд: Издавачки фонд СПЦ Архиепископије београдско-карловачке, 2009), 125-133.

реченице ми ћемо, на крају овог дела, јустинову мисао пренети у потпуности:

„У Цркви Христовој и време је саборно: апостолско доба је сво, живо и делатно, и у наше време. И сва доба, од апостолског до данашњег, жива су и делатна као Свето Предање Цркве; својим бесмртностима она живе и делају кроз нас, све до Страшнога Суда. Досадашња прошлост Цркве је сва у нашој садашњици. У Цркви се свако доба, свако време, учлањује, уживљује у вечност кроз богочовечност која представља суштину васцеле Цркве и свега црквеног. Ми смо заиста потомци свих доба и свих чланова што су постојали до нас. Од свију њих има понешто у нама. То су оне ћелије бесмртности, које се на своме путу у вечност стално оваплоћују у све садашњице, носећи у себи све прошлости. Свака садашњост је бесмртност свих прошлости. Шта је Христова Црква временски? Сва прошлост увек присутна, кроз садашњост путује у будућност, која се завршава вечношћу. У вечности су сва времена Цркве саборна, католичанска и просторно и временски, целостна. И још: Црква је богочовечанска радионица у којој се време прерађује у бесмртност и слива у вечност. У ствари, у Цркви постоји само садашњост - вечна садашњост“.¹⁸⁴

Иконична Онтологија у „Беседама“

У Цркви је прошлост увек садашњост, а време увек вечност.¹⁸⁵

Елементи иконичне онтологије, по којима је Царство Божије (Есхатон) иконично присутно *hic et nunc* и „већ и још не“, јасно се примећују у Јустиновој беседи.¹⁸⁶ Такође, „трајни презент“ (или „литургијски презент“, односно, „литургијско време“) као основни чинилац иконичне Онтологије, препознатљив по речи „сада“ и „данас“, доносећи тако есхатолошки опит и искуство, видно је присутан у беседама. Цела, горе поменута, беседа на дан Светог Василија Великог (Нова година) развија и до савршенства усавршава онај светопавловски радо-сни усклик,¹⁸⁷ сав орошен есхатолошком благодаћу и иконичном онтологијом: „Ево, сад је време спасења, ево, сад је дан спасења!“ (2 Кор 6: 2) као и Христово објављивање и воспостављање „пријатне године Господње“ (Лк 4: 15-21 и Ис 61: 1-2). Јустин у истом контексту тумачи речи Светог Петра да је

¹⁸⁴ Поповић, *Догматика* 3, 225-226.

¹⁸⁵ Ава Јустин, *Време је исечак вечности*, 106 ; Поповић, *Догматика* 3, 225. Ср. Атанасије Јевтић, *Божанствена Литургија: Христос – Нова пасха*, књ. 4 (Хиландар, Острог, Тврдош 2009), 554.

¹⁸⁶ „Ти се више везујеш за Небо, све постајеш бесмртнији и бесмртнији, још овде на земљи осећаш како је Царство Божије са Христовом вером сишло у твоју душу!“ (Поповић, *Празничне беседе*, 28-29). „И ми хришћани у овоме свету, живећи у Цркви Христовој [...] још овде на земљи ми постајемо поседници и власници Царства Небеског“ (Поповић, *Пасхалне беседе*, 30).

¹⁸⁷ „Литургијски презент“ се такође јасно очитује у: Поповић, *Празничне беседе*, 46-47.

„један дан као хиљаду година и хиљаду година као један дан“ (2 Петр 3: 8).¹⁸⁸

Будући да је Есхатон последања реалност света и постојања (Та Есхата),¹⁸⁹ библијско и светоотачко предање/богословље потврђују његову онтолошку претпоставку и основу. Исти дух и исто искуство нам преноси Свети Јустин Телијски у својим беседама и делима. Поред тога што се, по неписаном правилу, свака беседа завршава есхатолошким крајем „сада и у век и у векове векова. Амин“, већи број његових беседа управо врхуни и егзалтира са сећањем на Царство Божије и живот вечни.¹⁹⁰ Тиме Јустин јасно указује да је циљ (хришћанског) живота: задобијање Царства Небеског већ сада на Земљи, унутар Литургије али и ван ње („У миру изиђите!“). Овим се потврђује онај јеванђелски императив „Иштите најпре Царство Божје!“ (Мт 6: 33), односно, она свакодневна прозба из Оченаша: „Да дође Царство Твоје“ (Мт 6: 10).

Закључак

Јустинова беседа као парадигма беседништву

У црквеним беседама не треба инсистирати на теолошкој прецизности и доследности. За потребе литургијских беседа, о којима говоримо, тако нешто није нужно ни неопходно. Сетимо се да је Христос другачије говорио пред народом а другачије када би био само са апостолима. Народу је најчешће причао у причама и параболама а апостолима би објашњавао дубљи, духовни и теолошки смисао истих.

Оно што је вредно дивљења, када је у питању Јустинов дар, јесте количина богословско-филозофских садржаја, нарочито онтолошког, који исијавају из његових беседа, као и лакоћа са којом он износи сву њихову проблематику, тежину и вишеслојност. У овој студији смо показали да су управо ови садржаји основа Јустиновим беседама. Сваки дипломирани теолог без много мука може приметити како се у њима на природан и ненаметљив начин везују у низу теолошка учења, дисциплине и науке попут: Догматике, Ерминевтике, Егзегезе, Аскетике, Литургике, Тријадологије, Историје Хришћанске Цркве, Христологије, Антропологије, Есхатологије, Еклесиологије, и тако редом. Исто важи и за присуство филозофских појмова и феномена, те лако идентификујемо: Онтологију, Метафизику, Дијалектику, Нихилизам, Егзистенцијализам, Социјализам, Капитализам, (квази-)Хуманизам и сл. Јустинове беседе су јасне, разумљиве,

¹⁸⁸ Поповић, *Празничне беседе*, 66-70.

¹⁸⁹ Сећамо се чувене мисли Светог Максима Исповедника: *Σκία γάρ τά τῆς Παλαιᾶς εἰκὼν δὲ τῆς Νέας Διαθήκης: ἀλήθεια δὲ ἡ τῶν μελλόντων κατάστασις* (Стари завет је сенка, Нови Завет је икона, истина је, пак, стање будућег века). Види у: *Ἅγιος Μάξιμος Ὁμολογητής, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου*, εἰς τὸ κεφ. Γ' III, παρ. 2, PG 4, 137D.

¹⁹⁰ Само пар егземпларних места. Види: Поповић, *Празничне беседе*, 14, 22; Поповић, *Недељне беседе*, 11; Поповић, *Пасхалне беседе*, 126, 130, 137, 143, 149, 156, 250, 270, 275-276, 282, 285, 288, 295, 300, 321, 343 и др.

једноставне (у најпозитивнијем смислу), узбудљиве, врло дескриптивне. Оне једнако држе пажњу како деци тако и одраслима ма које струке и звања били. Оне су занимљиве и питке јер нису оптерећене теолошком и философском фразеологијом. Па ипак, ове науке су невидљиво али живо присутне у њима. У овоме и јесте сва Јустинова даровитост и таленат. Он генијално спаја све поетске, књижевне, теолошке, философске и ораторске способности кроз безброј слика, праслика, сличица, *τύπος*-а, метафора, парабола, хипербола, алегија, архаизама, неологизама, антропоморфизама, теза и антитеза, реторичких питања... Он тиме најбоље доказује да Теологија није неко пуко интелектуалистичко философирање без живог опита са стварношћу, намењено само мањем кругу интелектуалаца. Теологија је мост Цркви за дијалог са реалним животом и актуелном стварношћу у свету. Теологија јесте онај еванђеоски квасац који Цркви даје увек нову плирому и свежину (Мат 13: 3; Лк 13: 20). Оваква теолошка беседа, какву смо у овој студији анализирали, постаје пример, узор и образац једне квалитетне беседе и живе речи. Без овако примењене Теологије, Црква престаје да буде Црквом и постаје још једна у низу институција у свету у којој владају одређена правила, закони и обичаји.

На крају закључујемо, ако бисмо тражили идеалан пример применљиве и практичне Теологије онда бисмо га засигурно нашли у чудесној личности Светог Јустина Ћелијског. Он сву генијалност и величину потврђује следећом максимом која може послужити као парадигма сваком теологу, али истовремено и сваком говорнику/оратору: Теолог је онолико велики колико ниско може да се спусти, прилагоди и пренесе узвишену истину којом надахњује слушаоце који се спашавају (том истином)!

Литература

Примарна литература:

- Поповић, Јустин (1978). *Догматика Православне Цркве*, књига 3, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1980) *Догматика Православне Цркве*, књига 1, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1980). *Догматика Православне Цркве*, књига 2, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1980). *На Богочовечанском путу*, Ваљево: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1998). *Недељне беседе*, Београд: Наследници Оца Јустина и Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1998). *Пасхалне беседе*, Београд: Наследници Оца Јустина и Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1998). *Празничне беседе*, Београд: Наследници Оца Јустина и Манастир Ћелије.

- Поповић, Јустин (2010). *Друге беседе*, Београд: Наследници Оца Јустина и Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (2006). *Ава Јустин, Време је исечак вечности*, Београд: Михаило Раичевић и Братство Св. Симеона Мироточивог.
- Поповић, Јустин (2018). *Човек и Богочовек*, Ваљево: Манастир Ћелије.

Секундарана литература:

- Бошњак, Бранко (1971). *Грчка филозофска критика Библије: Kelos contra apologeticos*, Загреб: Напријед.
- Брија, Јован (1999). *Речник православне теологије*, прев. са румунског Еп. Митрофан (Кодић), Београд: Хиландарски фонд при ПБФ у Београду.
- Буловић, Иринеј (1996). „Филозофски и хришћански појам о Богу“, у Миленко Перовић (ур.), *Појам Бога у Философији*, Нови Сад: Центар за културу Нови Сад, 125-131.
- Буловић, Иринеј (2019). *Тајна разликовања божанске суштине и енергије у Светој Тројци по Светоме Марку Ефеском Евгенику*, прев. С. Јакшић, Нови Сад: Беседа, Матица српска.
- Дрејн, Џон (2003), *Увођење у Стари Завет*, прев. Богдана Ђукић, Београд: Клио.
- Жуњић, Слободан (1996). „Бог филозофа у антици“, у Миленко Перовић (ур.), *Појам Бога у Философији*, Нови Сад: Центар за културу Нови Сад, 9-53.
- Зизјулас, Јован (2003). „Онтологија и етика“, *Саборност 1-4* (2003), 97-116.
- Јевтић, Атанасије (2009). *Божанствена Литургија: Христос – Нова пасха*, књига 4, Хиландар, Острог, Тврдош.
- Јевтић, Атанасије (1999). *Дела апостолских ученика*, Врњачка Бања, Требиње.
- Јевтић, Атанасије (2006). *Еклесиологија Св. Апоистола Павла*, Врњци: Братство Св. Симеона Мироточиво, Требиње: Манастир Тврдош.
- Јевтић, Атанасије (2015). *Патрологија*, књига 1, Београд: ПБФ, Требиње: Захумско-херцеговачака епархија, Лос Анђелес: Западно-америчка епархија.
- Јевтић, Атанасије (2016). *Патрологија*, књига 2, Београд: ПБФ, Требиње: Захумско-херцеговачака епархија, Лос Анђелес: Западно-америчка епархија, Сарајево: Митрополија Дабробосанска.
- Калезић, Димитрије (2009). „Хришћански смисао појама историја“, у: Николај Мрђа (ур.), *Из Философије: збирка текстова*, том 1, Београд: Издавачки фонд СПЦ Архиепископије београдско-карловачке.
- Карташов, Антоније Владимирович (1995). *Васеленски Сабори, том I*, Вршац: ФИДЕБ – Издавачка установа Епархије банатске.
- Мајендорф, Јован (2001). *Византијско богословље*, превео са енг. Јован Олбина, Београд: Плато.
- Максим Исповедник (2012). *Живот и избор дела са уводима, схолијама и студијма*, превео са грчког и приредио Епископ Атанасије (Јевтић), Врњци, Требиње, Лос Анђелес.

- Перишић, Владан (1996). *Раскрића. Студије о јелинској и хришћанској философији*, Београд: Плато.
- Флоровски, Георгије (1991). „Твар и тварност“, *Теолошки погледи* 23/1-4, 53-83.
- Löwith, Karl (1990). *Biblijsko tumačenje povijesti: Svjetska povijest i događanje spasa*, preveo Mario Vukić, Zagreb: August Cesarec i Sarajevo: Svijetlost.
- Ὁμολογητής, Μάξιμος (1857), *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου*, J-P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca. Cursus Completus*, vol 4, Paris.

Ljubiša Kostić

Seminary of Sts Cyril and Methodius, Niš
djak.ljubisa@gmail.com

THE ONTOLOGICAL FOUNDATION AND CONTENT OF ST JUSTIN OF ČELIJE'S PREACHING

By relying on the rich opus of his preserved orations, we intend to explore the ontological aspects of the theological thought of the greatest Serbian theologian of the 20th century Saint Justin Popović. His recognizable oratorical style represents the perfect synthesis of theological, ascetic and philosophical endeavor. Like no one of his contemporaries, in a crystal-clear and, we'd like to say, in an accessible manner, he points to what is eternal and immortal in Christianity. By doing this St. Justin indicates for his recipients the ontological character of everything that is called to become immortal and eternal. St Justin's theological-philosophical erudition should not surprise us, since the question of the eternal existence of man and of the world is the quintessence of Christ's preaching and Christian faith.

Александар Ђаковац
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
adjakovac@bfspc.bg.ac.rs

ДОГМАТИКА ОЦА ЈУСТИНА ЂЕЛИЈСКОГ У ИСТОРИЈСКОМ И САВРЕМЕНОМ КОНТЕКСТУ

Сажетак: *Догматика* оца Јустина Поповића и данас је, након толико година од изласка из штампе, веома цењена у православном свету, о чему сведочи и недавно објављени превод на грчки. Јустинова *Догматика* често се цитира, а неретко се представља и као критеријум православности. Ово дело стога заслужује непристрасно разматрање. У овом раду намеравамо да пружимо анализу значајнијих области тријадологије, христологије, есхатологије и еклисиологије. Покушаћемо да расветлимо елементе Јустинових решења која би се могла сматрати недовољно јасним или упитним. Показаћемо да анализа проблема са којима се Јустин сусреће при представљању ових области догматике, представља основ читавог његовог виђења кључних елемената хришћанске теологије. Слабости и недостаци тог виђења управо су оно чиме ћемо се бавити, пошто смо уверени да само поштен критички приступ може да раскрије стварну величину његовог дела.

Кључне речи: Јустин Поповић, *Догматика*, есхатологија, христологија, еклисиологија

Уводне напомене

Хенри де Либак је на почетку своје књиге о Оригену записао како о Оригену многи говоре и пишу али га мало њих чита. А и када га читају, чине то само фрагментарно.¹ Ова примедба би вероватно могла да се прошири на многе чувене ауторе, како древне тако и савремене. Но ипак су неки аутори, из често сасвим различитих разлога и околности, подложнији оваквом „читању“. Један од њих је и отац Јустин Поповић, Преподобни Јустин Нови. Његове мисли се често користе као пароле, истргнуте из контекста и идеолошки редуковане, чиме му се чини двострука неправда. Прво тиме што се његово обухватно и дубоко мишљење своди на неколико максима, а друго, што су те максиме извучене из контекста у коме су настале и вештачки налепљене на „производе“ данашњице.

¹ Навешћу овде поменути исказ де Лобака, јер, по мом мишљењу, врло добро одсликава ситуацију у којој се често налази и учење о. Јустина: „Ако људи тако често погрешно суде о њему, то је можда због тога што уместо да га читају, односно што га читају само фрагментарно, дозвољавају себи да падну под утицај одређених становишта“. Henri De Lubac, *History and Spirit: The Understanding of Scripture According to Origen*, eng. trans. A. E. Nash (San Francisco: Ignatius Press 2007), 19.

На тај начин од аутора, у овом случају оца Јустина, остаје само име или лик, док се стварни садржај његовог дела растаче. Оваква судбина је за аутора чак гора од заборављавања. За заборављеног аутора увек постоји нада да ће његово дело бити откривено. Наравно, постоји нада и да ће аутор чије је дело „флорилегизацијом“ редуccionистички фалсификовано, једном бити прочитан онакав какав стварно јесте. Но тај је пут дуг и мучан, а историја нас учи да се једном утврђене предрасуде тешко побијају. Такође, аутору се без његове воље, у заоставштину уписују и искривљене интерпретације његових становишта, заједно са последицама које из тога произилазе, а које је још теже исправити. Исправни увиди, ако до њих икада дође, јављају се у академским круговима, често далеко од очију јавности која је своје мишљење већ формирала на основу прихваћене „интерпретације“. У теологији је таква ситуација још неповољнија. Да су Оригена тумачили само Велики Кападокијци, не и евагријевци, питање је каква би била његова еклисијална судбина. С друге стране, познато је колико је нерасудна „верност Кирилу“ заслепела његове монофизитске следбенике, спречавајући зацељење раскола и продубљујући поделе. Пример св. Кирила је изузетно снажан, управо због тога што га монофизити јесу читали „онако како је јасно написано“. А управо је то *дословно* читање Кирила, стога што је било једнострано, било и крајње погрешно. И то погрешно дотле да је водило у јерес. Али, имамо и обрнуте примере. Да Ареопагитски корпус није прошао кроз интерпретативне напоре светог Максима Исповедника, врло је могуће да би заувек остао изван православног видокруга.

Из различитих разлога, и у прошлости и данас, постоје људи који не увиђају да чак и просто цитирање јесте тумачење. Оно представља тумачење управо због контекста у који смешта цитиране речи. Дobar пример за то је познато позитивно изражавање Владике Николаја Велимировића о Хитлеру.² Узето за себе и истргнуто из контекста у коме је речено, оно делује скандалозно и застрашујуће. С друге стране, ако се узме у обзир време у коме су те речи изречене, а то је време када је у читавом свету мало ко препознавао стварно лице хитлеризма, ствари стоје сасвим другачије. Поготово стоје другачије ако се те речи узму у контексту даљих збивања и Николајевог страдања у заточеништву због храброг супротстављања управо нацизму.

Читав овај увод је потребан управо због тога што је отац Јустин, онедавно свети Јустин Ћелијски, вероватно један од најзлоупотребљиванијих богослова у читавом православљу. Појединим његовим исказима се маше као заставама - реч је, наравно о „свејереси екуменизма“.³ Користећи га за сопствене иде-

² Иако је Николајево позитивно исказ о Хитлеру изречен 1935, у време када су о немачком вођи многи имали позитивно мишљење, тај је податак послужио многим недобронамернима, па и отворено злонамернима да покушају да Николаја прикажу као идејно блиског фашизму. Најистакнутији у оваквим манипулацијама је Јован Бајфорд. Уп. Jovan Byford, *Potiskivanje i poricanje: sećanje na vladiku Nikolaja Velimirovića u savremenoj srpskoj pravoslavnoj kulturi* (Београд: Helsinški odbor за људска права у Србији), 32.

³ У циљу супротстављања злоупотребама Преп. Јустина од стране различитих секташких групација, Епископ Атанасије Јевтић је објавио факсимиле 12 Јустинових записа о

олошке циљеве, Јустина неумерено хвале и величају понајвише они који његову теологију, а најчешће ни теологију уопште, нити познају, нити заиста следе.

Ипак, није нам намера да се у овом тексту бавимо злоупотребама ауторитета о. Јустина.⁴ Покушаћемо да сагледамо и проценимо поједине аспекте његове надалеко чувене тротомне *Догматике*, чији недавни превод на грчки сведочи о њеном живом присуству и утицају на православно богословље.⁵ Због ширине и свеобухватности теме, нужно је приступити анализи само појединих

екуменизму, који бацају нешто другачију слику на његов однос према овом питању: Атанасије Јевтић (прир.), *Свети Ава Јустин: Записи о екуменизму* (Манастир Тврдош, 2010). Иначе тема схватања екуменизма код оца Јустина представља најпознатији аспект његовог опуса, о коме се много пише и говори, често са унапред утврђених (анти)екуменских полазишта. Због тога је важно истаћи квалитетне студије које се баве овом темом. Уп. на пример: Zdenko Š Širka, “Екуменизмус Јустина Поповиће”, *Getsemany* 2 (2018), 37-42. Важну студију о овом питању објавила је Јулија Видовић: Julia Vidovic, “St. Nikolai Velimirovic and St. Justin Popovic on Ecumenism”, P. Kalaitzidis, et. all. (eds), *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education* (Volos: Regnum Books International 2014), 263-272. Такође видети и: Владимир Цветковић, „Четири писма Светог Јустина Новог Ђелијског о екуменизму“, *Црквене студије* 12 (2015), 243-262. Новији – прилично једнострано приказ Јустина као „борца за чистоту вере“, налазимо у тексту: Р. А. Дудка, „Јустин Попович против екуменизма“, *Литература та култура Полісся* 94 (2019), 171-180.

⁴ Скренућемо пажњу да је тај ауторитет у неким другим случајевима био од извандредне користи за црквену теологију и праксу. Јустиново прегалаштво на превођењу многих богослужбених текстова на савремени српски језик, омогућило је прилично безболну транзицију са лепог, али неразумљивог црквенословенског на говорни језик. Сва је прилика да би тај процес био знатно отежан, можда и онемогућен, да иза њега није стајао управо ауторитет преподобног Јустина. Уп. Владимир Вукашиновић, „Преводи Свете Литургије оца Јустина Поповића“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати* књ. 5 (Београд: ПБФ, 2010) 30-41. Чин превођења Литургија на савремени српски језик, делимично такође открива и Јустиново схватање Цркве, због чега, као илустрацију, доносимо следеће важно запажање: „Следујући апостолском предању свете равноапостолне браће Кирила и Методија и равноапостолног Св. Саве, дајемо овај превод Божанских Литургија на говорном народном језику, али не осиромашеном и не удаљеном од црквеног молитвеног језика и ритма. Јер као што се живот Цркве у целисти увек прелива преко граница сваке поједине епохе, органски их спајајући и сједињујући, тако и њен молитвени језик: само је онда истински народни ако је израз континуитета и богатства оправослављене народне душе и народног језика. Као што је смисао Цркве да сваки народ, примајући га у себе, обогати својом Пуноћом, тако се она односи и према језику тога народа: примајући га за свој језик којим се обраћа Богу, она га надахњује и обогаћује сопственим саборним ризницама и развија његове богодане могућности“. *Божанствене Литургије*, превео Архим. Др Јустин Поповић (Београд, 1978), 223-232.

⁵ Αγίου Ιουστίνου του Τσέλιε [Πόλοβιτς], *Δογματική – Ορθόδοξη Φιλοσοφία της Αληθείας*, Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαδίου, 2019. Проучавање Јустинове мисли није везано нити само за српско, нити само за православно подручје. О томе видети изврсну студију: Vladimir Cvetković, “The Reception of St Justin in Recent German Scholarship”, *Sobornost: Incorporating Eastern Churches Review* 36/2 (2014), 36-55.

сегмената, пошто би систематско разматрање захтевало студију далеко већег обима. Разумљиво, при разматрању појединих ставова Преп. Јустина које износи у својој *Догматици*, у виду ћемо имати и његова друга дела у којима се дотиче исте или сличне тематике. При анализи ћемо се делом ослонити и на резултате истраживања изнете у нашем ранијем раду који се бавио сличном темом.⁶

Догматика: академски, педагошки, мисионарски и пастирски аспекти

Најпре ваља истаћи да је монументално дело оца Јустина заузело важно место у историји српског богословља већ самом својом појавом.⁷ Чињеница да је његова *Догматика* прво дело тог обима и обухватности на савременом српском језику, увршћује га у ред заслужних стваралаца. Бити пионир у некој области има своје предности и недостатке. Предност је у томе што таква врста авангарде несумњиво резервише место у историјском сећању. Са друге стране, таква позиција је и nelaгодна, будући да је пионир на неком послу принуђен да се без туђе помоћи сам пробија кроз тешкоће на које наилази у свом стваралаштву, при чему су различити превиди врло могући па и неизбежни.⁸

Са свиме овиме се сусретао и отац Јустин, пишући своју *Догматику*. При анализи овог његовог остварења ваља имати на уму да његова намера није била састављање неког оригиналног дела, већ дела погодног за педагошку и пастир-

⁶ Уп. Александар Таковац, „Догматика оца Јустина (Поповића) и савремено (српско) богословље“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 4 (Београд: ПБФ, 2009), 65–74. Анализа Јустиновог учења није нимало лак задатак о чему сведоче врло различите интерпретације његовог опуса. Уп. Zdenko Š Širka, “Transformation in the Theology of Tradition: A Study of Justin Popović and His Hermeneutical Presuppositions”, *Ostkirchliche Studien* (2018), 325-344: 326-327.

⁷ Јустинова *Догматика* је врло рано препозната као дело нарочите важности. Владика Николај, у предговору за Јустинову књигу *Светославље као философија живота*, писаном 1953, истиче значај „два велика тома његовог капиталног дела *Догматика православне Цркве*, која га је прочула у целом православном свету“ (Николај Велимировић. *Предговор*, у: Јустин Поповић, *Светославље као философија живота* (Ваљево 1993), 3).

⁸ О авангардности Јустинове мисли, сведочи његова антиципација неопатристичке синтезе коју ће касније развити о. Георгије Флоровски, што је Благоје Пантелић добро уочио. Видети: Благоје Пантелић, „Јустин Поповић, неопатристика и руска философија — поводом будућности једне српско-руске прошлости“, *Саборност* 4 (2010), 367-372: 369. О патролошким радовима оца Јустина у контексту почетака неопатристичке синтезе, видети детаљније у исцрпној студији: Богдан Лубардић, „Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића: историјат једне рецепције – прилог разумевању почетка ‘неопатристичке синтезе’ у српској теологији“, *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, књ. 9 (Београд: ПБФ, 2010), 66-165. О односу Флоровског и оца Јустина у светлу њихове преписке, видети: Богдан Лубардић, „Преписка Јустина Поповића и Георгија Флоровског – прилог разумевању рецепције главних идеја Соловјева у међуратном периоду у Србији“, у: *Историја српске филозофије II: Прилози*, ур. Ирина Деретић (Београд: Evro Giunti 2012), 381-453. Видети такође и: Darko Djogo, “Serbian Neopatristic Theology (Some Aspects of History, Reception and Currents)”, *Teologia* 4 (2012), 10-36.

ску употребу. *Догматику* је писао као професор који је својим ученицима желео да обезбеди квалитетан уџбеник какав до тада, на српском језику, није постојао. Његова је намера била и пастирска, да пре свега образованим верницима, свештеницима али и лаицима, пружи један јасан али и разрађен преглед догматског учења Цркве, који ће се позабавити многим тананостима које се раније и нису – барем не систематски – помињале. Не треба изоставити ни мисионарски аспект Јустинове *Догматике*, иако јој то није очигледна и прворазредна намена. Ипак, у време када је учење Цркве било под снажним нападима атеистичких елита, једно темељно излагање и образлагање учења Цркве је омогућавало да оно буде приказано у правом светлу, као стварна „хришћанска философија“, која се не може тек тако омаловажити као древно сујевреје. На овај начин његова *Догматика* представља спој академског, педагошког, мисионарског и пастирског труда. Управо је све ове аспекте *Догматике* потребно имати у виду када се анализира и процењује њен садржај.

За Преподобног Јустина, догматика представља свеукупно изложење православне вере, чији је циљ да рационално, не и рационалистички, распореди и систематизује грађу: „Догматика је мозаик своје врсте. Она распоређује и разврстава вечне догматске истине према њиховим својствима, слаже их и сличава према светлости којом зраче, те се на тај начин добија лик Христов у мозаику вечних истина, лик целокупног старозаветног и новозаветног Откривења“.⁹

Светитељи су путеводитељи и образац на који се догматичар мора угледати и којима мора да следује. Јустин то јасно истиче, као што јасно истиче и нужност спајања академског и подвижничког аспекта богословствовања: „Православни догматичар мора ићи њима за све догматске истине, учити се од њих, не заборављајући притом да се са Светитељима општи молитвом, постом и бдењем. Отуда је посао православног догматичара подвижнички и еклектички“.¹⁰ Овде је интересантно приметити да Јустин истиче „еклектичност“ као важно својство догматичара. Управо то јесте метод који је отац Јустин нарочито користио при писању *Догматике*. Настојао је да из светоотачког наслеђа изабере најбоље и најрепрезентативније изразе који би описали и разјаснили тему којом се бави. Ако се присетимо аспеката које смо назначили као важне за разумевање контекста *Догматике*, неће нас зачудити што је свети Јован Златоуст, велики беседник Цркве, међу најцитиранијим Оцима у Јустиновом делу. Златоустов непосредни и јасни стил, његова разумљивост и приступачност израза, погодовали су Јустину, и поклапали се и са његовим интенцијама приликом писања *Догматике*. Наравно, и бројни други Оци налазе се међу изворима на које се Преподобни Јустин позива, а међу њима су и они чији је израз најсложенији, попут светог Максима Исповедника или Ареопагита. Па ипак, Јустинова идеја је била управо оно што је и сам истакао, да на јасан начин, без непотребног улажења у замршене теолошке расправе, изложи учење Цркве. У том смислу се помагао и онима који су на другим језицима, углавном руском и грчком (али и на српском, колико је било), већ саставили слична дела.

⁹ Јустин Поповић, *Догматика Православне Цркве*, књ. 1 (Београд, 2003), 12.

¹⁰ Поповић, *Догматика* 1, 13.

„Многоме сам се научио у великих догматичара православних новијега доба: митрополита Макарија, епископа Силвестра, митрополита Антонија. При раду сам имао у виду и радове осталих православних догматичара новијега доба: архиепископа Филарета, архимандрита Антонија, протојереја Малиновског, Зикоса Роси, Андруце, Диовуниотиса, протојереја Стевана Веселиновића“.¹¹

Јустинов пионирски рад на овом пољу, носио је са собом и проблеме са којима се суочавају они који се у таквој ситуацији нађу. Један од проблема, које Јустин сам истиче, био је и неопходност стварања богословске терминологије. „Потребно је да нагласим да сам био принуђен да према својим убогим силама у многоме стварам догматску терминологију коју, делимично, немамо, а уколико постоји није довољно разрађена.“¹² Како бисмо боље разумели Јустинову методологију при писању *Догматике*, што је потребно да би одговарајућа анализа била спроведена, нужно је детаљније се позабавити њеним садржајем. Јасно је да целовита анализа није могућа у раду овог обима и намене. Због тога ћу се осврнути само на поједине аспекте једне од тема *Догматике*, а то је еклисиологија. Баш њу сам изабрао из неколико разлога. Један је тај што сам се на неке друге теме *Догматике* већ осврнуо у једном ранијем раду,¹³ а други је тај што је еклисиологија нарочито важна за наш савремени црквени живот, због многих искушења са којима се данас сусрећемо, како на подручју међухришћанског дијалога, тако и у односима међу православним Црквама.¹⁴

Истина је Личност Богочовека

Већ на почетној страни трећег тома *Догматике* која обрађује теме еклисиологије и есхатологије, Јустин наглашава да је „Богочовек = Црква“.¹⁵ Поистовећење Христа и Цркве, основна је водила његовог излагања учења о Цркви. Занимљиво је да ће поистовећење Христа и историјске Цркве као евхаристијске заједнице бити снажно наглашено код догматичара попут Јована Зизијуласа и Игнатија Мидића, што ће водити разумевању есхатона не само као последње стварности историје, већ и као њеног интегралног дела.¹⁶

¹¹ Поповић, *Догматика* 1, 14.

¹² Видети веома корисну и информативну студију: Vladimir Cvetković, “New Wine and Old Wineskins: St Justin Popovic on Theological Terminology”, in: I. Tulcan, P. Bouteneff, M. Stavrou (eds), *Dogma and Terminology in the Orthodox Tradition Today* (Sibiu: Astra Museum 2015), 141-156.

¹³ Александар Ђаковац, „Догматика Јустина Поповића и њен значај за савремену (српску) богословску мисао“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 4 (Београд: ПБФ, 2009), 65-74.

¹⁴ Уп. Александар Ђаковац, „Сабор на Криту: криза саборности“, *Политичка ревија* 2 (2017), 103-118.

¹⁵ Јустин Поповић, *Догматика Православне Цркве*, књига 3 (Београд, 1978), 7.

¹⁶ Еклисиолошки ставови ове двојице истакнутих православних теолога најбоље су

У том смислу не изненађује истицање Свете тајне Крштења као тајне ступања у Цркву, а праве врлине са вером.¹⁷ Спасење света и човека отац Јустин види у сједињењу тварног и нетварног, због чега је Богочовек¹⁸ не само једини стварни Спаситељ, већ и једини могући Спаситељ: „Разуме се, то је могао учинити само Богочовек, а никако човек, ма који човек, макар био и највећи и најсветији. Јер Богочовек, као Бог појавио се свуда где је год било људских бића, људских душа, да их избави од греха и од робовања ђаволу“.¹⁹ Према Јустину, тајна Богочовека открива због чега су људи свих времена трагали за савршеним човеком.

„Отуда толико лутања за идеалним човеком и код најистакнутијих мислилаца рода људског, као што су: Платон, Сократ, Буда, Конфучије, Лаоце, Шекспир и други, дохришћански, ванхришћански и нехришћански тражитељи идеалног, савршеног човека“.²⁰

Ова провизорна егземпларна подела сврстава Платона и Сократа у дохришћанске, Буду, Конфучија и Лаоцеа у ванхришћанске, док Шекспир изгледа спада у „нехришћанске“, али ипак „највеће мислиоце људског рода“.²¹

репрезентовани у њиховим радовима објављеним у: Златко Матић (ур.), *Православна еклисиологија: реч о Цркви пред изазовима трећег миленијума* (Пожаревац: Епархија браничевска, Одбор за просвету и културу, 2016).

¹⁷ Поповић, *Догматика* 3, 16. Јустин истиче светотајински, односно еклисијални карактер вере: „Вера нас упознаје са свима светим тајнама и светим врлинама еванђелским, и уводи у њих; а ове нас опет утврђују у вери, ако живимо у њима“ (*Догматика* III, 65).

¹⁸ О христолошкој утемељености Јустинове еклисиологије уп: Димитриј Трибушњи, „Тајна присуства: увод у онтологију преподобног Јустина Ћелијског“, *Богословље* 70/2 (2011), 107-116: 112.

¹⁹ Поповић, *Догматика* 3, 22. Јустиново учење о Боговеку као једином, и једином могућем Спаситељу, блиско је повезано са учењем о створеном свету који у себи и по себи нема нити живот нити постојање нити бесмртност, већ то само може стећи кроз заједницу са Богом. Стога Јустин наглашава: „У правом смислу речи, једино је Бог вечан, јер нема почетка ни краја; а створена бића имају почетак, и могу не имати крај, могу постати бесмртна једино по дару вечнога Бога и Господа“ (Поповић, *Догматика* 1, 106).

²⁰ Поповић, *Догматика* 3, 25-26.

²¹ У *Светосавље као философија живота*, Јустин даје потпунији списак оних који су трагали за савршеним човеком, па ће се поред наведених ту наћи и Мојсије, Мухамед, Кант, Гете, Толстој и Ниче. „Али, у својој ненаситој жудњи за Савршеним и Довршеним, Шекспир је доживео човекову несавршеност и недовршеност у безброј паклених трагичности, повео људско биће у горње светове и оставио га на тамошњим путевима зачуђено и запрепашћено. Значи, и он није савршен и довршен човек“ (Јустин Поповић, *Светосавље као философија живота* (Ваљево: Манастир Ћелије, 1993), 44). Важна Јустинова замерка Шекспиру, због кога се нашао на овом попису, јесте то да му Бог није довољно потребан и неопходан, због чега је његово трагање за савршеним човеком нужно неуспешно: „Витлан ураганом бесмислене трагике овога света, да не би полудео од ужаса и очајања, Достојевском је неопходан Бог, истинити Бог, неопходнији него

Јустин овде не износи неко прецизно учење о личности, али јасно указује на то *шта личност није*, управо у контексту еклисиологије. „Када би Истина била ма шта друго а не Богочовек Христос, она би била мала, недовољна, пролазна, смртна. Таква би она била, када би била: појам, или идеја, или теорија, или схема, или разум, или наука, или философија, или култура, или човек, или човечанство, или свет, или светови, или ма шта, или све то заједно скупа. Али, Истина је Личност, и то Личност Богочовека Христа; зато је и савршена и непролазна и вечна“.²² Идентификација истине са Личношћу Богочовека, вероватно има корен у мишљењу Достојевског,²³ али ова идеја се код Јустина јавља у јасно еклисиолошком контексту. Истина је поистовећена са Црквом, пре свега у њеном светотајинском изразу. Видећемо касније да Јустин ипак на овој основи не развија даље своју еклисиологију, што је вероватно и разлог склоности конфесионализму.

На основу концепта личности као богочовечанске заједнице, Јустин сматра да Црква представља једино стварно решење друштвених питања: „Заиста, само је у Цркви на савршен начин решен и проблем личности и проблем друштва; и само у Цркви остварена и савршена личност и савршено друштво. У ствари, ван Цркве нема ни праве личности ни правог друштва“.²⁴ Управо Јустинова персонологија и еклисиологија која из ње извире и на њој се заснива, представља основ његовог критичког сагледавања друштвених токова.²⁵ У том смислу Богдан Лубардић тачно примећује да је отац Јустин „у својим негативно-критичким описима друштвене културе спреман да жртвује детаљ, предговор, подробно међуслојевање значења, чак и сложеност. То објашњава стил оштре и кондензоване критике. Међутим, он на то пристаје како би што пре притиснуо аларме у односу на главне неуралгије модерног политичког *imaginarium*-а и *bestiarium*-а обзиром на гледиште католичанских учења Цркве Христове“.²⁶

Шекспиру или Канту, Толстоју или Његошу” у: Јустин Поповић, *Достојевски о Европи и Словенству* (Београд: Манастир Ћелије, 1995). Истинити Бог је човеку неопходан због тога што једино Он решава питање смрти. Управо је то оно што недостаје и другим религијама и сваком хуманизму лишеном хришћанског утемељења. Јустин се пита која је то философија, осим хришћанске, могла човеку да пружи решење проблема људског живота, и одговара „Ниједна, јер није решила проблем смрти“ (Поповић, *Догматика* 3, 68).

²² Поповић, *Догматика* 3, 28.

²³ О односу Преподобног Јустина према Достојевском видети исцрпну анализу: Богдан Лубардић, *Јустин Ћелијски и Русија: путеви рецепције руске философије и теологије* (Нови Сад: Беседа 2009), 19-42.

²⁴ Поповић, *Догматика* 3, 33.

²⁵ Персонолошка становишта оца Јустина можемо наћи и на другим местима у његовој *Догматици*, посебно у вези са христологијом. Тако нешто касније, Јустин истиче да „једино у Христу Богочовеку људско биће може доћи до свога потпуног савршенства, зато што у нашем земаљском свету једини Он има и раздаје људима све божанске силе потребне за то“ (Поповић, *Догматика* 3, 59). Видети такође и: Јустин Поповић, *Догматика Православне Цркве, књига 2, Богочовек и Његово дело* (Београд, 1935), 134. Детаљније о овом питању видети у: Милош Јелић, „Богочовек као истински човек по Преподобном Јустину Поповићу“, *Саборност* 4 (2010), 147-161.

²⁶ Богдан Лубардић, „‘Револт против модерног света’: теологија и политичко у мисли

Јустин пуноћу човекове личности увек схвата у контексту христологије, са јасним рефлексијама на антропологију. Према еп. Атанасију Јевтићу, бављење антрополошким питањима је присутно „у свим димензијама његове философије и теологије, а остаје карактеристика читавог дела оца Јустина, а посебно његове *Догматике*“.²⁷ Питањем личности, отац Јустин се нарочито подобио бавио у својој дисертацији *Проблем личности и познања по учењу светог Макарија Египатског*,²⁸ због чега ћемо пажњу усмерити на ово дело. Како примећује Владан Перишић, Јустинов циљ је „показати шта за човечију личност и човечије сазнање (може да) значи личност Христова“.²⁹

Перишић пак замера Јустину на излагању учења према коме се Адамов грех преноси на цолокупну људску природу, јер не објашњава на који начин и како се то догађа, ослањајући се превише на макаријевске списе, без адекватног тумачења. Перишић такође критикује Јустиново излагање учења о слободној вољи, јер не одговара на питање зашто је човеку иста дата. Ако му је дата да би се могао опередељивати између добра и зла, како тврди Макарије а Јустин се слаже, онда то није у сагласности са другом тврдњом, да је човеку слобода дата да би се уздржавао од зла. Перишић сматра да разлику између ово двоје не уочавају ни Макарије ни Јустин: „Наиме, ако је човеку слобода дата (између осталог) зато да би се уздржавао од зла, онда му она не може истовремено бити дата и зато да би се могао опередељивати за зло. Другим речима, слобода може бити услов, али не и узрок зла“.³⁰ Нисам сигуран колико је Перишићево наглашавање разлике слободе као узрока и слободе као услова зла, плаузабилно у контексту теме којом се бави Јустин. Такво разликовање је уистину могуће, али оно не би ништа посебно донело Јустиновој анализи макаријевских списа. Наиме, јасно је да слободна воља, као таква, јесте и услов и узрок зла уколико је употребљена на погрешан начин. Инсистирање на неопходности правилне употребе слободне воље је оно на чему писац макаријевских списа инсистира а са чиме се о. Јустин саглашава.³¹ Но Перишић јесте исправно приметио да је концепт слободне воље код Јустина недовољно разрађен. Тако он у *Догматици*, где се (укратко) бави проблемом слободне воље, као да прихвата Августиново учење о предестинацији, сажимајући његову аргументацију без одклона:

Јустина Поповића“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 17, (Београд: ПБФ, 2015), 45-113: 53.

²⁷ Епископ Атанасије овај став износи у свом предговору поменутог превода Јустинове *Догматике* на грчки језик: *Δογματική – Ορθόδοξη Φιλοσοφία της Αληθείας*, 15.

²⁸ Јустин је дисертацију одбранио у Атини, и она је на грчком објављена 1926, под насловом *Τὸ πρόβλημα τῆς προσωπικότητος καὶ τῆς γνώσεως κατὰ τὸν Ἅγιον Μακάριον τὸν Αἰγύπτιον*. Српски превод је објавио сам Јустин под насловом *Проблем личности и познања по учењу св. Макарија Египатског* као део књиге *Пут богопознања: поглавља из православне аскетике и гносеологије* (Београд, 1987), 6-103, 194-222.

²⁹ Владан Перишић, „О богопознању код св. Макарија Египатског с посебним освртом на дисертацију Јустина Поповића“, у: *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 5 (Београд: ПБФ, 2010), 7-16: 9.

³⁰ Перишић, „О богопознању код св. Макарија Египатског“, 11.

³¹ Перишић, „О богопознању код св. Макарија Египатског“, 10-11.

„Човек грешни не зато што је Бог предвидео да ће он грешити, нити грешни по некој неопходности (*fatum*) или случајности (*fortuna*), већ што сам хоће; а Бог, предвиђајући то, показује да не може бити обманут. Ко не жели грешити, тај не грешни, што је Бог такође предвидео, знајући да он неће зажелети да грешни“.³²

Без обзира на ову чињеницу, јасно је да Јустин инсистира на слободној вољи човековој, која му је дата да би се определио између добра и зла. Инсистирање на слободној вољи, и то стварној а не привидној, присутно је у читавом низу одељака *Догматике*.³³

Перишић посебно замера оцу Јустину што није образложио на који начин се човеков грех преноси на творевину.³⁴ Наравно, Јустину је било познато учење Цркве о возглављењу - *ἀνακεφαλαίωσις*. Он – позивајући се на светог Максима Исповедника, говори о томе да је читава природа возглављена у Христу, и да то возглављење, заправо представља тајну Цркве. Говорећи о сједињењу тварног и нетварног, Јустин каже да „Ово сједињење доводи човечанску природу у потпуно поистовећење са Божанском по начелу Ипостаси, и од оба двога чини једну сложену Ипостас“.³⁵ Позивајући се на светог Максим, Јустин даље каже као је то сједињење блажени циљ ради кога је све саздано. „То је несумњиво врхунац самог промишљања и онога о чему Бог промишља, врхунац по коме ће бити возглављење — *ἀνακεφαλαίωσις* — у Богу створења која је Он створио.“³⁶ Истина је да Јустин ни овде не објашњава детаљно шта ово возглављење тачно значи, али је из контекста могуће закључити да је то само оваплоћење у коме господ постаје Нови Адам.³⁷

Управо у овом контексту отац Јустин разуме и проблем првородног греха, а у *Догматици* објашњава на који начин се првородни грех преноси на потомке прародитеља:

„Пошто сви људи воде порекло од Адама, то је првородни грех путем наслеђа прешао и пренео се на све људе. Отуда је првородни грех у исто време и наследни грех. Примајући од Адама људску природу, сви ми са њом примамо и греховну Исквареност [...]. Али првородни грех није потпуно истоветан у Адаму и у његовим потомцима. Адам је свесно, лично, непосредно и својевољно преступио заповест Божју, тј. учинио грех који је произвео у њему греховно стање, у коме влада начело греховности. [...]

³² Поповић, *Догматика* 2, 118.

³³ Поповић, *Догматика* 1, 120; 125; 250; 280; 285-86.

³⁴ Перишић, „О богопознању код св. Макарија Египатског“, 13.

³⁵ Поповић, *Догматика* 3, 505.

³⁶ Поповић, *Догматика* 3, 506.

³⁷ Уп. *Догматика* 2, 304: „Пошто је проналазач зла маштао да буде непобедив, уловивши нас надом на обожење, то сам бива уловљен покривачем тела, да би, насрнувши као на Адама, сусрео Бога. Тако је нови Адам спасао старога, и скинута је осуда са тела, пошто је смрт умртвљена телом“.

Потомци Адамови, у строгом смислу речи, нису лично, непосредно, свесно и својеволјно учествовали у самом поступку Адамовом, у самом преступу [...] него рађајући се од палог Адама, од његове огреховљене природе, они у рођењу примају као неминовно наследство греховно стање природе“.³⁸

Видимо да отац Јустин првородни грех сагледава као онтолошку а не моралну стварност. Људи наслеђују првородни грех јер су потомци првих људи, али не наслеђују саму кривицу, која припада само њима лично. Управо у том смислу је Богочовек Спаситељ, пошто поништава последице првородног греха, постајући Нови Адам, односно нови родоначелник човечанства, који је у историји присутан као Црква, тачније као Евхаристија.

Евхаристијска еклисиологија

Према оцу Јустину, управо се у Евхаристији „остварује најсавршеније јединство верних са Господом Христом као и међусобно јединство самих верних“.³⁹ Света Литургија за Јустина представља пројаву Цркве, њено стварно „биће“, њену коначну истину, која је сам Богочовек.

„Ако би се све тајне вере Хришћанске, све тајне Новог Завета, Завета Богочовека Христа, и све тајне Цркве Христове, Цркве Богочовекове, могле свести на једну тајну, онда је та тајна – Света Тајна Евхаристије, Света Литургија Цркве, јер она нам објављује и даје васцелог Господа Христа у свом чудесном богатству и раскошју Његове Богочовечанске Личности и Његовог Богочовечанског Тела, које је Црква. Јер је Света Литургија: Црква са Христом и у Христу и Христос међу нама и у нама“.⁴⁰

У том смислу Евхаристија је поистовећена са Црквом, јер је поистовећена са Христом. Евхаристија је и кључ за разумевање Светог Предања, тачније она је са њим поистовећена. „Личност Богочовека Господа Христа, преображена у Цркву, потопљена у молитвено, богослужбено безобално море благодати, и сва у Евхаристији, и сва у Цркви, — ето, то је Свето Предање“.⁴¹ Јустинов језик је и у овом случају, као и иначе, у извесној мери херметичан. Херметичан је због сталног понављања истих или сличних исказа на различите начине, као и због испреплетености са славословним начином изражавања, што код читаоце може да доведе до губитка пажње и превида значаја појединих исказа.

³⁸ Поповић, *Догматика* 1, 316-17.

³⁹ Поповић, *Догматика* 3, 209.

⁴⁰ Јустин Поповић, *Еванђеоска лествица врлина* (Београд, 2005), 33-34. Уп. Такође: Горан Вучковић, „Позитивни и негативни елементи евхаристијске еклисиологије Николаја Афанасјева“, *Годишњак* 17 (2018), 36-46: 44.

⁴¹ Поповић, *Догматика* 3, 240.

Такав је случај и овде. Та херметичност, пак, не треба да засени врло оригиналне и авангардне Јустинове увиде. Заиста, идеја поистовећења Христа и Цркве на начин да Црква *јесте* сам Христос присутан у историји, тек ће доста након Јустина бити детаљније разрађивана у склопу концепта реализоване есхатологије. Слично можемо рећи и за поистовећење Евахристије и Светог Предања. То поистовећење показује јасан отклон од уобичајеног формалног схватања Предања и његовог поистовећења са Светим Писмом, канонским и догматским одлукама Сабора итд. То наравно не значи да Јустин и све поминуто не види као део Светог Предања, али значи да је његово схватање Предања знатно шире, што пружа основу за даљу теолошку разраду. Све се ове идеје врло јасно јављају код Јустина, иако нису посебно истакнуте, а донекле ни јасно дефинисане. Ипак, не може се порећи његов истанчани теолошки осећај који га је водио у правом смеру, чак и ако сам није у потпуности био свестан авангардности сопствених увида.

Јединство и једност Цркве

Јустинова еклисиолошка логика је прилично једноставна. Јединство Цркве је у једном Богочовеку, чије је она Тело, и због тога било каква подела Цркве не само да није пожељна, већ је и немогућа. „Црква се, по свима небоземним законима, не може делити. Свако дељење значило би њену смрт“⁴². Личност Богочовека је та која конституише јединство и једност Цркве:

„Христоносни Апостоли богонадахнуто благовесте јединство и јединственост Цркве, заснивајући их на јединству и јединствености њеног оснивача – Богочовека Господа Христа и Његове Богочовечанске Личности“⁴³.

Када говори о јединству и једности Цркве, Јустин заступа кипријановску затворену еклисиологију, према којој су границе Цркве увек истоветне са њеним канонским границама. Он није спреман да хришћанским заједницама изван тих граница призна било какав еклисијални статус. Једина и јединствена Црква јесте само православна Црква док су сви други напросто јеретици, расколници и отпадници.

„По Богочовечанском бићу своје, Црква је једна и једина, као што је Богочовек Христос — један и једини. Отуда је раздељење, деоба Цркве ствар онтолошки, суштински немогућа. Раздељења Цркве никада није било, нити га може бити, а бивала су и биваће отпадања од Цркве, као што добровољно бесплодне лозе отпадају сасушене са вечноживог Богочовечанског Чокота — Господа Исуса Христа. Од једне једине неразделиве

⁴² Поповић, *Догматика* 3, 209.

⁴³ Поповић, *Догматика* 3, 210.

Цркве Христове у разна времена одвајали су се и отпадали јеретици и расколници, и тиме престајали бити чланови Цркве и сутелесници Богочовечанског тела њеног. Тако су најпре отпали гностици, па аријанци, па духовборци, па монофизити, па иконоборци, па римокатолици, па протестанти, па унијати, па... редом сви остали припадници јеретичко-расколничког легиона“.⁴⁴

И овде је тон Јустинове *Догматике* исповедни и доксолошки. Он исповеда веру, али се не труди претерано да је објасни. Тако на пример, Јустин се позива на Прву канонску посланицу светог Василија Великог, и наводи да тамо стоји: „Древни су установили, да се крштење јеретика има сасвим одбацити; оно расколника, пошто припадну Цркви, признавати“. Ипак, Јустин нам не објашњава која је тачно разлика између јеретика и расколника, и како то расколници „припадају“ Цркви. Поготово нам не објашњава како би се ово разликовање могло применити у наше (његово) време, и ко би били јеретици а ко расколници. Истина, он даје одређена објашњења, али су она далеко од суптилности која је красила, рецимо, увиде о. Георгија Флоровског. Јустин не поставља питања која је постављао Флоровски, како је могуће да Црква ипак признаје Свету Тајну Крштења, барем у неким расколничким и јеретичким заједницама. За Јустина је такво питање бесмислено, јер је он сагласан са кипријановским концептом Цркве, према коме изван какносних граница влада еклисијална пустош.

У оваквој еклисиолошкој поставци лежи корен Јустиновог схватања екуменизма, који је – упркос свим варијацијама на које с правом указује еп. Атанасије Јевтић – јасно и доминантно негативан. И не може бити другачији, с обзиром на ексклузивистичку еклисиологију коју заступа. Таква еклисиологија, међутим, не успева да пружи адекватне одговоре на питања која се постављају пред Црквом Христовом, посебно на питања унутар-православних раскола, који у наше време свом тежином притискају нашу стварност.⁴⁵ У том смислу је нужно Јустинове увиде сагледавати у контексту његовог времена и изазова са којима се он суочавао и са којима се није суочавао. Слепо следовање његовим формулацијама, данас тешко може бити од користи. То, међутим, не значи да је читав његов концепт јединства Цркве потребно одбацити, нити да је он суштински погрешан. Напротив, идеја коју развија, да је јединство Цркве утемељено на Личности Богочовека, од темељне је важности за исправно разумевање тајне Цркве. Штавише, његови увиди да недостатак јединства представља не само недостатак или искушење, већ потенцијално и смрт Цркве, морају бити схваћени озбиљно, иако решење овог проблема могуће није на трагу одговора који он нуди. Управо су Свети Оци, на које се Јустин непрестано позива, пружили одговор на питање које се поставља, а то је непрекидно инсистирање на разговору и дијалогу са онима који данас нису са нама у црквеном јединству,

⁴⁴ Поповић, *Догматика* 3, 212.

⁴⁵ Александар Ђаковац, „Сабор на Криту: криза саборности“, *Политичка ревија* 2 (2017), 103-118.

било да је реч о онима који су ван тог јединства већ вековима или тек од недавно.

У поређењу са другим темама *Догматике* које смо анализирали, учење о јединству и једности Цркве вероватно представља најслабије разрађену и образложену проблематику.

Саборност

За Јустина је за разумевање православне еклисиологије етички аспект од посебног значаја. Саборност Цркве је утемељена на самом Богочовеку и она се „спроводи вечноживом Личношћу Богочовека Христа, који на најсавршенији начин сједињује Бога и човека и сву твар“.⁴⁶ Према Јустину „Богочовечанска саборност Цркве у ствари је непрекидно благодатно-врлинско охристовљење човека“.⁴⁷ Јустин одбацује географско схватање саборности, и наглашава да је Црква саборна „у свакој личности што је у њој“.⁴⁸ У том смислу Јустин разуме и подвижничке напоре појединаца, који никада нису усмерени само на њихову сопствену добробит: „делатност свакога члана је увек лично — саборна, лично — колективна. И када изгледа да ради само за себе (на пример, подвизавање пустињака), члан Цркве увек ради за целину. Такво је устројство богочовечанског организма Цркве, који увек води и руководи сам Господ Христос — Глава Цркве“.⁴⁹ Саборност Цркве се огледа у јединству вере, светих тајни и светих врлина. Јустин Саборност види управо у томе што је свакоме за сваки од ових елемената *неопходан други*. „У том саборном животу Цркве сваки сазидава, изграђује себе помоћу свих, и то у љубави, и сви помоћу свакога, због чега су и једноме апостола потребне молитве незнатних чланова Цркве“.⁵⁰ Дух Свети је тај који сједињује чланове Цркве. Сви благодатни дарови се добијају с обзиром на улогу који појединац има у заједници:

„Никоме у Цркви не припада све, већ свакоме онолико колико је Дух Свети одредио према његовом месту у богочовечанском телу Цркве и по мери вере његове богочовечанске“.⁵¹

Јустин наглашава јединство људског рода у Цркви, где се превазилазе све историјске разлике, расне, националне, социјалне, полне: „Сведочанство је безбројних историских чињеница ова истина: једино и само у Богочовеку Господу Исусу Христу као Цркви сви су људи једно“.⁵² Јустин увиђа да је „проблем

⁴⁶ Поповић, *Догматика* 3, 214.

⁴⁷ Поповић, *Догматика* 3, 214.

⁴⁸ Поповић, *Догматика* 3, 214.

⁴⁹ Поповић, *Догматика* 3, 215.

⁵⁰ Поповић, *Догматика* 3, 216.

⁵¹ Поповић, *Догматика* 3, 216-217.

⁵² У том смислу треба разумети и Јустинов однос према националним и идентитетским темама. За њега је суштина питања сваког идентитета, па и српског, у идентификацији

саборности у хришћанству централни проблем“. Саборност Цркве је устројена према саборним начину постојања Свете Тројице.

„У првих осам чланова Символа Вере говори се о Светој Тројици, а у деветом о светој Цркви, јер је Црква образ и подобје Свете Тројице на земљи. Црква је земаљски аспект Свете Тројице. У њу се слива све што се односи на Свету Тројицу“.

Још једном код оца Јустина налазимо антиципацију неких каснијих богословских схватања, која су – не без оспоравања – присутна у православној теологији. Једна од тих антиципација јесте схватање устројства Цркве према начину постојања Свете Тројице. Као што је познато, овакво схватање има значајне последице по теологију првенства. Иако Јустин не изводи даље закључке из ове поставке, сама чињеница да Саборност Цркве види као одраз вечног тројичног начина постојања Бога јесте велики и значајан искорак, као што је то и наглашавање не-географског схватања католицитета.

Закључак

На основу тема које су анализирани, можемо видети да код оца Јустина не недостају оригинални увиди, који међутим, углавном нису до краја разрађени. Та неразрађеност једним се делом може објаснити историјским контекстом његовог пионирског рада, а са друге самом Јустиновом методологијом. Његова је методологија слична оној коју налазимо код патристичких писаца, који настоје да чак и сасвим нове идеје изнесу подобно исказима својих претходника. Као посебна тешкоћа се јавља херметичност Јустиновог исказа, о којој је било речи. Та херметичност је сасвим специфична и тиче се његовог начина излагања грађе, које обилује понављањима и славословним фразама. И поред тога, у Јустиновом делу се заиста могу пронаћи задивљујуће проциљиви увиди који имају далекосежне последице, на које Јустин, опет, ретко или никада не указује. С друге стране, јасно је да је сам Јустин много тога прихватао по инерцији, водећи се ауторитетима свога доба. Због тога се његова *Догматика*, али и друга дела, мора сагледавати у контексту, и то како у историјском, тако и у контексту његових личних афинитета, склоности, теолошке суптилности али и ограничења. То је још један разлог због кога је изучавање његовог дела не само потребно, него и нужно, ако желимо да оца Јустина – барем као теолога - упознамо онаквог какав је стварно био.⁵³

са Богочовеком Христом. Уп. Горан Иванчевић, „Светосавски идентитет и српски државни и национални континуитети и дисконтинуитети“, *Култура полиса* 16 (2019), посебно издање, 215-233: 234.

⁵³ Богдан Лубардић, „Јустин Поповић између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати* 10 (Београд: ПБФ, 2011), 75-197. Разумевање личности самог оца Јустина такође је важно за разумевање његовог дела. У том смислу је користан увид редактора превода

Литература

- Велимировић, Николај (1993). Предговор, у: Јустин Поповић, *Светославље као философија живота*, Ваљево: Манастир Телије.
- Вукашиновић, Владимир (2010). „Преводи Свете Литургије оца Јустина Поповића“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 5, Београд: ПБФ, 30-41.
- Вучковић, Горан (2018). „Позитивни и негативни елементи евхаристијске еклесиологије Николаја Афанасјева“, *Годишњак* 17, 36-46.
- Дудка, Р. А. (2019) „Јустин Попович против екуменизма“, *Литература та культура Полісся* 94, 171-180.
- Баковац, Александар (2009), „Догматика Јустина Поповића и њен значај за савремену (српску) богословску мисао“, *Српска теологија у двадесетом веку*, књ. 4, Београд: ПБФ, 65-74.
- Баковац, Александар (2017). „Сабор на Криту: криза саборности“, *Политичка ревија* 2, 103-118.
- Јевтић, Атанасије (прир.) (2010). *Свети Ава Јустин: Записи о екуменизму*, Манастир Тврдош.
- Иванчевић, Горан (2019). „Светосавски идентитет и српски државни и национални континуитети и дисконтинуитети“, *Култура полиса* 16, посебно издање, 215-223.
- Јелић, Милош (2010). „Богочовек као истински човек по Преподобном Јустину Поповићу“, *Саборност* 4, 147-161.
- Лубардић, Богдан (2010). „Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића: историјат једне рецепције – прилог разумевању почетака ‘неопатристичке синтезе’ у српској теологији“, *Српска теологија у двадесетом веку истраживачки проблеми и резултати*, књ. 9, Београд: ПБФ, 66-165.
- Лубардић, Богдан (2009). *Јустин Телијски и Русија: путеви рецепције руске философије и теологије*, Нови Сад: Беседа.
- Лубардић Богдан (2012). „Преписка Јустина Поповића и Георгија Флоровског – прилог разумевању рецепције главних идеја Соловјева у међуратном периоду у Србији“, у: *Историја српске филозофије II: Прилози*, ур. Иринија Деретић, Београд: Evro Giunti, 381-453.
- Лубардић, Богдан (2011). „Јустин Поповић између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, *Српска теологија у двадесетом веку истраживачки проблеми и резултати*, књ. 10, Београд: ПБФ, 75-197.

његове *Догматике* на руски језик, који примећује да је отац Јустин био аутор „для которого догматика была не отвлеченным сводом истин, но руководством к жизни и житию“ (Преп. Иустин (Попович), *Догматика православной Церкви. Эклесиология* (Киев, 2012), 3).

- Лубардић, Богдан (2015). “‘Револт против модерног света’: теологија и политичко у мисли Јустина Поповића“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 17, Београд: ПБФ, 45-113.
- Матић, Златко (ур.) (2016). *Православна еклисиологија: реч о Цркви пред изазовима трећег миленијума*, Пожаревац: Епархија браничевска.
- Панетелић, Благоје (2010). „Јустин Поповић, неопатристика и руска философија — поводом будућности једне српско-руске прошлости“, *Саборност* 4, 367-372.
- Перишић, Владан (2010). „О богопознању код св. Макарија Египатског с посебним освртом на дисертацију Јустина Поповића“, *Српска теологија у двадесетом веку истраживачки проблеми и резултати*, књ. 5, Београд: ПБФ, 7-16.
- Поповић, Јустин (1932), *Догматика Православне Цркве*, књ. 1, Београд.
- Поповић, Јустин (1935), *Догматика Православне Цркве*, књ. 2, Београд.
- Поповић, Јустин (1978). *Догматика Православне Цркве*, књ. 3, Београд.
- Поповић, Јустин (1987). *Пут богопознања*, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (2005), *Еванђеоска лествица врлина*, Београд.
- Πόποβιτς, Αγίου Ιουστίνου του Τσέλε (2019). *Δογματική – Ορθόδοξη Φιλοσοφία της Αληθείας*, Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου.
- Трибушњи, Димитриј (2011). „Тајна присуства: увод у онтологију преподобног Јустина Ћелијског“, *Богословље* 70/2, 107-116.
- Цветковић, Владимир (2015). „Четири писма Светог Јустина Новог Ћелијског о екуменизму“, *Црквене студије* 12, 243-262.
- Vyford, Jovan (2005). *Potiskivanje i poricanje: sećanje na vladiku Nikolaja Velimirovića u savremenoj srpskoj pravoslavnoj kulturi*, Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.
- Cvetković, Vladimir (2014). “The Reception of St Justin in Recent German Scholarship”, *Sobornost: Incorporating Eastern Churches Review* 36/2, 36-55.
- Cvetković, Vladimir (2015). “New Wine and Old Wineskins: St Justin Popovic on Theological Terminology”, in: I. Tulcan, P. Bouteneff, M. Stavrou (eds), *Dogma and Terminology in the Orthodox Tradition Today*, Sibiu, 141-156.
- De Lubac, Henri (2007). *History and Spirit: The Understanding of Scripture According to Origen*, eng. trans. A. E. Nash, San Francisco: Ignatius Press.
- Djogo, Darko (2012). “Serbian Neopatristic Theology (Some Aspects of History, Reception and Currents)”, *Teologia* 4, 10-36.
- Širka, Zdenko (2018). „Ekumenismus Justina Popovića“, *Getsemany* 2, 37-42
- Širka, Zdenko Š. (2018). “Transformation in the Theology of Tradition: A Study of Justin Popović and His Hermeneutical Presuppositions”, *Ostkirchliche Studien* 67, 325-344.
- Vidovic, Julia (2014) “Sts. Nikolai Velimirovic and Justin Popovic on Ecumenism”, P. Kalaitzidis, et. all. (eds), *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, Volos: Regnum Books International, 263-272.

Aleksandar Đakovac
Faculty of Orthodox Theology
University of Belgrade
adjakovac@bfspc.bg.ac.rs

DOGMATICS OF FATHER JUSTIN OF ČELIJE
IN HISTORICAL AND CONTEMPORARY CONTEXT

Many years after its publishing, Fr Justin Popović's *Dogmatics* is still highly valued in the Orthodox world, as testified by the recently published Greek translation of this work. Justin's *Dogmatics* is frequently quoted, and it is often presented as a work of standard reference in Orthodoxy. Therefore, this work deserves an impartial consideration. In this paper we intend to provide an analysis of the major areas of Trinitarian theology, Christology, eschatology and ecclesiology. We will attempt to shed light upon some of Justin's solutions that could be considered insufficiently clear or questionable. We will show that the analysis of the problems which Justin encounters in the presentation of these areas of *Dogmatics* forms the basis of his vision of the key elements of Christian theology. The weaknesses and shortcomings of this vision are precisely what we will be dealing with, as I am convinced that only a fair critical approach may reveal the real magnitude of his work.

Ђорђе Н. Петровић

Понтификални оријентални институт, Рим
georgen.petrovich@gmail.com

ЕВХАРИСТИЈСКА РАДОСТ У ДОГМАТИЦИ ЈУСТИНА ПОПОВИЋА: ОДРАЗ ЈЕДНОГ ПРОТАГОНИСТЕ

Сажетак: Учестала употреба једног од најистакнутијих доживљаја Православног живота испољава се кроз термин радост. Тај термин, иако заступљен у хуманистичким студијама, налази тек мало простора у богословским радовима. Најпозитивније антрополошко стање заслужује пре свега једну аналитичку биографију: објашњење постанка, смисла и крајњег циља радости. Да ли би могли да замислимо а камоли доживимо овај свет, живот или веру без радости? Питање радости заправо указује на опит односа личности које налазимо у Богочовечанској стварности – Евхаристији. Тема овог рада не исцрпљује однос Догматике и Литургије колико разоткрива поменути термин као чинилац који врхуни у обе богословске дисциплине. Истоимени докторат у ретроспективи представља покушај разоткривања неизбежног односа Догматике и Литургије и подстиче истраживање термина радост у неколико области: антропологија, философија и икуменизам. Водећи аргумент је условно подељен у три целине: 1. Радост – феномен живота. Најважнија карактеристика радости јесте целокупни доживљај бића које је настало односно преведено из небића. Живот по себи јесте радост и као такав саставни је део *conditio humana*. Питање живота изоштрава овај феномен нарочито пред проблемом смрти и начином на који се исти превазилази; 2. Радост – стање, али и покрет (делање) према истинском односно вечном животу, тј. Ономе Који јесте Живот Вечни – Господ Исус Христос. Јединство са Христом гарантује лек против смрти обезбеђујући једну квантитативно-егзистенцијалну особину. Избор за Христа је поновно успостављање човека као (п)окрет небића ка Свебићу — ὁ ἔσχατος Ἀδάμ. Овај избор није само етички него изражава онтолошки карактер истинске жеље: да човечанство превазиђе небиће наликујући Христу (ὀμοιοῦσθαι Θεῷ) у заједници са Христом. Међутим, питање живота кроз решавање проблема смрти није само у квантитативној карактеристици; 3. Радост – резултат догађаја Богочовечанског сједињења у Евхаристији. Овај исход можемо сагледати двојачко: у првој инстанци сједињење са Христом повлачи егзистенцијалне последице у квантитативним категоријама, а у другој, радост је догађај квалитета. Радост, услед недостатка бољег израза јесте искуство односа са Христом у вечности. У Христу, човечанство није само вечно живо, него вечно живо у квалитативној категорији. Уосталом, какав је смисао живота у вечности, ако не постоји квалитет, тј. највеће усхићење услед вечног сједињења са Христом?

Кључне речи: Јустин Поповић, Евхаристија, радост, Богочовек

У овом раду који представља део истраживања спроведен током докторских студија, испитаћемо неколико погледа на термин радост кроз историју њеног развоја у делима Јустина Поповића. Термин радост поистовећен је са Личношћу Христовом.¹ Такође, радост је стање човека у заједници са Христом. Задатак је да одговоримо на ширу уплетеност термина за богословље и за хришћански живот уопштено.

Како описујемо радост? Можемо ли да пронађемо крајњу корист доживљавајући ово стање, као на пример тренутно олакшање од болне свести људске коначности?

Очигледна једноставност доживљаја радости позива на задржавање овог стања кроз наше животе. Човечанство осећа позив да буде радосно. Позив је неодољиво привлачан, јер његова моћ утиче на људску целост и јединство. Извор радости, који може бити од музике до спорта, повећава могућност доживљаја радости. Извори подстрека радости не могу да служе као циљ сами по себи. Штавише, они су инструмент радости, окружење у коме се доживљава пријатно искуство и догађа радост. Сам термин је само репрезентативан израз у недостатку бољег објашњења који термин обухвата.

Поповић је контекстуализовао радост изван искуственог задовољства и ниских страсти, које не само да појачава модерно друштво и схватање радости, већ га често и дефинише. Поповић није одбацио ситне моменте задовољства, јер су они исто тако делови његовог свакодневног живота. Иако се искуство животних основних задовољстава препознаје као значајно ако не и задовољавајуће, Поповић истиче једно освежавајуће искуство радости. Из горе наведеног, постоје три главне координате које откривају поредак искуства радости у *Догматици* Јустина Поповића:

- а) Значење живота угроженог смрћу; тежња ка вечној стварности уз представу антрополошке сврхе и коначног људског идентитета кроз решење смрти;
- б) Заједница са Христом који побеђује смрт и осигурава вечни живот
- в) Исход заједнице са Христом јесте радост

а) Представа смрти унутар питања живота

Људска чежња за животом, поготово за вечним животом, покреће причу о смрти: „Може ли се живот угрожен смрћу, који се завршава смрћу заиста назвати живот?“² Смрт је постала тако запетљан проблем да изгледа као највећи проблем човечанства.³ Стога је важно узети у обзир способност човека да га реши.⁴

¹ Јустин Поповић, *Догматика Православне Цркве*, књига 3 (Ваљево: Задужбина: “Свети Јован Златоусти” Јустина Ћелијског и манастир Ћелије код Ваљева, 2004), 279.

² Justin Popovich, *Orthodox Faith and Life in Christ*, transl. by Asterios Gerostergios (Belmont, MA: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1994), 33. Српски оригинал: Јустин Поповић, „Са Свима Светима“, у Преподобни Јустин Ћелијски, *Човек и Богочовек* (Ваљево: Манастир Ћелије 2018), 57-58.

³ Popovich, *Orthodox Faith and Life in Christ*, 32: Поповић, „Са Свима Светима“, 57.

У својој борби за живот,⁵ човек је наклоњен тежњи за вечним животом као леком за превазилажење страха од смрти.⁶ Ипак вечна стварност и божанско постојање не могу постојати као задовољавајућа људска парадигма без конкретне божанског уплита у људској стварности. Постајући свестан своје коначности и немогућности да одржи себе, човек једноставно не може сматрати себе узроком свог бића нити задовољавајућим критеријумом своје личности.⁷ Са друге стране, не постоји научни метод који би могао да угаси жеђ крајњих питања првобитног значења људске егзистенције,⁸ нити идеје о вечној стварности и Богу.

Начин да се стекне знање о вечној стварности и Богу и на крају решавање питања смрти јесте начин спознаје самог човека, његове сврхе и смисла. Зато постаје прилично природно и логично прихватање света пуног сујеверја, митова и легенди а посебно света пуног богова. Човек није измислило бога, већ је тражио одговорног за свој идентитет и оправдање (свог) смисла постојања. Уместо тога, човечанство проблем питања смрти прослеђује боговима као њихов властити проблем. Оцењујући богове, човек схвата одлучну одговорност да изабере своје богове нарочито да изабере најбољег:

⁴ Јустин Поповић, *Философске урвине* (Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Ћелије код Ваљева, 1999), 357: „Човек се цени по главној бризи његовој. Пронађеш ли у човеку његову главну бригу, пронашао си зеницу његовог бића. Човек је обично сав присутан у главној бризи својој. Ту га треба и тражити. Све његове вредности и све његове мане су у његовој главној бризи, и око ње. Ту је његов рај и његов пакао.“

⁵ Поповић, *Философске урвине*, 338: „Зашто је живот тежак човеку? Зато што је човек пронашао смрт и уселио је у себе и у сва бића око себ. А смрт је непресушни извор свих мука и свих горчина.“

⁶ Поповић, *Догматика* 3, 88: „Нема људског дела које би могло спасти род људски од смрти и ђавола. Па и сва дела људска ако би имала тај циљ и стопила се у једно огромно дело, не би могла ту ништа учинити. Спасење од греха, смрти и ђавола, неизмерно премашава све људске силе и дела; оно је по свему потпуно и савршено дело сведоброте, свелубави и свемоћи Христове. А кад је тако, људи немају права да се хвале никаквим својим делом, ни индивидуалним ни колективним, јер ту ништа не значе ни култура ни цивилизација, ни наука, ни техника, ни философија, ни уметност. Да, ништа не значе, јер су комарачки немоћне и језиво беспомоћне пред страшном стварношћу смрти.“

⁷ Поповић, *Философске урвине*, 345: „Уствари, постоје само две философије: богочовечанска и човечанска. Једна је: философија богочовечанског монизма, а друга: философија човечанског плурализма. Философија по човеку сва се креће у зачараном кругу смрти и смртности у коме је и осећање и сазнање разбијено грехом. Ту је легионизирани човек и свет; ту је и човеку и свету име: легион. Ту све одише смртношћу, ту је све “људско, сувише људско” — *menschliches, allzumenschliches*.“

⁸ Поповић, *Философске урвине*, 317: „Хуманизам је у ствари основно зло, првобитно зло човеково. У име тог првобитног хуманизма, човек је протерао Бога у надчовечанску трансцендентност и сав остао у себи и у себи. Али при свему томе, човек није могао да потпуно обезбожи себе, да потпуно избаци из себе боголике одлике свога духа—оне су остале да се и у његовом хуманизму појављују у облику чежње за бескрајним прогресом, за бескрајним знањем, за бескрајним усавршавањем, за бескрајним постојањем.“

„Многобоштво је последица многочудности света. Сав свет је мука духу и свака ствар. Ниједну муку човек не може објаснити собом, већ прибегава боговима. Многе муке га воде многим боговима... Тешко је разабрати се међ њима. Сви предлажу себе; и муке гоне човека да их усвоја. Што је већа мука, све већег бога тражи. Но постоји једна мука, већа и од највећих, мука која синтезира све остале муке. Који бог њу осмисли и у радост претвори – уистину је Бог и нема другог. Та највећа мука јесте – смрт“.⁹

Сходно томе, вредност, права вредност сваке науке, религије или културе може се наћи само у контексту смрти.¹⁰ Вредност термина односно доживљаја радости налазимо само у контексту смрти односно у решавању смрти. Радост која је прекинута смрћу губи смисао и не може се назвати истинском радошћу. У решавању питања смрти међутим, неизбежно је укључено људско тело.¹¹ Због тога проблем смртности људског тела постао је тест целокупног људског настојања да победи смрт и више од тога – да осигура бесконачан живот. Зар није ово задатак свих религија, филозофија и наука кроз историју?

Права победа над смрћу се увиђа на људском телу. Победа над смрћу кроз тело је нарочито важна за доживљај радости. Доживљај радости укључује и видљиви и невидљиви факултет човековог бића. Победа над смрћу је зато пресудни моменат када говоримо не само о радости која вечно постоји, већ о радости која се искуствено упознаје кроз материју односно доживљава кроз тело.

(б) Јединство и заједница са Христом

Крајња људска срећа не може се идентификовати са представом спољних ствари опипљивих људским телом. У исто време, радост се такође не може у потпуности искусити кроз чулне и интелектуалне способности душе. Примарни карактер радости и њено порекло указују на нешто неугасиво различито од човека. Наизглед радост припада другачијој категорији изван искуства људског спознања. Парадоксално, то је нешто у човечанству што повлачи човека изван себе да би задовољио потребу радости. То је чежња за узвишеним и вечним. Ова чежња за узвишеним и вечним пронађена је у једноставним примерима незаборавних тренутака задовољства, радости или чак захвалности које су растегнуте од дивљења природи, реду и миру до најдубљих мисли као што су оне о божанству, истини и вечном животу. Човечанство привлаче лепота, истина и добро, али још важније живот.

⁹ Поповић, *Филозофске урвине*, 286.

¹⁰ Поповић, *Филозофске урвине*, 288.

¹¹ Поповић, *Филозофске урвине*, 338: „Смрт стално напада човека и споља и изнутра. Како? На који начин? Споља кроз искушења, изнутра кроз грехе. И још и споља и изнутра кроз видљиве и невидљиве болести. А све то: и искушења, и греси, и болести нису ништа друго до зуби смрти. И они стално гризу човека и споља и изнутра. Што је најстрашније: они му нагризају не само тело него и душу, и свест и савест”.

Нагон према узвишеном је већ започето учешће у трансцендентној лепоти или квалитетима које подижу људски дух и самим тим целог човека.¹² Дакле, егзистенцијална потрага је једино оправдана религијом јер „наша вера није друго до непрекидна борба за вечни живот (1 Тим 6: 2).”¹³ Али, шта је уметак или детаљ у човеку који не ужива у овом тродимензионалном свету? Ко је крив за људски нагон ка узвишеном и вечном?

Радост је загрљај отелотвореног, узвишеног и вечног у оваплоћеном Богу, Христу. Људски потенцијал доживљаја радости је бесконачан и вечан само у Христу јер је њен извор бесконачан и вечан по природи. Тајна људске потраге, а не чежња за узвишеним и вечним заправо не произилази из ниже, космичке стварности. То је заправо нижа стварност – човек – које имитира вишу стварност; човек је условљен Христом а не обрнуто. Исти нацрт примењује се на појам радости. Препознавање радости значи првенствено разоткривање потраге за вишом, невидљивом стварношћу која је доступна у оваплоћеном Христу. Радост није пројава ниже (људске) стварности, већ исход достизања више (божанске) стварности.

Слобода за Христом почиње реинтеграцијом, односно обнављањем човека које је постигнуто у коначној верзији човека Христа.¹⁴ У складу са тим, примарна представа радости у Поповићевом излагању оличена је у Оваплоћеној Истини: „Радост, једина истинска, једина вечна радост за људско биће у свима световима и јесте чудесни Господ Христос“.¹⁵ Оно што прожима радост у Оваплоћењу је иманентност Тројичног богословља Очеве љубави у Христу.¹⁶ И

¹² Поповић, *Философске урвине*, 282: „Затражи ли човек смисао живота, смисао који би био логичнији од мољачког, у њему се одмах разбуди успавано осећање бесконачности. И човек се кроз религију свим бићем пружа иза себе и изнад себе тражећи жељени смисао... Кроз религију човек се бори за шири круг реалности, за смисао надрелативни, за циљ непролазни, за оптимизам неугасиви, за бесмртност блажену. У томе је смисао, у томе и оправдање свих религија које су никле у нашој многонапаћеној планети”.

¹³ Поповић, *Философске урвине*, 354.

¹⁴ Поповић је аутор неологизама у теолошком речнику. Горковест за разлику од Добре вести или Јеванђеља значи горку реч или лоше вести. Између осталих (логосност има истакнуто место), следеће речи су најчешће у тексту и релевантне су за главну тему: уцрковљеније, охристовљење утројичење.

¹⁵ Поповић, *Догматика* 3, 279.

¹⁶ Поповић, *Догматика* 3, 337: „Јер у Пресветом Тројичном Божанству је све и сва за људско биће у свим световима, почевши са земаљским светом. Све бива и јесте и креће се: од Оца кроз Сина у Духу Светом, све сем греха и зла. Зато је друго Лице Свете Тројице и сишло у наш земаљски свет и постало човек, да нас по благовољењу Оца и сарадњом Света Духа отројичи, пошто смо кроз грех и зло главну одлику своје човечанске природе, боголику тројичност, пореметили, помрачили унаказили, покварили. Чудесни Господ Христос, враћа нас тој светој првобитној светој тројичности наше природе: Њиме и кроз Њега дате су нам у Цркви све божанствене силе Пресвете Тројице помоћу којих се сваки хришћанин отројичује, по мери своје вере и својих подвига. У сваком хришћанину делају својим божанским силама: и Бог Отац, и Бог Син и Бог Дух Свети. Другим речима: Света Тројица дела у Цркви благодаћу Богочовека Христа.”

кроз Оваплоћење, Христос доноси „богатство обожења, доноси неисказану радост, зато Црква призива не само људе, већ сву твар да се радује“.¹⁷ Радост је оличена у Богу, Другом Лицу Свете Тројице. Радост је отелотворена такође. Овај моменат у времену окарактерисаће доживљај радости у двоструком догађају: а) кроз Оваплоћење, где Бог постајући човек даје човеку способност да созерцава невидљиво у видљивом и б) Црква – то је „Богочовек Христос продужен кроз векове и кроз сву вечност“.¹⁸

Идући заједно са изразом богатство обожења, нагласак стављамо на богатство, оваплоћену истину која је Истина само ако може да одговори на питање смрти. Истина значи живот. У српском истина – исто значи нешто што је непроменљиво, дакле вечно. Истина даје односно гарантује живот. Стални светски задатак да осигура живот заувек је био немогућ за човечанство. Христос је једини доказао да је смрт не-апсолутна стварност. Васкрсење је пре свега догађај потврде истине док истовремено успоставља ултиматум смрти. У ствари, питање живота је најинтригантнија људска потрага а не питање смрти, јер се кроз смрт поново открива и успоставља стварност живота. Да Христос није устао из гроба смрт би заувек владала. Васкрсење обезбеђује и успоставља највећу жељу – жељу за животом. Коначно имамо чврсто поимање очигледног: Васкрсење остаје јединствен догађај и чињеница реалности кроз коју све стварности и истине стичу истинитост.

Међутим, испитати термин радости значи испитати њено порекло у догађајама Христовог Васкрсења. Нова стварност Васкрсења примењује се на човечанство као онтолошки оквир његовог постојања. Вечни смисао и значење живота је успостављен као живот без краја. То је прави живот где се радост појављује као један од најважнијих императива Поповићеве антропологије. Ова тврдња постаје занимљиво сложена када радост у својој догматској вредности ступа у везу са Евхаристијом. Богочовечански приступ као Поповићев заштитни знак праве антропологије¹⁹ није метафизичка стварност, већ акција (делање) која се потврђује само кроз јединство и заједницу са Христом у Евхаристији. У чланку „Највећа вредност и последњи критеријум православља“ (1935), Поповић уводи црквени концепт као простор где се христолошке и антрополошке дисциплине сусрећу и стварају богочовечанско искуство. Црквена тема која посебно прожима трећи том Поповићеве *Догматике* је у ствари крајња тема бого-

¹⁷ Јустин Поповић, *Богоносни Христослов* (Хиландар: Библиотека Хиландарски Путокази, 2007), 34.

¹⁸ Поповић, *Догматика* 3, 10.

¹⁹ Атанасије Јевтић, „Кратак животопис светог аве Јустина“, у Поповић, *Богоносни Христослов*, 21: „Христолика и светолика личност ио свеукупно богословље Аве јустина новог јесте једна ранохришћанска, али и савремена хима и доксологија Христу Богочовеку, Оваплоћеном и присутном у црквама, у Њему спасеном, препорођеном и обоженом човеку и човечанству, људском роду адамовском који у свим својим гресима и богоудаљавањима ипак остаје вапајно богочезњив и христоцентричан. У томе је истински православни хуманизам – Богохуманизам Оца Јустина Новог“.

човечанске стварности.²⁰ Поставка *Догматике* и правилно тумачење њеног контекста је живот Цркве.²¹ Цело искуство догмата проистиче из искуства Цркве кроз њене службе, обреде и мошти Њених светаца. Ако је Христос радост онда било која уплетеност радости и њен догматски смисао црпи своју ваљаност из догмата о Христу.²² Оваплоћена Истина условљава и управља догмама, а не обрнуто. Христос је очигледно основа за догмате. У том смислу, *Православна филозофија истине*, оригинални наслов Поповићеве *Догматике*, носи пуније значење о томе ко је Христос и шта је радост него термин догмат. Стога, имајући радост оличену у оваплоћеној Истини и последично контекстуализовану у заједници са истом Истином, „радост“ би требало да се узме у разматрање и у њеној догматској валенцији.

Занимљиво је да када Поповић говори о црквеном искуству догми на преко две хиљаде страна *Догматике*, изненађујуће оставља мање од десет страна за Евхаристију. Евхаристијска радост је једва описана на тим страницама, ако се уопште и помиње. Међутим, не треба занемарити молитвено богословље које Поповић описује као обележје *par excellence* Христовог догађаја.²³ Насупрот томе, молитвено богословље прожима све погледе црквеног искуства догмата. Заправо, најверљивији сведок богочовечанске установе – Цркве – указује на огроман резултат: поновно успостављање људског идентитета по лику Христовом, догађај у којем значење и сврха човечанства је *остварена* и тако *доживљена* као радост. Предлагајући црквено окружење – Цркву и Евхаристију као крајњу поставку радости, постоји алтернативна склоност ка питању радости кроз снажно подвижничко – светотајинско предање као што се тврди у *Догматици* и *Житијама Светих*. Радост у Поповићевој теологији подразумева дисциплину. Одражено сведочанство дисциплине препознаје се као хришћански императив да се постане Црква кроз процес оцерковљења и кроз процес истиновања. Примена последње две дисциплине као незаменљивог алата за наше истраживање радости, захтева виталну објективност и контекстуалну критику која је ипак ван домашаја ове студије. У сваком случају без јединства и заједнице са Христом у Цркви, људска одисеја се описује као горковест – горка (лоша) вест, због неуспеха смешног покушаја ослобађања себе помоћу бесплодне науке. Поповић то описује у свом чувеном предговору *Догматике*:

²⁰ Popovich, *Orthodox Faith and Life in Christ*, 84. Српски оригинал: Јустин Поповић, „Врховна свевредност и врховно мерило“, у Преподобни Јустин Ћелијски, *Човек и Богочовек* (Ваљево: Манастир Ћелије 2018), 94.

²¹ Gregory of Nyssa, *Contra Eunomius* 12: Τὰ τῆς ἐκκλησίας δόγματα, τὰ ἐκκλησιαστικὰ δόγματα. John Chrysostom, *Galat. Hom. 9.1*; De vita s.p. Ephrem Syriac; Поповић, *Догматика* 3, 9.

²² Поповић, *Догматика* 3, 279: „Радост, једина истинска, једина вечна радост за људско биће у свима световима и јесте чудесни Господ Исус Христос – Бог Логос који је постао човек, постао Црква и у њој нам дао вечну Истину, Вечну Правду, Вечну Љубав, Вечно Добро, Вечну Радост”.

²³ Thomas Bremer, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche* 19. Und 20. Jahrhundert (Würzburg: Augustinus-Verlag, 1992).

„Кренут из небића ка Свебићу, човек путује кроз чудесна тајанства Божија, обучена у чаролијске облике вештаства и духа. Што је даље од небића а ближе Свебићу он је све гладнији бесмртности и безгрешности, све жеднији непролазности и вечности. А ка небићу тирански вуче грех и кроз смрт краде душу похлепно. Сва је мудрост живота: савладати небиће у себи и око себе и утонати сав у Свебиће. Тој мудрости учи филозофија Духа Светога, јер је она мудорст и знање, благодатна мудрост и благодатно знање о природи бића; а зенице је те мудрости: знање божанског и човечанског, видљивог и невидљивог. Филозофија Духа Светога је у исто време морална стваралачка сила која кроз уподобљавање Богу путем подвижничко – благодатног усавршавања умножава у човеку божанску мудрост о Богу. Тај етички карактер православне филозофије наглашава свети Јован Дамаскин када вели: Филозофија је уподобљавање Богу (ὁμοιοῦσθαι Θεῷ) и стога уметност над уметностима и наука над наукама (τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν)”.²⁴

(в) Радост, резултат Евхаристије

Ако је филозофија, следећи Јована Дамаскина, уподобљавање Богу и стога уметност над уметностима, онда трећа координата антрополошке агенде је једноставно дефинисана као доживљај исхода јединства и заједнице са Христом у Евхаристији. Радост се догађа у одређеном простору и времену. Она није субјекат утопије, онога што не постоји, или чак а-топија (ἄτοπος), онога што се не манифестује на било којој локацији. Човек је у стању да препозна сазнајни аспект радости; запис искуства које нас води до места њеног отварања – Евхаристије. Црква која се остварује у Евхаристији представља врхунац божанско-људског односа: „Света Литургија је врхунац богочовечанског реализма“.²⁵ У оваквом смислу, Евхаристија је највећи тајанствени догађај где целокупно стварање кроз основне елементе хлеба и вина учествује у овом проширеном Оваплоћењу.

Евхаристија је најважнији догађај обнове живота и остваривање људског смисла: заједнице са Христом.²⁶ Христос је радост који доноси непосредну искуствену стварност кроз причешће његовим Телом и Крвљу. Ово учешће је жива веза између Богочовечанске спознаје о спољашњој и унутрашњој објективности онога што радост представља: „Богочовечанско тело Христово је кроз Оваплоћење постало у начелу наше, људско, али транс-субјективно наше, док кроз Свето Причешће оно постаје стварно и лично наше“.²⁷ Радост постаје наша кроз тело, које је материја, дакле врло објективно људско стање. Искључење

²⁴ Јустин Поповић, *Догматика Православне Цркве*, књ. 1 (Ваљево: Задужбина: “Свети Јован Златоусти” Јустина Ћелијског и манастир Ћелије код Ваљева, 2004), 9 .

²⁵ Поповић, *Догматика* 3, 567.

²⁶ Поповић, *Догматика* 3, 570: „Јер у Богочовеку Христу, ми смо не само вечито живи, него и вечито једно: и то једно као што је тело једно“.

²⁷ Поповић, *Философске урвине*, 395.

овог органског односа са Христом је искључење залога вечног живота, то јест превазилажења смрти и неуспеха у оптималном искуству радости. Христос се открива у заједници као извор радости и оваплоћена радост који се истовремено дели и сједињује са човечанством:

„Бог је постао човек да би понудио човечанству начин да порази смрт кроз учествовање у вечном животу њега, хлеба живота. Нико не може да замисли начин конкретније улоге за спасење света од смрти као што је Господ Исус Христос урадио. Бог не би могао да понуди самог себе истинитије човеку као кроз тело и крв Божију.“²⁸

Узимајући у обзир резултате прве религијске аспирације, може се тврдити да први доноси повећани апетит за други. Пут ка вечности је иманентна глад људских бића, не толико у сфери квантитета колико у квалитативном односу са другом личношћу (лицима). Кроз религију, човечанство проналази значење и смисао свог постојања, не само у поштовању мета-категорија вечности и бесмртности, већ у односу са другим такође. Природна људска потреба за апсолутном стварношћу је коначно препозната у сједињењу са Христом, Сверходшћу кроз материју – Причешће. Међутим, улога материје није важна због материје, јер радост се јавља као релациона материја у једном од Божијих личности. То не значи да је радост ограничена на материјалну димензију. Иначе, да ли би било могуће да анђели или Бог различити од оваплоћеног Христа искусе радост? Материја доводи све тежње све до тачке заједнице са личношћу, која у случају жељене вечности и бесмртности доноси управо те дарове – Христа.

Христос је одговорна личност која доносећи друге категорије у време и простор успоставља нову стварност квалитативне везе са човечанством. Невероватно љубавно искуство исхода ове везе је радост.²⁹ Религија која је поистовећена вером у Христа треба да се претражује, проучава, и што је најважније доживи првенствено кроз литургијски живот Цркве у заједници са Христовим телом. То је експериментална истинитост Христа и „земаљски аспект Свете Тројице“.³⁰ Пре Христа, односно пре Евхаристије, људска бића нису била способна да одговоре на егзистенцијална питања сама или су била неуспешна у самом одговарању на њих.³¹ Било које поимање радости изван овог становишта

²⁸ Јустин Поповић, *Тумачење Св. Еванђеља по Јовану* (Београд: Манастир Ћелије, 1989), 79.

²⁹ Јустин Поповић, *Сетве и жетве* (Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Ћелије код Ваљева, 2007), 240: „Наша вера – вера вечне радости, јер нас кроз победу над сваком смрћу води Васкрслом Господу Христу у загрљај [...] молитва је наша – пуна вечне радости и пост је наш пун вечне радости и милосрђе наше и истина наша и правда наша и страдање наше, све је то пуно вечне радости, јер нас води у загрљај ваистину једином Човекољупцу – чудесном и чудотворном Господу нашем Исусу Христу...”.

³⁰ Поповић, *Догматика* 3, 218.

³¹ Поповић, *Догматика* 3, 150: „Наћи се у Христу. Каква радост, и блаженство и усхићење – све саткано од божанских изненађења. Човек се налази усред чудесних

је недовољно и вероватно нетачно.³²

Следећа становишта наглашавају неколико важних мотива зашто би појам радост требало да буде препознатљива карактеристика хришћанског начина живота и поновно размотрена у теолошким или у жељеним студијама:

- 1) Често коришћење појма изражено кроз мноштво синонима, тумачења и лингвистичких значења,
- 2) Много различитих научних и религијских окружења у којима се појам појављује и спекулише,
- 3) Различите и удаљене методологије и критеријуми приближавања и на тај начин поистовећивања номенклатуре као такве,
- 4) Питање радости усидрене у категоријама значења и сврхе заслужује посебну пажњу, поготово у контексту смрти, насиља и мучења.

Закључак

Закључне речи упућују пре свега на порекло приче о радости и циљу у контексту Евхаристије. Три главне координате антрополошке агенде радости, као што је већ споменуто на почетку, представљају изазов не само за појам радост, већ многа друга искуства стања и рада (делања) у Христу. Радост је често испреплетана са многим осећањима или чак знањем које их понекад замењује. У Евхаристији слично може да буде присутно и често. Важно је да се поимање искључе из било које психолошке представе стања задовољства или сведеност на проста осећања, што може осиромашити радост и свести на апстракцију. У исто време, Евхаристијска радост није неодољива сила која одједном привлачи људску чежњу или неку врсту понашања где неко једноставно „упада” у нешто невероватно. Уствари, то се дешава некеме због његове потраге и синергизма. То је прослава Божјег дара новог човечаства датог у Христу – Радости. Стога, човек не пронађе само најлепше богојављење теологије у Цркви, него и најпријатније искуство које се слави као заједнички чин спасења у Христу. Евхаристијска радост стога је *duplex gaudium*, потврђивање синергијског делања и стања обе стране, људске и божанске, које ништа у овом свету, нити зло може опоношати. Радост је догађај и доживљај. Догађај јер је Христос – Радост дошао у свет и потпуно искусио човекову стварност осим у греху и доживљај, јер ту радост препознасмо у Христу а у Евхаристији проживљавамо као нашу радост и нашу нову стварност. Евхаристијска радост се налази на примарном месту у антропологији јер ниједно друго стање и делање могу да приступе радости као што Евхаристија може. Имајући Евхаристију као врхунац богочовечанске стварности, тема радости наизглед стоји као најснажнија баштина те стварности, као и изазов свим другим стварностима.

божанских савршенстава којима нема краја.”

³² Поповић, *Догматика* 3, 222: „Зато што у Њему Богочовеку Васкрелом и Вознесеном – и јесте једина Вечна Радост боголиког бића човековог...”.

Литература

- Bettenson, Henry (1947). *Documents of the Christian Church*, Oxford: Oxford University Press.
- Bremer, Thomas (1992). *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg: Augustinius-Verlag.
- Freud, Sigmund (1961). *Civilization and its Discontents*, trans. and ed., James Strachey, New York: W. W. Norton.
- Поповић, Јустин (1989). *Тумачење Св. Јеванђеља по Јовану*, Београд: Манастир Телије.
- Поповић, Јустин (1999). *Философске урвине*, Београд: Наследници оца Јустина и манастир Телије код Ваљева.
- Поповић, Јустин (2004). *Догматика Православне Цркве*, књига 1, Ваљево: Задужбина Свети Јован Златоуст Аве Јустина Телијског и манастир Телије код Ваљева.
- Поповић, Јустин (2004). *Догматика Православне Цркве*, књига 3, Ваљево: Задужбина Свети Јован Златоуст Аве Јустина Телијског и манастир Телије код Ваљева.
- Поповић, Јустин (2007). *Богоносни Христослов*, Манастир Хиландар: Библиотека Хиландарски путокази.
- Поповић, Јустин (2007). *Сетве и жетве*. Београд: Наследници оца Јустина и манастир Телије код Ваљева.
- Поповић, Јустин (2018), *Човек и Богочовек*, Ваљево: Манастир Телије.
- Popovich, Justin (1994). *Orthodox Faith and Life in Christ*, transl. by Asterios Gerostergios, Belmont, MA: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies.
- Popovich, Justin (2009). *Comentary on The Epistles of St. John the Theologian*, Alhambra, CA: Western American Diocese; Sebastian Press.
- Popovich, Justin (2009). *Man and the God-man*, Alhambra, CA: Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church; Sebastian Press.
- Thompson, Michael Guy (2004). *The Ethic of Honesty: The Fundamental Rule of Psychoanalysis*, Amsterdam and New York: Editions Rodopi.

Djordje N. Petrović

Pontifical Oriental Institute, Roma

georgen.petrovich@gmail.com

EUCCHARISTIC JOY IN JUSTIN POPOVIĆ'S *DOGMATICS*: A REFLECTION OF A PROTAGONIST

The term joy holds a prominent place in the Orthodox life. This term, although present in humanist studies, actually occupies a small space in theological works. Joy as the most positive anthropological state deserves, before all else, an analytical biography: explaining the origin and the ultimate goal joy. Can we imagine let alone live in this world or have faith without joy? The question of joy is an experiment of a personal relationship we seek in the divine-human reality — the Eucharist.

The theme of this paper does not exhaust the relation of Dogmatics and Liturgics as much as it rediscovers the term joy as a factor which culminates in both theological disciplines. The doctorate carrying the same title in retrospect represents an attempt to retrieve the unavoidable bond of Dogmatics and Liturgics thus inducing research of the term joy in several domains: Anthropology, Philosophy and Ecumenism. The leading argument is provisionally divided in three parts: 1. Joy – phenomenon of life. The most important characteristic of joy is an integral experience of being as one which became and is transferred from non-being into being. Life itself is joy and as such the constitutive part of *conditio humana*. The phenomenon of life is particularly questioned in the face of the problem of death and the way of overcoming it. 2. Joy — a state, but also an act (action) toward the true and eternal life, that is, toward the One who is the eternal life — the Lord Jesus Christ. The unity with Christ guarantees the remedy against death and mortality hence providing a quantitative-existential element. The choice for Christ is a re-establishment of the movement (action) of a being toward the All-being — ὁ ἕσχατος Ἀδάμ. This choice is not just ethical but an ontological expression of true desire: humanity desires to overcome its non-being by becoming Christ-like (ὁμοιοῦσθαι Θεῷ) in the communion with Christ. However, the question of life resolved in the problem of death is not quantitative in nature only. 3. Joy — an outcome of the divine-human communion in the Eucharist. This result is twofold: in the first instance, the communion with Christ carries existential implications in quantitative categories, and in the second, joy is an event of the order of quality. For the lack of a better expression, joy is an experience of a relationship with Christ in eternity. In Christ, humanity is not merely alive forever, but exists forever in the qualitative sense. Besides, what is the meaning of eternal life without quality, without the greatest excitement of eternal unity with Christ?

ЈУСТИН ПОПОВИЋ И ЗАПАД

Дионисије Склирис

Национални и Каподистријски Универзитет у Атини

dionysios.skloris@gmail.com

**„ВОЛИМ ДАКЛЕ СПОЗНАЈЕМ“:
КРИТИКА ЗАПАДНЕ ФИЛОСОФИЈЕ ПО СВЕТОМ ЈУСТИНУ
НОВОМ (ПОПОВИЋУ) И ЊЕНЕ СВЕТООТАЧКЕ
ПРЕТПОСТАВКЕ**

Сажетак: Рад се бави критиком западне философије код Светог Јустина, као и његовим правим философским увидима. Рад тврди да је полазна тачка критике Светог Јустина традиционално православно становиште, засновано на јелинским Оцима, према којима истинска философија јесте уподобљење Богу (τὸ ὁμοιοῦσθαι Θεῷ). Потоње представља христолошку интеграцију човека у Логос Божији у Светом Духу. Две међусобно зависне димензије ове философије јесу динамичност и саборност. Прво значи да је философија почетна жеђ изазвана свесношћу о сопственим дефицитима, као и примордијални нагон за бесконачним и потпуним животом. Ово друго значи да је испуњење тог настојања есхатолошка интеграција различитих елемената људске природе и цивилизације, као и спасење људске интересубјективности у Христу. Унутар историје тај динамички пут ка саборности подразумева аскетску катарзу. Истинска философија, дакле, није почетна дата дискурзивног разума, него је апорија која води борби за прочишћење, како би се достигло увиђање логосног карактера света. Критика западне философије заснива се на овом традиционалном гледишту. Два међусобно повезана проблема западне философије су аутореферентни карактер субјекта и релевантна конфликтна фрагментација мишљења. Што се тиче претходног, западну мисао инаугурише Аугустин Хипонски, чему у модерно доба последују Рене Декарт и Имануел Кант, управо као раскид појединца са околним светом и као последично окретање себи као темељу истине. Али ово је безмало једнако слављењу партикуларности. Еволуција западне мисли је отуда дијалектична, јер свако гледиште предлаже фрагментарни приоритет и супротстављање већ постојећем философском status quo. Та конфликтна природа западњачке мисли може довести до нарације прогреса кроз дијалектичке опозиције. Ипак, она носи онтолошки дефицит поткопавања спасења као интеграције елемената који су антиномични али нису уједно сукобљени. Философски приступ Светог Јустина помаже нам да схватимо како се антиномије могу спасити у љубави а да се не претворе у сукобљене супротности.

Кључне речи: Свети Оци, подвиг, западна философија, Богочовек

Недавно је постављено питање о природи критике западне цивилизације код Светог Јустина Новог (Поповића). Да ли је то била искључиво темељна антиекуменистичка полемика или, заправо, врста самокритике с обзиром на

наглашавање критеријума за алтернативан начина образовања?¹ У овом раду покушаћу да посматрам полазиште те критике: наиме, облике философије и образовања које Свети Јустин има на уму када излаже критику западне философије. У првом делу рада испитаћу гносеологију Светог Јустина и његов поглед на природу философије. Након што истражим светоотачке претпоставке његове критичке мисли, истражићу његове приговоре западној философији, као и његова томе противположна становишта.

Философија као уподобљење Богу

Критика Светог Јустина полази од традиционалног становишта византијских Отаца,² према којем истинска философија је уподобљење Богу (τὸ ὁμοιοῦσθαι Θεῷ). Та уподобљеност јесте христолошка по карактеру и састоји се у упућивању на логосни карактер света створеног од Бога Логоса у Светом Духу. Две међусобно повезане димензије ове философије јесу *динамичност* и *саборност*. Под динамичношћу мислим на то да је философија почетна жеђ некога ко има искуство своје лишености: отуда је она и његов исконски и конститутивни порив за бесконачношћу и испуњеним животом: или обрнуто, она је почетна жеђ некога ко осећа своју егзистенцијалну глад као нешто што указује на његов основни недостатак. Свети Јустин потврђује појам *прогреса*. Али, он га тумачи на онтолошки начин, као отвореност према Божијој другости, као жељу за Христом (χριστοεπιθυμία), и као најрадикалнију револуцију против смрти, која представља онтолошку баријеру прогресу.³ Под саборношћу мислим да на то да ово остварење има есхатолошки хоризонт, узет као интеграција свих разноврсних елемената људске природе и цивилизације, и као укључивање свих личности људске интерсубјективности у богочовечанско заједничарење. Та визија је изражена појмом *свејединство*. У овом заједништву Христос није самотан појединац, него је неодвојив од своје Цркве која је са свима светима.⁴

¹ Погледати два врло занимљива рада: Bogdan Lubardić, “‘Revolt against the Modern World’: Theology and the Political in the Thought of Justin Popović”, у: *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges – Divergent Positions*, Kristina Stoeckl, Ingeborg Gabriel, Aristotle Papanikolaou (ур.) (London, Oxford, New York: Bloomsbury Publishing T&T Clark, 2017), 207-226; Βλαντιμῆρ Τσβέτκοβιτς “Ὁ ἅγιος Ἰουστῖνος ὁ Νέος (Πόλοβιτς) γιὰ τὸν Οἰκουμениσμό“, *Σύναξη*, 143 (2017), 65-73.

² Ваља напоменути да се Свети Јустин ослања превасходно на Светог Макарија Египатског и на Аву Исака Сиријског, два аскетска оца који заправо не представљају безостатно главни ток јелинофоне светоотачке мисли, иако јесу у сагласности са ширим православним подвизничким предањем.

³ Ἰουστῖνος Πόλοβιτς, *Φιλοσοφικοὶ Κρητιμοί*, прев. Александар Стојановић, еп. Атанасије Јевтић (Света Гора: Манастир Хиландар, 2010), 54. Јустин Поповић, *Философске урвине* (Београд: Манастир Ћелије, 1987), 41-42.

⁴ Јустин Поповић, „Са свима светима“, у: Јустин Поповић, *Човек и Богочовек* (Ваљево: Манастир Ћелије, 2018), 57-75.

Динамички пут саборности пролази унутар историје кроз аскетску катарзу, будући да философија није иницијална дата разума, него као став чуђења води кроз аскетску борбу етичког прочишћења тако да ум може да проникне у логосни карактер (логосност) света. Будући да ова катарза није тренутачна него стална, динамички субјект је у стању сталног покајања које је конститутивно по својој структури,⁵ јер му нуди свој властити разлог да буде „разапет“.⁶ У том смислу могло би се говорити о „терапијској гносеологији“,⁷ будући да Свети Јустин говори о потреби да се очисте „органи“ људског сазнања,⁸ следећи Светог Макарија Египтског и Аву Исака Сиријског.

Пост је почетак ове катарзе, јер је ситост најважнија препрека сазнању. Пост помаже човеку да се суочи са својим конститутивним дефицитом и иде руку под руку са тиховањем, које је исконска апорија што упућује на Божију природну несазнатљивост. Онај ко пости једнако је и онај који је способан да тихује. Обоје је неопходно за стицање способности примања благодати познања Бога. Супротно томе, ситост стомака води у „блудност“ (разврат), како у дословном тако и у метафоричком значењу. Јер се „свет“ у библијском смислу постојања које се осамосталио од Бога сматра „плоћу“ и „блудницом“ у односу на божанску трансценденцију.

Овај свет, наравно, није „веома добар“ свет из књиге *Постања* 1: 31, него је у палом начину свога постојања када се претвори у независни центар човековог знања. Човек је за то одговоран услед три међусобно повезане страсти: стомакоугађања, блуда и празнословља, које би се могле сматрати трима формама идолизације света због ситости од одређене хране, телесног задовољства и уопштавајућег дискурса. Сво троје не остављају простор за искуство празнине које је неопходно ради упућивање себе на божанску трансценденцију. Ова идолизација је равна греху пошто је противлогосна,⁹ то јест противна је логосном карактеру творевине: наиме, њеном сједињењу са Богом Логосом, које ће се у потпуности испољити у есхатону, али је већ најављено Христовим оваплоћењем и васкрсењем. Гледање је попут једења, а наше очи су „највеће

⁵ Justin Popovich, *Orthodox Faith and Life in Christ*, trans. Asterios Gerostergios (Belmont Massachusetts: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1994), 112. Јустин Поповић, *Православна Црква и екуменизам* (Света Гора: Манастир Хиландар ²1995), 121.

⁶ Justin Popovitch, *Philosophie Orthodoxe de la Vérité. Dogmatique de l'Église Orthodoxe*. Tome Premier, trad. Jean-Louis Palierne (Paris: L'Âge d'Homme, 1992), 74. Јустин Поповић, *Догматика Православне Цркве*, књ. I (Београд: Задужбина „Свети Јован Златоуст“ Аве Јустина Ђелијског и манастир Ђелије код Ваљева, 2003), 41.

⁷ За питање гносеологије видети: Ιουστίνος Πόλοβιτς, *Οδός Θεογνωσίας. Κεφάλαια Ασκητικά και Γνωσιολογικά*, прев. еп. Атанасије Јевтић (Атина: Григорис, 1984). Јустин Поповић, *Пут Богопознања* (Београд: Манастир Ђелије код Ваљева, 1987).

⁸ Popovich, *Orthodox Faith*, 122-123. Јустин Поповић, „Гносеологија Светог Исака Сирина“, у: Јустин Поповић, *Пут богопознања*, 110-111.

⁹ Πόλοβιτς, *Φιλοσοφικοί Κριτικοί*, 101. Јустин Поповић, *Философске урвине* (Београд: Манастир Ђелије, 1987), 78.

гладнице на овом свету“.¹⁰ Идолизација се, дакле, састоји у засићености очију, које је као егзистенцијално становиште слично засићености стомака услед страсти стомакоугађања. Човеку стога није потребан само пост од хране, већ и пост од поседничког гледања, а у циљу стицања погледа испуњеног задивљеношћу и зачуђеношћу.

Исти природни капацитети који хране „параипостас“ страсти (кад се одвоје од Бога) могу се претворити у темељне врлине молитве, смирења и љубави, ако је неко усмерен на Бога. Молитва је мисао претворена у љубав, то јест љубавна мисао.¹¹ Молитва означава примање Бога на начин који води љубави као животном односу с Њим и смирење као темељну једноставност. Потоње означава то да када је човек окренут ка Богу уместо ка свету, он је испуњен Божијом благодаћу, уместо самим собом. Стога може смирено волети без изискивања узајамности. Највећа смиреност није захтевање љубави од других, него њено привлачење самом чињеницом да није захтевана. Пост је реално зачињање таквог становиштва будући да повлачи и прихватање сопственог конститутивног дефицита. Неопходно је наш ум учинити осетљивим на присуство Бога у творевини сходно светоотачком поимању „созерцања логосâ бића“. Ово созерцање¹² јесте опажање божанске воље о природи бића што их је Он створио. Очишћење ума није дискурзивна рационална активност, него егзистенцијални став привлачења Божије благодати постом.¹³

Могло би се тврдити да ако је философски ерос (Ерот) за Платона (*Гозба* 202д8-204б7) потомак Пеније, то јест Сиромаштва (*Πενία*) и Пороса, то јест Обиља (*Πόρος*), онда је философија за Светог Јустина пород поста и обиља божанске благодати. Философија је рођена из поста као својеврсно сократско Сиромаштво што привлачи божанску благодат зарад испуњења својих најдубљих егзистенцијалних захтева. Понекад смо очишћени од страсти засићености кроз сузе. Сузе би нам могле бити дате од Бога да бисмо поново постали осетљиви. Или, оне могу бити изазване исконском недоумицом пред чудесним случајем нашег постојања,¹⁴ према некој хришћанској верзији Сартровске мучнине (pausea). Или, то су можда изрази узвишене божанске благодати због које човек воли целокупност света, ближње, животиње и природу. Овај божански дар незауостављивих суза био је веома карактеристичан за Светог Јустина, како сведоче људи који су га познавали.

Сузе прочишћују човека до те мере да свет може видети „Божијим очима“ као „веома добар“ (Пост 1: 31), то јест он види своје ближње не у њиховом тренутном палом стању, већ онаквим каквима они могу постати у будућности. У исто време себе види као последње створење благословене Божије творевине. То је зато што се грешници не сведе на свој грех, већ се сагледавају унутар

¹⁰ Πόποβιτς, *Φιλοσοφικοί Κρημνοί*, 294. Поповић, *Φιλοσοφске урвине*, 237.

¹¹ Πόποβιτς, *Φιλοσοφικοί Κρημνοί*, 289, Поповић, *Φιλοσοφске урвине*, 233.

¹² Πόποβιτς, *Οδός Θεογνωσίας*, 226-237. Јустин Поповић, „Гносеологија Исака Сирина“, 129-135.

¹³ Ρορονιχ, *Orthodox Faith*, 136. Јустин Поповић, „Гносеологија Исака Сирина“, 119.

¹⁴ Πόποβιτς, *Φιλοσοφικοί Κρημνοί*, 271. Поповић, *Φιλοσοφске урвине*, 114.

тајне свог есхатолошког потенцијала, зарад којег Бог може ценити и најмању човекову добровољну иницијативу да би га спасио.

То је егзистенцијална врста познања путем вере која се веома разликује од објективног научног сазнања. Логосни карактер (логосност) човека није, дакле, гола рационалност, него икона (κατ' εικονα) Бога Логоса.¹⁵ Другим речима, то је човеков нагон за сједињењем са Христом. Знање у Христу, тако, значи победу над смрћу. Јер човек познаје бића у њиховој вечној сједињености са Логосом, што их такође сједињује једно са другим у новом облику саборности (свејединству). Свети Јустин одбацује специзам (speciesism), то јест становиште које дискриминише животиње на основу припадности не-људској врсти, тврдећи да се верујући моле за све неразумне животиње, чак упућујући и на молитве за гмизавце.¹⁶ Кроз људску природу Христа, логосни карактер (логосност) се преноси на целокупну творевину, укључујући неразумна бића. На антиспецистички начин светитељ не само да пати због грехова својих ближњих за које се моли, већ осећа и тескобу сваке животиње и биљке, претпостављајући драматичан карактер њихове борбе за живот. Светитељ је посредник у сједињењу с Логосом, али на ово гледа као на захтевну дужност, а не као на привилегију. Са друге стране, животиње, биљке и остатак творевине нису лишени одговарајућег аналогног учешћа у Богу. Треба напоменути да се у парадоксалној антиспецистичкој инверзији Свети Јустин моли не само Христу, већ и „малој трави“ и „малој птици“ за милост. Будући да је Христос преузео целокупност природе у својој личној ипостаси, одговорни смо за сваку „малу траву“ и сваку „малу птицу“ и морамо тражити њихов опроштај за наше грехове према њима. Осим тога, у једном од песничких текстова Светог Јустина, човек се на библијски начин упоређује са срном.¹⁷ Антиспецизам Светог Јустина такође укључује његово чврсто уверење да свет који посматрамо није једини могући, него да морамо узети у обзир да је Бог могао створити и друге светове, попут оног анђелског. Верујући могу приступити свим световима Божијим на мистички начин помоћу своје мисли, љубављу преображене у молитву.¹⁸

Појам подвига

Појам подвига, као аскетског достигнућа, игра пресудну улогу у мисли Светог Јустина.¹⁹ Важност овог словенског појма подједнако истиче и отац Ге-

¹⁵ Rorovich, *Orthodox Faith*, 78. Јустин Поповић, „Врховна свевредност и врховно свемерило“, у: Јустин Поповић, *Човек и Богочовек* (Ваљево: Манастир Ћелије 2018), 79-102: 90.

¹⁶ Rorovich, *Orthodox Faith*, 162. Јустин Поповић, „Гносеологија Исака Сирина“, 135.

¹⁷ Πόπovic, *Φιλοσοφικοί Κρητικοί*, 301-309. Јустин Поповић, „Срна у изгубљеном рају“, у: Поповић, *Φιλοσοφске урвине*, 243-249.

¹⁸ Πόπovic, *Φιλοσοφικοί Κρητικοί*, 289, Поповић, *Φιλοσοφске урвине*, 233.

¹⁹ Rorovich, *Orthodox Faith*, 35, 40. Јустин Поповић, „Са свима светима“, у: Јустин Поповић, *Човек и Богочовек* (Ваљево: Манастир Ћелије 2018), 57-75: 59, 63.

оргије Флоровски,²⁰ због своје вишезначности (полисемије) и због динамичке стварности коју означава. Појам подвига синтетиче се како из патристичког појма ἐνέργεια, који се често разуме као природна активност, тако и из појма етичког чина. Појам тако комбинује моралну одговорност, реакцију на историјске изазове и екстатички карактер људске личности. Подвиг, међутим, не подразумева нужно трансцендентално сопство. То је пре трансцендентална актуализација способности које су биле присутни као природна датост, али су чекале на своју перформативну актуализацију. Поред тога, подвиг је лична трансценденција не само природе него и сопства. Ово лично достигнуће није последица трансценденталног личног сопства, већ садејства (συνενέργεια) са Богом, које води еминентном начину актуализације телесних и душевних способности.

Теологија подвига подразумева могућност започињања екстатичког кретања који превазилази почетна штетна стања (што би могло да се назове „старим човеком“, према Кол 3: 9) без бега, то јест без ескапизма из природе. Подвиг може садржавати различите врсте делатности које подразумевају само-трансценденцију, од напора подвижника до деловања научника или филозофа. То значи да у историјском чину људска личност не само да остварује оно што је већ дато у природи, већ и посеже и ка будућем крају, стичући на тај начин нове облике природних способности, које у почетку нису биле очигледне. У христолошкој перспективи подвиг се разуме само у садејству човека и Бога у Христу, које открива нове облике људског природног дејства.

У овој динамичкој онтологији не постоји дијалектичко кретање хегелијанског типа, већ само антиномије,²¹ које се могу сачувати — спасити у Христу. Свети Јустин прати тенденцију руских теолога дијаспоре, кави су Сергије Булгаков и Владимир Лоски, да истакну антиномијски карактер теологије,²² ослањајући се на исихастичко богословље позне Византије. Развој овог појма антиномије одвија се након дијалектичке философије Георга Хегела и Карла Маркса и тежи да покаже да све антиномије у православној философији нису дијалектичке у смислу насилног сукоба, већ да воде ка ненасилном еминентном помирењу. Подвиг може бити дело изванредне личности, попут Наполеона Бонапарте (омиљеног јунака Хегела) или Ничеовог Übermensch-а.

Али Свети Јустин више фокусира подвиг учињен уз помоћ Божије благодати од стране мноштва смиренних људи кроз историју, од јеванђелских рибара до руских мужика и балканских сељака у модерној историји. Свети Јустин прати Фјодора Достојевског дивећи се руском мужику,²³ који је победио над војском Наполеона Бонапарте као што нас на то подсећа Лав Толстој у својим

²⁰ Видети нпр. Georges Florovsky, "Evolution und Epigenesis. (Zur Problematik der Geschichte)", *Der Russische Gedanke*, 1:3 (1930) 240-252.

²¹ Popovich, *Orthodox Faith*, 119. Поповић, „Гносеологија Исака Сирина“, 108.

²² За теолошку евалуацију антиномија код Владимира Лоског погледати: Aristotle Papanikolaou, *Being with God: Trinity, apophaticism, and Divine-Human Communion* (Notre Dame Indiana: University of Notre Dame Press, 2006), 49-71.

²³ Πόλοβιτς, *Φιλοσοφικοί Κρημνοί*, 192-206. Поповић, *Философске урвине*, 152-164.

романима. У 20. веку је поново анонимно мноштво руског и других народа Совјетског Савеза извојевало победу над нацизмом. У сличном стању ума, Свети Јустин се окреће сељаку Балкана који је остварио слична достигнућа током 19. и 20. века. Сматра да је посебност Срба да се „радују смрти“, према изразу мученика Ђакона Авакума (†1815), јер држе да више припадају Христу него свету, и, да су увек спремни на губитак овог ефемерног живота²⁴ из парадоксалне „носталгије“ за Његовим присуством у есхатолошком васкрсењу.

Истовремено, Свети Јустин нас подсећа да таква размишљања не смеју бити искоришћена национализмом, који представља врло несрећну модерну дисторзију и изопаченост црквеног живота са нагласком на конкретним заједницама и њиховом динамичном животу.²⁵ Треба напоменути да Свети Јустин није критичан само према Западу. Подједнако се упушта у „пророчку“ самокритику склоности сопственог народа да следи одређене модернистичке пројекте, као што су национализам или, касније, социјализам у његовој југословенској верзији. Свети Јустин жели да избегне занемаривање есхатолошке визије универзалног богочовечанског општења а зарад секуларизованих есхатолошких утопија. На исти начин, Свети Јустин није заинтересован за промоцију уског антизападног дискурса. Он је поприлично укључен у уочавање христолошке и онтолошке дубине унутар великих нарација западне модерне, попут оних о прогресу и Просветитељству, показујући свом народу шта би могао бити „прогрес у Христу“ или „просвећивање у Христу“.²⁶

Самореференцијални, фрагментарни и дијалектички карактер западне философије

Критика западне философије код Светог Јустина заснована је на светотачким претпоставкама које смо истражили у првом делу. Она се тако усредсређује на међусобно повезане проблеме западне философије, као што је са једне стране њен нагласак на самореференцирању субјекта као полазишта философског истраживања, а са друге, на његов напредак кроз дијалектичке супротстављености. Западна философија је започета прво Августиним Хипонским, а потом, у својој модерној фази, Рене Декартом и Имануел Кантом, као раскид појединца са околином и као окренутост ка појединачном јаству зарад утемељења истине. Међутим, овакав приступ иде у корак са истицањем парцијалности која се тада ставља у дијалектичку супротност са другим парцијалним гледиштима. Философија тако напредује кроз низ конфликтних супротстављености различитих гледишта, од којих свако предлаже апсолутизацију другачијег приоритета зарад довођења у питање претходног философског status quo. Тачно је да је овај конфликтни карактер западне мисли довео до осећаја динамичког

²⁴ Πόλοβιτς, *Φιλοσοφικοί Κρητισμοί*, 240. Поповић, *Философске урвине*, 185-186.

²⁵ Porovich, *Orthodox Faith*, 24. Јустин Поповић, „Унутрашња мисија Цркве“, у: Јустин Поповић, *Човек и Богочовек* (Ваљево: Манастир Ђелије, 2018), 37-44: 39-40.

²⁶ Видети врло занимљиву анализу у: Bogdan Lubardić, “‘Revolt against the Modern World’...”, 207-226.

напретка и оригиналности. Истовремено, он има онтолошки дефицит који доводи до омаловажавања саборности истине и до релевантног подривања спасења као сједињења дивергентних елемената, који у православној традицији стоје у антиномији, али не и у сукобу. Мисао Светог Јустина нам помаже да разаберемо суштину ствари, то јест како је могуће да се антиномије спасу љубављу, без њиховог претварања у насилне супротности.

Пројекат модерности као секуларизовани папизам

Критика Светог Јустина усредсређена је на чињеницу да је папизам изградио модел човека који може заменити Бога као Његов представник или „викар“. Овај модел је увео нову затворену онтологију у историју хришћанства. Свети Јустин понекад ову нову затвореност папизма сматра неком врстом црквеног аријанизма, у смислу да аријанизам заговара спасење Словом као створењем Створитеља.²⁷ Овај модел је раширен и секуларизован најпре у облику протестантизма, што значи да је сваки појединац окренут неком мањем папи, то јест затвореном појединцу, чији ауторитет лежи у његовом сопственом рационалном субјективитету. Израз Светог Јустина „папистички максимализам“ упућује на развлашћење Христа ради овлашћења Његовог викара. „Протестантски минимализам“²⁸ је „апстрактни папизам“, који хришћанству одузима његову мистичну димензију, задржавајући само минимум ауторитета појединца.

И обрнуто, пратећи Алексеја Хомјакова, папизам се може сматрати „првим протестантизмом“, који је додатно секуларизован у правцу атеистичког хуманизма који још више слави ауторитет сваког појединца. Таквим примедбама Свети Јустин је, парадоксално, у сагласности с низом западних интелектуалаца, попут Карла Шмита,²⁹ Макса Вебера,³⁰ и у новије време, Ђорђа Агамбена,³¹ који верују да се већина еволуција касне модерне политичке философије састоји у дисперзији, секуларизацији и популаризацији религијских модела средњовековља и раног модернизма. У мисли Карла Шмита, на пример, индивидуализам либералне демократије распршује и секуларизује модел хегемоније који има религијске корене. Могла би се уочити и сличност са увидом Светог Јустина да је протестантизам популаризовани папизам,³² у смислу да распршује

²⁷ Πόποβιτς, *Ανθρωπος και Θεάνθρωπος*, 133-144. Јустин Поповић, „Од Аријевог до модерног европског аријанизма“, у Јустин Поповић, *Човек и Богочовек* (Ваљево: Манастир Ђелије, 2018), 103-111.

²⁸ Justin Popovich, *Orthodox Faith*, 89. Поповић, „Врховна свевредност и врховно свемерило“, у: Јустин Поповић, *Човек и Богочовек*, 98.

²⁹ Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Berlin: Duncker & Humblot, 1922).

³⁰ Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Tübingen: Mohr, 1934).

³¹ Giorgio Agamben, *Stato di eccezione* (Turin: Bollati Boringhieri Editore, 2003).

³² Popovich, *Orthodox Faith*, 90. Поповић, „Врховна свевредност и врховно свемерило“, у Јустин Поповић, *Човек и Богочовек*, 98.

затворени аутореференцијални субјективитет папизма у правцу ауторитета појединца, који је додатно секуларизован у либералној политичкој философији индивидуализма. Слично би се могло рећи да хегемонија суверена коју сусрећемо у мисли Томаса Хобса је у теоријама друштвеног уговора Џона Лока и Жан-Жака Русоа секуларизацијом преобразена у суверенитет сваког појединца.

Слично томе, теолошки поглед на историју као „поље“ на коме се испољава стремљење ка божанској бесконачности је секуларизован у велику нарацију о бескрајном линеарном прогресу и акумулацији знања.³³ Свети Јустин је дубоко доживео колапс ове велике нарације током Првог светског рата, присуством на српском фронту, као једном од најдраматичнијих фронтава овог рата. Становиште Светог Јустину по коме је папизам еклисиолошки аријанизам,³⁴ се даљом критиком проширује и на друга остварења секуларизације, било да су она аутократска или демократска. Занимљиво је приметити да се слична критика да применити и на самог Карла Шмита, због његове тенденције да приказује теолошке моделе секуларне суверености, а да при том не критикује ове моделе као перверзију истинског хришћанства. Шмит је стога критикован због претпостављеног „тројичног дефицита“ у свом тумачењу хришћанства,³⁵ што је слично критици Светог Јустина усмереној против преношења хришћанских црквених изобличења у секуларизовани хуманизам. Очигледна разлика је у томе што за Шмита представља једини могући теолошки хоризонт за Светог Јустина је само изопачење аутентичног хришћанског искуства. Појам „политичког аријанизма“ значи да као што и у тројичним јересима 4. века, где је Син створење које представља трансцендентног Бога у свету, у секуларним облицима доминације, на сличан начин, се суверен сматра представником који делује као замена за Бога. Овај модел је Свети Јустин открио у појму „*vicarius Christi*“, док савремени политички философи показују како одређене теологије са тројичним дефицитом секуларизацијом бивају преобразене у модерне теорије политичког суверенитета.

Шест стадијума дијалектичке еволуције западне мисли

Затворени само-референцијални карактер субјективности одвија се у корак са фрагментацијом и дијалектичким³⁶ сукобом. Тако можемо проматрати

³³ Porovich, *Orthodox Faith*, 70. Поповић, „Врховна свевредност и врховно свемерило“, у: Јустин Поповић, *Човек и Богочовек*, 83.

³⁴ Πόλις, *Ἀνθρώπος και Θεάνθρωπος*, 133-144. Јустин Поповић, „Од Аријевог до модерног европског аријанизма“, у Јустин Поповић, *Човек и Богочовек*, Ваљево: Манастир Ђелије 2018, 103-111.

³⁵ Погледаати врло пронишљиву критику у: Pantelis Kalaitzidis, *Orthodoxy and Political Theology* (Geneva: World Council of Churches Publications, 2012), 15-44. Слична критика против Карла Шмита већ је присутна у: Eric Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* (Leipzig: Henger Verlag, 1935).

³⁶ Под „дијалектиком“ мислим на опште философско становиште по коме се појам

одређене фазе западне философије кроз увиде Светог Јустина. Ове фазе дају утисак прогреса кроз дијалектичке супротности. Свети Јустин не одбацује идеју прогресивизма као такву и држи да хришћанство укључује идеал напретка. Али, ради се о *онтолошком напретку*, као једином напретку који може прећи баријеру смрти, коју Свети Јустин одређује као немогућност напредовања.³⁷ У поређењу са истинским егзистенцијалним напретком, било који други напредак Свети Јустин сматра „прогресом у воденици смрти“.³⁸ Образовање које промовишу Оци усредсређено је на напредак који произилази из христочежњивости (*χριστοεπιθυμία*) која је једнака жељи за бесконачним и испуњеним животом.³⁹ На сличан начин Свети Јустин је наклоњен означитељу *Просветитељство*, али само као просветљењу у Христу (*Χριστοδιαφωτισμός*),⁴⁰ које се такође сматра делом напретка верујућих између очишћења (*κάθαρσις*) и обожења (*θέωσις*). Сада ћемо се окренути западном погледу на философски напредак кроз дијалектички сукоб, уз помоћ увида Светог Јустина:

(i) Затворени карактер папске онтологије исушује виталне силе европске духовности.⁴¹ У том смислу, ренесанса долази као неопходно поновно откривање древног грчког хуманистичког духа, како би се превазишло окоштавање западне средњовековне схоластике. Креативност се тако тражи у отклону од Бога и отклону од надчувственог умског света. Остаје питање како би се могла дефинисати природа по себи, то јест у њеној иманентној независности. На дијалектички начин тражиће се различити одговори.

(ii) Емпиричари, као што су Џон Лок, Џорџ Беркли и Дејвид Хјум, следиће аналитичку методу, приближавајући се природи кроз искуство чула. Овај став Свети Јустин понекад назива „реализмом заснованим на чулима“, јер он подразумева да се стварност исцрпљује у датом чулном искуству. Он сматра ову теорију једном верзијом натуралистичког монизма који блокира философску отвореност према Божијој трансценденцији. Треба, наравно, напоменути да су са својом новом гносеологијом, емпиричари, попут Лока и Берклија, комбиновали горљиву веру у постојање Бога. Али Свети Јустин критикује оно што доживљава као слепу улицу емпиризма као изнутра својственог натуралистичког и монистичког философског метода.

(iii) Аналитички емпиризам доводи до нове духовне стагнације. Алтернатива је континентални рационализам, чији су најистакнутији представници Рене Декарт, Барух Спиноза и Готфрид Вилхелм Лајбниц.⁴² Посебно ће Декарт

дефинише не сам по себи, већ кроз његово супротстављање другом појму. На пример, дијалектички приступ добру би био да се оно дефинише путем супротстављања злу итд.

³⁷ Πόλοβιτς, *Φιλοσοφικοί Κρητισμοί*, 32. Поповић, *Φιλοσοφске урвине*, 25.

³⁸ Πόλοβιτς, *Φιλοσοφικοί Κρητισμοί*, 36-64. Поповић, *Φιλοσοφске урвине*, 28-50.

³⁹ Πόλοβιτς, *Φιλοσοφικοί Κρητισμοί*, 54. Поповић, *Φιλοσοφске урвине*, 42.

⁴⁰ Πόλοβιτς, *Φιλοσοφικοί Κρητισμοί*, 114. Поповић, *Φιλοσοφске урвине*, 88.

⁴¹ Porovich, *Orthodox Faith*, 57. Јустин Поповић, *Светосавље као философија живота*, (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига), књ. 4 (Београд: Наследници оца Јустина и манастир Ђелије, 2001), 259.

⁴² Континентални рационализам незнатно је претходио емпиризму, али овде га испиту-

покушати реконструкцију духовног света око осе самореференцијалног субјекта, на основу става *cogito ergo sum*. Нуспојава овог напора биће да се све оно што није субјект мишљања сматра машином. У том смислу, животиње се сада сматрају бићима лишеним душе. Али исто би се могло проширити и на људска бића, што ће се после сазнати из озлоглашеног наслова *L'Homme machine*, трактата Жилијен Офре де Ла Метрија (Julien Offray de La Mettrie, 1747). Континентални рационализам генерално се сматра дуалистичком струјом мисли. Ипак, према увидима Светог Јустина, он је у основи монистички због свог иманентног рационализма. У том смислу, могло би се тврдити да је Спинозин монизам захватио својствену истину континенталног рационализма. За Светог Јустина најважније је поново поставити питање: „Шта је мера свих ствари?“. Да ли је то човек, према старој изреци Протагоре, или је то Богочовек, према светоотачком виђењу?⁴³ Треба напоменути да се Свети Јустин уздржава од проглашавања било Бога, било човека мером ствари које заступа апстрактна философија у својој теистичкој, односно хуманистичкој верзији. За Светог Јустина мера је Богочовек, будући да је искусио људско стање изнутра, постајући део тога. Свети Јустин се не упушта у независно философирање, већ следи христоцентричну философију, која у традиционалном византијском смислу поима философију као љубав према Мудрости Божијој која је једнака Другом Лицу Свете Тројице. Његова критика модерне састоји се у томе што су њени утемељитељи, попут Декарта и касније Канта, дали људском субјекту улогу Архимедове тачке за философију. Интуиција Светог Јустина јесте та да се генеалогичка овог субјективистичког монизма може детектовати још у папизму, али не као погрешна философска идеја, већ као еклисиолошки поремећај.

(iv) Иста тенденција биће настављена и у немачком субјективном идеализму философа као што су Имануел Кант, Фридрих Вилхелм Јозеф Шелинг, Јохан Готлиб Фихте и Георг Хегел. Тоталитет спољашњег света биће реконструисан у унутрашњости субјективног духа, с новим нагласком на духовном богатству што произилази из антиномија и дијалектичких супротности. У том смислу немачки идеализам јесте зрела самосвест европске цивилизације. Субјективни идеализам након Канта се такође назива „феноменалистичким“. Критикујући идеализам Свети Јустин износи да он води огледалном односу човека и света, у којем су и субјект и објект заробљени у тој игри огледала.⁴⁴ Ниједно од њих не може заиста објаснити оно друго, али су запетљани у узалудну међусобну зависност. Субјект потребује објект да би стекао садржај. Али онда ово последње више није спољашња ствар. Пре се ради о конструкцији субјекта, што опет значи да он нема чврсто утемељење у стварности, већ је последица релативистичке субјективистичке флуидности. Пошто немају утемељење нити у Богу нити у Божијој творевини, оно што остаје субјекту и објекту

јемо са систематског становишта углавном као алтернативу, следећи увиде Светог Јустина.

⁴³ Πόποιτις, *Ανθρώπος και Θεάνθρωπος*, 102-132. Поповић, „Врховна свевредност и врховно свемерило“, у: Јустин Поповић, *Човек и Богочовек*, 79-103.

⁴⁴ Popovich, *Orthodox Faith*, 118. Поповић, „Гносеологија Исака Сирина“, 107.

јесте *narcissisme à deux* као бесконачно огледање једног у другом. Може се приметити да идеалисти попут Имануела Канта остављају простор за Бога у својој мисли као крајњу гаранцију значења и вредности (поштена се разликују од *phenomena*). Али, за Светог Јустина оно што он назива „гносеолошки критицизам“⁴⁵ јесте заправо иманентни монизам који има независну природу као утемељење, то јест ону природу која се огледа у самореферентном субјекту.

(v) Дијалектичка еволуција европске мисли биће настављена с волунтаристима 19. века, као што су Артур Шопенхауер и Макс Штирнер, који откривају човекову примарну покретну силу у вољи, а не у разуму или чулима. Предност волунтаризма је у томе што је предвидео динамичку антропологију. У исто време, врхунац волунтаризма је несумњиво теорија Фридриха Ничеа о надчовеку (*Übermensch*). Потоње значи да је волунтаризам теорија која иза себе оставља не само Бога већ и човека. Његов идеал јесте превазилажење човека у правцу постхуманизма. Не мање је откривајуће да је волунтаризам повезиван са биологизмом.

(vi) Крајем 19. века на западну мисао утиче биолошки еволуционизам Чарлса Дарвина, који артикулише континуитет између људи и животиња, попут мајмуна. Тај научни пробој се не доживљава као деградација људи, већ је добродошао као радосна вест о еманципацији од, вероватно, претходних експреса рационализма. Свети Јустин се не уздржава од неких ироничних коментара на чињеницу да се независна антропологија западног хуманизма претворила у „зоологију“,⁴⁶ а хуманизам у „мајмунологију“. Еволуционизам омогућава нову теорију прогреса која више није телеолошка, него је заснована на појму инстинкта. Резултат тога је да се човек више сматра прелазном фазом или „ишчезавајућим посредником“ између животиња и најузвишенијег производа еволуције који би се могао назвати „надчовеком“. Хуманизам је тада, према Светом Јустину,⁴⁷ ишчезавајући посредник који води или ка подхуманизму, то јест промовисању редукције човека на животињске инстинкте, или ка надхуманизму, то јест идеји да се човек на крају мора напустити у потрази за вишим обликом живота. Визије подчовека (*Untermensch*) и надчовека (*Übermensch*) су повезане су са идеологијама фашизма и нацизма које су погодиле Србију током Другог светског рата. Мисао Светог Јустина није апстрактна философија, него жива реакција на догађаје из Првог светског рата,⁴⁸ у коме је узео учешће повлачењем са српском војском до Крфа, као и Другог светског рата, у којем су Срби, Јевреји, Роми и други народи уништавани у логорима за истребљење непријатеља фашистичких режима. Следећи Андре Жида, Свети Јустин сматра кон-

⁴⁵ Popovich, *Orthodox Faith*, 142. Поповић, „Гносеологија Исака Сирина“, 122.

⁴⁶ Popovich, *Orthodox Faith*, 180. Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 130.

⁴⁷ Popovich, *Orthodox Faith*, 59. Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 109.

⁴⁸ Свети Јустин показује да су велики словенски мислиоци попут Фјодора Достојевског пророковали о будућности Европе, док је западни интелектуалац Освалд Шпенглер дијагностификовао кризу тек крајем Првог светског рата, у два тома своје књиге *Пропаст запада (Der Untergang des Abendlandes, 1918-1923)*. Видети: Πόλοβιτς, *Φιλοσοφικοί Κρημοί*, 232. Поповић, *Философске урвине*, 178.

центрационе логоре, попут Дахауа, у којем је био затворен његов духовни отац Свети Николај Охридски (Велимировић) „олтарима“ које су подигли интелектуалци Европе.⁴⁹ Важан део мисли Светог Јустина изражен је у првим деценијама после Другог светског рата и обликован је утиском да је западни хуманизам довео до тоталитарних режима нацизма и комунизма. Свети Јустин помиње нацизам као покушај стварања неопапистичке „непогрешивости“ Берлина, која је само секуларизовани облик „непогрешивости“ Рима.⁵⁰

Надчовек, подчовек, постхуманизам: Три облика заборавља Богочовека

Ничеова дијалектика превладавања човека у правцу надчовека (*Übermensch*) поништава халкидонску христологију, која инсистира на потпуном спасењу људске посебности укључене у богочовечански саживот у Христу. Увид Халкидона је тај да тек са сједињењем човека са божанском природом Богочовека можемо схватити шта, заправо, значи бити човек. Тај сотириолошки начин дефинисања човештва налази се у самом средишту мисли Светог Јустина унутар појма Богочовек. „Човек“ означава истовремено и динамичку жеђ за обожењем и природне границе што гарантују да то исто обожење може бити само лично по благодати, а не и природно. Ако узмемо човека у његовом „огољеном“ облику без његовог динамичког есхатолошког упућивања на дефинитивно обожење, тада ћемо одмах пасти на подчовека, то јест ниво нагона, као што је био случај са такозваним „природним човеком“ Жан-Жака Русоа. Према картезијанском изједначавању животиња са машинама, природни човек није само животиња већ је и машина према застрашујућем изразу Жилијен Офре де Ла Метрија из 18. века. Као такав, у потпуности је управљив и дужан је да уступи своје место хибридном постљудима који ће бити ефикаснији и развијенији као машине.

Било би занимљиво пренети проблематику Светог Јустина у наше постмодерно доба, када идеал надчовека често има облик постчовека, односно постхуманизма који је хибрид између човека и машине. Савремени идеал представља свођење људског понашања на дигиталне алгоритме, али и само његово деловање кроз њих. Редукционистички облик дарвинизма често је повезан са футуристичком визијом о судбини човека-машине. На пример, у популарној али проицљивој мисли Јувал Ное Харарија (*Yuval Noah Harari*), редукционистичка антрополошка теорија, према којој је *homo sapiens* преживео захваљујући употреби бољих система комуникације који се заснивају на машини, иде у тандему са футуристичком визијом да ће постљуди постојати као додатак апстрактним мрежама комуникације. Потоњи ће укључивати људе, животиње и

⁴⁹ Popovich, *Orthodox Faith*, 63. (Део у коме отац Јустин указује на Дахау је избачен из дела *Светоставље као философија живота*, као и *Православна Црква и екуменизам*, и постоји само у енглеском издању на које аутор реферише: прим. ур.)

⁵⁰ Popovich, *Orthodox Faith*, 89. Поповић, „Врховна свевредност и врховно свемерило“, у: Јустин Поповић, *Човек и Богочовек*, 97.

ствари (Интернет ствâри), а огољена *интелигенција*, то јест способност ширења информација, замениће свест и телесност као циљеве.⁵¹

Такве утопијске *анотеозе* човека (*Homo Deus*) Свети Јустин описује изразом човекобог, што означава човеково настојање за самообожењем у контексту затвореног аутореференцијалног хуманизма. Данас је утопија човекобоштва такође дистопија, јер по увек важећој картезијанској дефиницији човек је исто што и животиња, али и машина. Ренесансни човек и хуманизам, волунтаристички надчовек или надхуманизам и савремени постхуманизам су различити облици субхуманизма или потчовека, јер након што се животиња сматрала машином (Декарт) а човек развијеном животињом, било је само питање времена када ће се човек почети да сматра еволуираном животињом која би могла сапостојати са машином у новој хибридној стварности.

Дијалектика западне мисли од модерне до постмодерне, од хуманизма до надхуманизма и постхуманизма, повлачи за собом заборав Богочовека, а самим тим и људске посебности. Оно што је занимљиво је да управо када човек бива обожен ипостасним сједињењем са Божанством у Христу (Богочовек), он стиче осећај своје људске посебности, своје личности. Човеку је потребан Бог да би био човек, како би се разликовао од животиње и машине. Наравно, Богочовек Светог Јустина није сложена природа као код монофизитских следбеника Севра Антиохијског, већ сједињење различитих природа у личној ипостаси Логоса. Стога то уздиже логосни карактер, односно логосност човека као динамичку специфичну разлику у односу на остале животиње, без обзира на њихово приношење Богу молитвом. То такође значи одређену философију у хришћанском смислу речи као „пријатељства са Софијом“, то јест Сином и Логосом Божијим, као и специфичну гносеологију. Гносеолошка решења која је предложио Свети Јустин садрже карактеристике попут недиијалектичке саборности верних, који познају целовитост свог ума, разума, воље, чула и тела, усаглашених са трансцедентном саборношћу Логоса, који претпоставља бића не у њиховој природној независности, већ у њиховој динамичкој есхатолошкој перспективи. То је једно знање које започиње постом, као деидолизацијом сталним покајањем. Ојачано је вером која чини да ум испуњен благодаћу (благодатни ум) не промишља бића у њиховом палом начину постојања окарактерисаном конфликтном фрагментацијом, већ у њиховој есхатолошкој саборности. То је знање које карактерише не грабљива похлепност, већ поштујућа љубав, тако да картезијанско „Мислим, дакле, постојим“ бива преображено у „Волим, дакле, спознајем“.⁵²

(Са енглеског језика превео Владимир Цветковић)

⁵¹ Yuval Noah Harari, *Sapiens. A Brief History of Humankind* (New York: Harper, 2015); исти, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow* (London: Harvill Secker, 2016).

⁵² Види Јустин Поповић, *Достојевски о Европи и Словенству* (Ваљevo: Манастир Ћелије 21990) (фототипско издање из 1940), 222. Треба напоменути да свети Јустин следи источну традицију у претпостављању љубави знању, за разлику од августиновске и аквинистичке психологије и тријадологије која ставља љубав (Свети Дух) после знања (Син).

Литература

- Agamben, Giorgio (2003). *Stato di eccezione*, Turin: Bollati Boringhieri Editore.
- Вланτιμήρ Τσβέτκοβιτς (2017). ”Ο άγιος Ιουστίνος ο Νέος (Πόποβιτς) για τον Οικουμενισμό“, *Σύναξη*, 143, 65-73.
- Florovsky, Georges (1930). “Evolution und Epigenesis. (Zur Problematik der Geschichte)”, *Der Russische Gedanke*, 1:3, 240-252.
- Harari, Yuval Noah (2015). *Sapiens. A Brief History of Humankind*, New York: Harper.
- Harari, Yuval Noah (2016). *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, London: Harvill Secker.
- Kalaitzidis, Pantelis (2012). *Orthodoxy and Political Theology*, Geneva: World Council of Churches Publications, 15-44.
- Lubardić, Bogdan (2017). “‘Revolt against the Modern World’: Theology and the Political in the Thought of Justin Popović”, in: Kristina Stoeckl, Ingeborg Gabriel, Aristotle Papanikolaou (eds.) *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges – Divergent Positions*, London, Oxford, New York: Bloomsbury Publishing T&T Clark, 207-226.
- Peterson, Eric (1935). *Der Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig: Henger Verlag.
- Papanikolaou, Aristotle (2006). *Being with God: Trinity, apophaticism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame Indiana: University of Notre Dame Press.
- Schmitt, Carl (1922). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Πόποβιτς, Ιουστίνος (1968). *Άνθρωπος και Θεάνθρωπος. Μελετήματα Ορθοδόξου Θεολογίας* (μετάφραση: Αθανάσιος Γιέβτιτς) Αθήνα: Αστήρ & Παπαδημητρίου.
- Πόποβιτς, Ιουστίνος (1984). *Οδός Θεογνωσίας. Κεφάλαια Ασκητικά και Γνωσιολογικά* (μετάφραση: Αθανάσιος Γιέβτιτς), Αθήνα: Γρηγόρης.
- Ποповић, Јустин (1987). *Филоσοфске урвине*, Београд: Манастир Ћелије.
- Ποповић, Јустин (1987). *Пут Богопознања*, Београд: Манастир Ћелије.
- Ποповић, Јустин (1990). *Достојевски о Европи и Словенству*, Ваљево: Манастир Ћелије.
- Porovitch, Justin (1992). *Philosophie Orthodoxe de la Vérité. Dogmatique de l'Église Orthodoxe*. Tome Premier, trans. Jean-Louis Palierne, Paris: L'Âge d'Homme.
- Porovich, Justin (1994). *Orthodox Faith and Life in Christ*, tran. Asterios Gerostergios, Belmont, MA: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies.
- Ποповић, Јустин (1995). *Православна Црква и екуменизам* (Света Гора: Манастир Хиландар.
- Ποповић, Јустин (2001). *Светосавље као философија живота*, (Сабрана дела Светог Јустина Новог), књ. 4, Београд: Наследници оца Јустина и манастир Ћелије.
- Ποповић, Јустин (2003). *Догматика Православне Цркве*, књ. 1, Београд: Задужбина „Свети Јован Златоуст“ Аве Јустина Ћелијског и манастир Ћелије.

Πόποβιτς, Άγιος Ιουστίνος (2010). *Φιλοσοφικοί Κρημνοί* (μετάφραση: Αλέξανδρος Στογιάνοβιτς, επίσκοπος Αθανάσιος Γιέβτιτς), Άγιον Όρος Ιερά: Μονή Χιλανδαρίου.

Ποповић, Јустин (2018). *Човек и Богочовек*, Ваљево: Манастир Телије.

Spengler, Oswald (1918-1923). *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Band 1-2, Wien und Leipzig: Wilhelm Braumüller; München: Beck.

Weber, Max (1934). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen: Mohr.

Dionysios Skliris

The National and Kapodistrian University of Athens

dionysios.skliris@gmail.com

**“I LOVE THEREFORE I KNOW”:
THE CRITIQUE OF WESTERN PHILOSOPHY ACCORDING TO
SAINT JUSTIN THE NEW (POPOVIĆ) TO AND ITS
PATRISTIC PRESUPPOSITIONS**

The paper will observe Saint Justin’s critique of Western philosophy as well as his proper philosophical insights. The claim of this paper is that the point of departure of Saint Justin’s critique is the traditional Orthodox view, based on the Greek speaking Fathers, according to which true philosophy is likening to God (τὸ ὁμοιοῦσθαι Θεῷ). The latter is the Christological integration of man in the Logos of God in the Spirit. Two interdependent dimensions of this philosophy are dynamism and catholicity. The former means that philosophy is an initial thirst provoked by the consciousness of one’s deficits, as well as a primordial urge for infinite and complete life. The latter means that the fulfillment of this striving is the eschatological integration of the different elements of human nature and civilization as well as the salvation of human intersubjectivity in Christ. Inside History this dynamic path to catholicity entails ascetic catharsis. True philosophy is thus not an initial given of discursive reason but an *aporia* leading to a struggle of purification, in order to achieve the discernment of the world’s logical (i.e. “logos-bearing”) character. The critique of Western philosophy is based on this traditional view. The two interconnected problems of Western philosophy are the self-referential character of the subject and the relevant conflictual fragmentations of thinking. In what concerns the former, Western thought is inaugurated by Augustine of Hippo, followed in Modernity by René Descartes and Immanuel Kant as a break of the individual from the surrounding world and a concomitant turning to the self as a foundation of truth. But this is tantamount to a celebration of partiality. The evolution of Western thought is thus dialectical, since every view proposes a fragmentary priority thus opposing the pre-existing philosophical status quo. This conflictual nature of Western thought might lead to a narrative of progress through dialectical oppositions. Nevertheless, it has the ontological deficit of undermining salvation as an integration of elements that might be antinomical yet without being conflictual. Saint Justin’s philosophical approach helps us perceive how antinomies can be saved in love without being turned into conflictual oppositions.

Зоран Кинђић

Универзитет у Београду

Факултет политичких наука

zoran.kindjic@fpn.bg.ac.rs

ОДНОС АВЕ ЈУСТИНА ПРЕМА ЗАПАДУ

Сажетак: За разлику од Светог Николаја Српског, који је у младости гајио благонаклон став према западној култури, Свети Јустин Ћелијски отпочетка, под утицајем Достојевског, заузима изразито критички став према Западу. Разлог таквог става треба тражити у уверењу аве Јустина да се Запад, уместо да остане веран Богочовеку, определио за хуманистичку позицију. Он у хуманизму види првобитно зло, побуну против Бога. Проглашавањем човека за меру свих ствари, хуманизам ће завршити у атеизму и релативизму, који пак кулминирају у анархизму и нихилизму. Папизам је претеча световног хуманизма. Постепена замена Богочовека човеком, која врхуни у догми о непогрешивости папе, узрок је духовне смрти Запада. Судбина српског народа, који се налази на географској и духовној вододелници између Истока и Запада зависи од тога да ли ће се определити за теохуманизам или хуманизам.

Кључне речи: хуманизам, теохуманизам, папа, атеизам, нихилизам

I

Свети Николај Српски и Сврти Јустин Ћелијски су најоштрији критичари Запада у српској култури XX века. Но за разлику од Светог Николаја Српског, који је у младости имао веома благонаклон став према западној култури, да би тек касније, захваљујући духовним контактима са светогорским оцима, уобличио своју наглашено критичку позицију, Свети Јустин Ћелијски отпочетка има изразито критички став према Западу. Разлог томе треба тражити у огромном утицају који је на њега извршио Достојевски током његовог младалачког интелектуалног и духовног формирања. Будући да имплицитно теоријско становиште Достојевског зрачи кроз његова велика књижевна дела, јасно је да га Благоје Поповић није усвајао само главом него и срцем.¹ Колико је млади монах

¹ Сећајући се овог раног утицаја, који је био пресудан за његово духовно формирање, Свети Јустин пише: „Од моје петнаесте године Достојевски је мој учитељ. Признајем: и мучитељ. Још онда ме је занео и понео својом проблематиком. Показало се, да су његови проблеми – вечни проблеми људског духа. Ако је човек иоле човек, мора се бавити њима. [...] Предност је његова у томе, што је у вечне проблеме људског духа унео надахнуће пророка, жар апостола, искреност мученика, сету философа, видовитост песника“ (Преподобни отац Јустин, *Философија и религија Ф. М. Достојевског / Достојевски о Европи и словенству* (Београд: Наследници оца Јустина, Ваљево: Манастир Ћелије 1999), 223).

Јустин био привржен Достојевском сведочи и чињеница да ни по цену одустајања од прилике да докторира на Оксфорду није био спреман да ублажи оштру критику Запада у својој докторској тези „Философија и религија Ф. М. Достојевског“. Он је наине одбио сугестију енглеских професора да коригује своје наглашено негативне ставове о западном хуманизму, сматрајући да би ублажавањем своје критике Запада изневерио и Достојевског и себе и православље и Христа. Штавише, током читавог живота задржао је уверење да нико тако дубоко као велики руски књижевник, кога назива сетним пророком Европе, није осетио духовни суноврат западне Европе и сагледао узроке њеног моралног и духовног пропадања: „У Европи није било ни мислиоца, ни философа, ни песника, који је као Достојевски снажно и свестрано осетио величанствену драматичност и језиву трагичност европског човека и свих његових тековина. Њему је до танчина познато не само еванђеље него и апокалипсис европског човека.“² Следећи увиде Достојевског, ава Јустин понавља ту критику и даље је развија.³ Разлог његовог интензивног настојања да што је могуће дубље проникне у узроке западне декаденције лежи у чињеници да се управо његов – српски народ, за који је осећао наглашену духовну одговорност, налази на „географској и духовној вододелници између два света, између две културе, између Истока и Запада“. Пошто је задатак интелектуалца, поготово оног који је свестан своје духовне одговорности, не само да теоријски сагледа неки проблем него и да ближњима, ако не читавом човечанству а оно макар свом народу, пружи етичке и духовне оријентире, штавише да укаже на спасоносни излаз из кризе, не чуди што је ава Јустин уложио толико енергије у настојању да изврши свој задатак, и тако остане веран свом позиву и призиву. Он нас све подсећа на добро познату чињеницу да српски народ живи на лимесу Истока и Запада, да нашу народну душу с једне стране „привлачи метежни Запад магнетском тежом својом, а с друге – мами нас спокојни Исток тајанственом красотом својом“. Судбинско питање у свим временима, па и данас, за нас гласи: „Куда ћемо ићи: на Исток или на Запад?“⁴

Да би пружио аргументован одговор на то питање, ава Јустин из духовне перспективе конфронтира Исток и Запад. У томе се он не разликује много од других теоретичара, било да се ради о словенофилима било о далекоисточним мислиоцима. Уобичајено је наине да се тврди да је Запад усредсређен првенствено на материјалну сфери, док је Исток посвећен духовној. Наглашена заинтересованост за материјалну сферу омогућила је Западу његову научну, техничку, економску и војну доминацију. Човека обузетог материјалистичким вредностима Запад привлачи својим динамизмом и обиљем потрошних добара.

² Исто

³ Не треба занемарити ни утицај који су на аву Јустина извршили поједини руски религиозни мислиоци како у рецепцији и артикулацији идеја Достојевског тако и у критици западноевропске културе. О томе види: Богдан Лубардић, *Јустин Ћелијски и Русија: Путеви рецепције руске философије и теологије* (Беседа, Нови Сад, 2009).

⁴ Преподобни отац Јустин, *Пут богопознања / Философске урвине* (Београд: Наследници оца Јустина; Ваљево: Манастир Ћелије, 1999), 436.

Самим тим што је западна цивилизација омогућила услове за задовољавање човекових не само физичких него и културних потреба, што већ неколико векова неприкосновено влада светом, она или магнетски привлачи људе других цивилизација или их одбија због своје арогантности и властољубивости. На темељу индивидуалистичке и демократске идеологије свакоме се на Западу пружа прилика да у већој или мањој мери ужива плодове материјалног просперитета, који је додуше остварен на рачун осталог света. Пошто се чини да је на страни Запада моћ, људи углавном желе да и сами припадају тој (победничкој) страни, а не да буду жртве западне агресивне политике.

За разлику од западне окренутости материјалној сфери, Исток је више посвећен духовној сфери. Без разлике да ли се ради о далекоисточним културама или православљу, изрека *Ex oriente lux* сугерише да као што се на истоку помаља физичка светлост, тако се на Истоку рађа духовна светлост.⁵ Управо због своје окренутости духовној сфери, источни човек је мање пажње посвећивао материјалној сфери, па је сасвим разумљиво што се капитализам развио на Западу, пре свега у протестантским земљама, које су наглашено неговале етос рада.⁶ На задивљеност једног руског монаха немачком техничком способношћу, који је притом омаловажавао Русе као невеште и неспособне, Свети Силуан Атонски је навео да разлог зашто Немци праве боље машине од Руса не треба тражити у наводној неспособности руског народа: „Мислим да је то због тога што Руси своју главну мисао и претежну снагу обраћају Богу, и мало мисле о земаљском. Но, када би руски народ, попут осталих, своја главна интересовања усмерио ка земаљском и само тиме се бавио, далеко би надмашио све остале, јер је то лакше“.⁷ И заиста, када су се Руси окренули атеистичкој идеологији и усредсредили се на физичку сферу, дошли су до значајних научних и техничких открића.

II

Када говори о Истоку, ава Јустин мисли на православље. Он сматра да у основи два супротстављена света, православног Истока и римокатоличко-

⁵ Додуше, Хегел је сматрао да се врхунац духовног развоја одиграва на хришћанском Западу: „Свјетска повијест иде од истока на запад, јер је Европа коначна свјетске повијести, Азија почетак“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofija povijesti* (Zagreb: Napijeda, 1966), 110). Користећи се представом кретања Сунца, он Азији као апсолутном истоку, додељује статус рађања духовности: „У Азији је синуло свјетло духа и тиме свјетска повијест“ (Исто, 106). Међутим, он не пропушта да нагласи да на истоку, тј. у Азији, додуше „излази вањско физичко Сунце, а на западу залази“, али да је од тога неупоредиво значајније што „на западу излази унутрашње сунце самосвјести које распростире виши сјај“ (Исто, 110).

⁶ Као средство поуздања да припадају онима који су предестинацијом одређени за спасење, протестантизам је својим верницима препоручивао „неуморан позивни рад“ (Max Weber, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Sarajevo: Svjetlost, Veselin Masleša, 1989, 92).

⁷ Архимандрит Софроније, *Старац Силуан* (Манастир Хиландар, 1998), 79.

протестантског Запада лежи начелна окренутост или Богочовеку или човеку. Док је Исток, упркос свих историјских искушења, остао веран Богочовеку, Запад је одавно у знаку хуманизма, чак и пре него што је у Италији у XIV веку теоријски уобличено становиште хуманизма. Иако је данас Мартин Хајдегер свакако најпознатији критичар хуманизма, Јустинова критика хуманизма није мање значајна од његове, упркос томе што није у тој мери теоријски уобличена и софистицирана као она великог фрајбуршког мислиоца. Напротив, не само што је Свети Јустин Ћелијски своје критичко становиште о хуманизму изградио пре великог немачког филозофа, у периоду између два светска рата, него је оно заправо и уверљивије од Хајдегеровог, пре свега због тога што измиче опасности мистификовања, које је својствено онима који нису сагорели свој его, већ само упражњавају пуки интелектуални псеудомистицизам.⁸ Наиме, док Хајдегер сматра да хуманизам у основи почива на заборау бића,⁹ ава Јустин уверљиво показује да је хуманизам последица човековог окретања леђа Богочовеку Христу и уздања у властите снаге.

Хајдегер је тврдио да је човек постао мера свих ствари на Западу у освиту Новог века. Упркос томе што је и у средњовековном теоцентризму наслућивао прикривени антропоцентризам, мислилац из Мескирха сматра да картезијанска метафизика субјективности представља темељ модерног Запада. Док у античком свету чувена Протагорина изрека „човек је мера свих ствари“ још увек није имала значење које јој се придаје у нововековној епохи, будући да је чувени грчки софиста остао „у оквиру темељног грчког искуства бивствујућег“, ¹⁰ од Декартовог времена западни човек је све интензивније живи. С правом се може рећи да су *Cogito* и самосвест, а не Бог или биће упориште нововековног западног човека.

Кључ за разумевање историје света ава Јустин не налази у заборау бића, односно у све већем сустајању бића, већ у хуманизму, у човековом одвраћању од Бога и поуздању у сопствене снаге. Хуманизам је за аву Јустина „основно зло, првобитно зло човеково“. ¹¹ Зашто? Зато, одговара Ава, обесмишљавајући

⁸ Уп. Зоран Кинђић, *Хајдегерово критика антропоцентризма* (Београд: Либер, 2011), 200.

⁹ Биће је прилично магловит и неодређен појам у Хајдегеровом постметафизичком мишљењу. Иако је Хајдегер инсистирао на томе да биће никако не смемо поистоветити са Богом, занимљиво је да је он сам биће „искитио божанским атрибутима и метафорама“. Штавише, једном приликом је рекао: „Моја је филозофија чекање Бога“ (Hans Küng, *Postoji li Bog?* (Zagreb: Naprijed, 1987), 457). У интервјуу Шпиглу, који је објављен након његове смрти, Хајдегер, резигниран стањем западне цивилизације, каже да „нас само још Бог може спасити“ (наведено према: Vanja Sutlić, *Kako čitati Heideggera* (Zagreb: August Cesarec, 1989), 320). Будући да немачки филозоф под Богом није подразумевао монотеистичког Бога (користи израз ein Gott, чиме сугерише да се ради о неком непознатом богу), није тешко уочити „породичну“ сличност између Бога и бића. Наиме, критичар метафизике субјективности могао је рећи такође и: само нас још нови удешај бића може спасити.

¹⁰ Martin Heidegger, *Holzwege* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 103.

¹¹ Поповић, *Пут богопознања / Филозофске урвине*, 317.

евентуалну оптужбу за мизантропију, што хуманизам, каквим га он схвата, подразумева изневеривање Бога и човекове боголике природе. Насупрот оних који наивно верују да се хуманизам заиста суштински залаже за човека, штавише да успева да му помогне у остваривању његових изворних потенцијала, Свети Јустин Ћелијски истиче да хуманистичко залагање за човека подразумева кратковиду реafirмацију датог, палог, огреховљеног, првородним грехом деформисаног човека.¹² Хуманистичко усавршавање човека, који је као такав „започет, али није довршен“,¹³ нити може суштински да преобрази човекову палу природу нити да реши човеков кључни проблем – његову смртност. Уместо хуманистичке псеудоборбе за човека, ава Јустин се, вођен дубоком жељом да истински помогне човеку, посвећује у исти мах теоријском осветљавању суштине хуманизма и борби за реafirмацију занемареног Богочовека. По њему, „борба за Богочовека је борба за човека. Не хуманисти, већ људи богочовечанске вере и живота боре се за правог човека, човека боголиког и христолског“.¹⁴ Заступницима хуманизма, Свети Јустин поручује: „Ко није за Богочовека, самим тим је против човека.“ Зашто? Зато што онај ко грехом оболеле људе лечи неделотворном терапијом хуманизма, „оставља човека на милост и немилост греху, смрти и ђаволу, од којих само Богочовек може спасти, и нико други под небом“.¹⁵ Ни култура ни хуманистичка просвета не могу датог човека да доврше, да га учине савршеним. То је у стању само Богочовек, уколико му се човек у потпуности препусти, уколико одустане од своје (само)воље. Будући да је Христос прави, савршен, идеалан човек, „у Њему је сав човек Божански усавршен и Божански довршен“.¹⁶ Дакле, човек тек Богочовеком, тек охристо-вљењем постаје истински човек.¹⁷

III

Ослањајући се на свете оце, ава Јустин смело тврди: „У историји рода људског постоје три главна пада: Адамов, Јудин, папин“. Свакако није случајно

¹² „Хуманизми европски, сви: од најпримитивнијег до најсуптилнијег, од фетишистичког до папистичког, заснивају се на вери у човека, онаквог какав је у својој психофизичкој датости и историчности“ (Преподобни отац Јустин, *Православна црква и екуменизам / Светосавље као философија живота* (Београд: Наследници оца Јустина, Ваљево, Манастир Ћелије, 2001), 136), а не у човека какав би могао бити сходно његовом есхатолошком назначењу. „Сваки хуманизам је болестан, јер се извија из оболелог грехом човека: увек је он у себи и помало демонизам, ђаволизам: јер нема човека чија боголикост није: иструлела због страсти“ (Јустин Поповић, *Богоносни христослов* (Манастир Хиландар 2009), 240).

¹³ Поповић, *Пут богопознања / Философске урвине*, 290.

¹⁴ Исто, подвукао ЗК.

¹⁵ Поповић, *Православна црква и екуменизам / Светосавље као философија живота*, 140.

¹⁶ Исто, 256.

¹⁷ Човек лишен Бога, отуђен је од самог себе, од своје суштине. „Човек је тек Богочовеком враћен себи. [...] Све што је човеково, док се не врати Богочовеку, док се не ологоси, не обогочовечи, бесмислено је и у основи нечовечно. Јер је човек прави човек једино Богочовеком и у Богочовеку“ (Поповић, *Пут богопознања / Философске урвине*, 380).

што су сва та три пада хуманистичке природе. По њему, суштина грехопада је „увек иста: хтети помоћу себе постати добар; хтети помоћу себе постати савршен; хтети помоћу себе постати бог“.¹⁸ Самим тим што је човек створен по Божијем лику, што има боголику природу, као правило би морало да важи: „у човековом бићу Бог је прво, а човек – друго“. Из тог првенства божанског над људским у човековом онтолошком устројству, из чињенице да је човек „саздан као потенцијално богочовечанско биће“,¹⁹ извире његов задатак да се уподоби Богу, да постане бог по благодати. А то се може само повиновањем Божијој вољи, а не самовољним настојањем за некаквим индивидуалним самоостварењем. Отказивањем послушности Богу, тражењем пречице ка обожењу, Адам се несвесно побунио против Бога и опасно приближио ђаволу, штавише готово се изједначио са својим архинепријатељем. Разлог томе је следећи: „Јер и он је хтео да помоћу себе постане бог, да собом замени Бога.“ Последице тог првобитног хуманистичког пада и данас сви ми итекако осећамо: „И у том гордоумљу одједном се обрео као ђаво, потпуно одвојен од Бога, и – сав против Бога.“²⁰ Појашњавајући речено, ава Јустин тврди да се суштина Адамовог грехопада састоји „у томе што је човек устао против боголиког устројства свог бића, напустио Бога и Божје, и свео себе на чисто вештаство, на чистог човека“.²¹ Но упркос томе што је човек, у том првобитном чину хуманизма, „протерао Бога у надчовечанску трансцендентност, и сав остао при себи и у себи“, он ипак „није могао да потпуно обезбожи себе, да потпуно избаци из себе боголике одлике свог духа“.²² Иако онтолошки деформисана, његова природа и даље несвесно „чезне за Богом као за својим оригиналом“. Сва европска хуманистичка култура речито доказује да човеков дух „и кроз сазнање, и кроз осећање, и кроз вољу, и кроз живот хоће да је бескрајан, а то значи бесмртан. Глад за бескрајношћу, глад за бесмртношћу је исконска, метафизичка глад духа људског“.²³ Проблем је само што је та метафизичка глад често погрешно усмерена.

Бог се оваплотио на земљи да би помогао човеку да се избави од свог погубног хуманистичког настројења и слободно се определи за уподобљавање Богочовеку. Но, иако су били сведоци благодати којом је зрачио Христос, као и Његових бројних чуда, људи нису одолели искушењу да се обрачунају са Богочовеком, и то зато што се није уклапао у њихове хуманистичке, политичко-социјалне планове. Јуда је, као што је познато, синоним за издају. Он је изручио Христа за тридесет сребреника. Разлог издаје вероватно пре треба тражити у

¹⁸ Поповић, *Православна црква и екуменизам / Светосавље као философија живота*, 138.

¹⁹ Поповић, *Пут богопознања / Философске урвине*, 317.

²⁰ Поповић, *Православна црква и екуменизам / Светосавље као философија живота*, 138.

²¹ Поповић, *Пут богопознања / Философске урвине*, 317. Осуда хуманизма један је од главних мотива бројних Јустинових списа: „Чисти хуманизам или хоминизам јесте највећи грех, јер је то потпуно одбацивање Бога и свега што је Божје. Адамов грех није у томе што је он извршио неки злочин, већ жеља и корак ка одвајању човека од Бога – дакле хуманизам“ (Поповић, *Богоносни христослов*, 244).

²² Поповић, *Пут богопознања / Философске урвине*, 317.

²³ Поповић, исто, 316.

његовом уверењу да је Христос изневерио његова земаљска очекивања – успостављања јеврејског царства на земљи, него у пуком среброљубљу. Као што смо сви ми Адамови потомци, и носимо у себи последице његовог изворног хуманизма, тако нам је, мада то углавном не желимо да признамо, и Јуда увек потенцијално веома близак. Свима нама који не осећамо кривицу због Јудине издаје, који самоуверено сматрамо да се никада не бисмо понели као овај највећи, архетипски издајник, ава Јустин упућује отрежњујућу поруку:

„Велики Петак је стид наш, браћо, и срам, и пораз. У Јуди Искаротском било је по мало свачије душе. Да није тако, били бисмо безгрешни. Кроз Јуду – сви смо пали; сви смо Христа продали; сви смо Христа издали, и ђавола примили, сатану пригрлили“.²⁴

Издаја Христа није ствар неке далеке прошлости, него се она непрекидно, увек изнова, реактуализује. Она се нажалост одиграва и данас, и ми у њој, углавном несвесни те страшне духовне чињенице, учествујемо. Наиме, увек када наша људска мерила надредимо богочовечанским, када изневеравамо Христа, ми и сами, у најмању руку симболично, издајемо и распињемо Христа.

„Њега, незлобивог и преблагог, непрестано муче, бију, пљују, распињу – греси наши, пороци наши. Волећи грехе и живећи у њима, ми настављамо злочин христоробаца и христуобица“.²⁵

Ава Јустин с правом сматра да је Адамов грехопад израз првобитног хуманизма. Упркос том хуманистичком устанку, подстакнутог Сатаниним лукавим наговором, против Бога, који је довео до онтолошког изобличавања човекове изворне природе, Бог се није одрекао човека. Напротив, из бесконачне љубави према свом потенцијално највишем створењу Он се оваплотио, преузевши на себе човечије обличје, како би исцелио целокупну човекову палу природу и тиме утро људима пут ка спасењу. Као што је то истанчано формулисао Свети Атанасије Велики, а након њега понављају свети оци, Бог је постао човек, да би човек постао бог. Као глава Цркве, Христос је понудио сваком од нас да буде део Његовог мистичког тела, да се уподобљава Праобразу. Црква као таква у знаку је верности Богочовеку. Упркос свим прогонима, за њу није било опасности све док је била одана Богочовеку, док је следила теохуманизам. Нажалост, у окриљу западног дела, некада јединствене Цркве, одиграо се трећи, судбоносни пад, чије последице и данас трпимо.

²⁴ Поповић, исто, 366, подвукао ЗК.

²⁵ Поповић, исто, 355. Ава Јустин, и себе и нас, неуморно подсећа на издају чији смо управо ми актери: „Сваки грех мој, сваки грех наш, трн је који умећемо у проклети венац што избежумљено човечанство непрестано плете око главе Господа Исуса. [...] Враћајући зло злом, ти Господа Христа пљујеш; мрзећи оне који тебе мрзе, ти Христа бијеш и мучиш; враћајући увреду увредом, ти Господа Исуса срамотиш, јер Он то чинио није“ (Поповић, исто, 368).

Трећи велики пад, по Светом Јустину Ћелијском, представља папизам. И тај пад, који је у темељу световног хуманизма Запада, такође је хуманистичке природе. Суштину тог пада Свети Јустин Ћелијски сажима у изреци: „Папин пад: хтети заменити Богочовека човеком“.²⁶ Иако су римокатолички теолози уложили прилично труда да нас увере како папа, као тобожњи наследник Светог Петра, има право на функцију Христовог намесника на земљи, тешко је поверовати да је било који човек, ма колико он био моралан и духован, у стању да надомести Христа. Ава Јустин о тој нечувеној претензији, која је израз огромне гордости, која ће кулминирати у догми о непогрешивости папе, установљеној на Другом ватиканском концилу 1870. године, каже: „Западни религиозни хуманизам је свудаприсутног Богочовека огласио за неприсутног у Риму, због чега га Му је поставио заменика у лицу непогрешивог човека. Самим тим овај хуманизам као да је рекао Богочовеку: повуци се из овог света у онај, иди од нас, ми имамо твога заменика, који те непогрешиво замењује у свему“.

IV

Духовни пад римокатоличке цркве, која је временом у све већој мери показивала претензију да влада светом, а не само да буде духовни оријентир хришћанским државама, одиграо се њеним одвајањем од једне свете, саборне и апостолске Цркве, тј. од православља. Благодат Светог Духа напушта западну цркву, која је своју пажњу уместо на догматску исправност вере усредредила на овосветске ствари, на моћ и богатство. Вишевековна криза која је потресала римокатоличку цркву, уверену да римски папа представља неприкосновени духовни ауторитет, довела је до њеног расцепа. Из протеста против хипокризије римокатоличке цркве настају различите протестантске секте, чија учења почивају на гордом уверењу њених оснивача да су у стању да властитим разумом проникну у божанске тајне скривене у Светом Писму. „По примеру непогрешивог човека у Риму, сваки протестант је поновљени непогрешиви човек, јер претендује на личну непогрешивост у стварима вере. Може се рећи: протестантизам је вулгаризовани папизам, али лишен мистике, ауторитета и власти“.²⁷

Док православље настоји да нам приближи натчулну сферу тако што инсистира на томе да се уздигнемо до ње преумљењем и преображавањем наше пале природе, за западно хришћанство карактеристична је тежња да Цркву приближи човеку тако што ће је учинити мање захтевном, и тиме привлачнијом палој човековој природи. Уместо да помогне да се пали свет прилагоди духовним захтевима Цркве, западна црква се временом све више прилагођавала свету, лишавајући се због тога Божије благодати.²⁸ Управо њено модернизовање,

²⁶ Поповић, *Православна црква и екуменизам / Светосавље као философија живота*, 139.

²⁷ Поповић, *Пут богопознања / Философске урвине*, 332.

²⁸ Насупрот таквој накарадној пракси, Свети Јустин Ћелијски указује на правило светосавске философије друштва: „не прилагођавати Богочовека Христа духу времена, него дух времена прилагођавати духу Христове вечности“ (Поповић, *Православна црква и екуменизам / Светосавље као философија живота*, 237). Уместо да буде христоцен-

настојање да што више буде у складу са световним потребама верника, чиниће је све непривлачнијом људима. Неки ће се од ње удаљити због осећања да у њој више не пребива благодат Светог Духа, а други, заинтересовани за световне садржаје, зато што има интересантнијих сфера од ње да се задовоље световне потребе. Ава Јустин, на основу увида у самодеструктивни развој западног хришћанства, истиче: „Свако замењивање Богочовека ма каквим човеком, и свако одабирање из хришћанства само онога што се свиђа човеком индивидуалном укусу и разуму, претвара хришћанство у површни и беспомоћни хуманизам.“²⁹ Он нема никакве дилеме: „Свођењем хришћанства на хуманизам, хришћанство је, нема сумње, упрошћено, али исто тако и – упропашћено“.³⁰

Хуманистичком хришћанству својствено је настојање да веру учини што је могуће више рационалном, да је оправда пред судском инстанцом људског разума. Сакако није случајно што је Аристотелова филозофија доминирала у схоластици, што су логичка разглабања школских теолога, лишених мистичког искуства, засенила тајну тројичног Бога. Тим погрешним, безблагодатним приступом вери наставили су протестантски рационалисти – „прогласивши разум људски за мерило и руковођа у тумачењу Светог Писма, они су најзад дошли до тога, да у њих има онолико светих Писама колико и њих самих“. Рационалистички приступ Светом Писму, тиме што не води рачуна о светоотачком предању, што умишља да се и необожене особе смеју бавити догматиком, неизбежно производи хаос и анархију, ствара мноштво различитих јереси, те „неминовно завршава нихилизмом“. Ава Јустин о таквом безблагодатном приступу вери каже: „Тумачећи Свето Писмо сваки по свом разуму, протестантски рационалисти су створили безбројна света писма, међу којима правог Светог Писма у ствари и нема.“³¹ Првородним грехом изобличени људски разум, гордо уверен у властиту способност сувереног просуђивања чак и у некада неприкосновеном надумном подручју вере, временом се одважио на критичко преиспитивање садржаја религије, тако да је поколебао веру како у Бога тако и у бесмртност људске душе. На темељу духовно уздрманог, хуманистичког хришћанства, без обзира да ли се ради о римокатолицизму или протестантизму, развио се световни хуманизам, који је човеку доделио статус највише вредности и највишег критеријума. Попут Хајдегера, Свети Јустин Ћелијски сматра да је хуманизам метафизички темељ западне Европе.³² „Вера у човека не само да прожима и

трична, Западна Европа је, по ави Јустину, антропоцентрична: „У безумној гордости европски човек није хтео да себе прилагоди Богочовеку, већ је Богочовека прилагодио себи“ (Поповић, *Филозофија и религија Ф. М. Достојевског / Достојевски о Европи и словенству*, 434-435).

²⁹ Поповић, *Пут богопознања / Филозофске урвине*, 334.

³⁰ Поповић, исто, 333. „Једино својом Богочовечанском силом Хришћанство је со земље, со која чува човека да не иструли у греху и злу. Расплине ли се у разне хуманизме, Хришћанство обљутава“ (Поповић, *Православна црква и екуменизам / Светосавље као филозофија живота*, 118).

³¹ Преподобни отац Јустин, *Догматика православне цркве*, књ. 1 (Београд: Задужбина „Свети Јован Златоусти“ Аве Јустина Ћелијског, Ваљево: Манастир Ћелије, 2003), 30.

³² „Сваки се хуманизам темељи или у некој метафизици или он сам себе чини темељем је-

детерминише целокупно стваралаштво европског човека. Сва европска култура и сва цивилизација испилила се из те вере“. Одбацивање Бога и устоличавање човека за центар света и меру свих ствари иду упоредо. „Прогласи ли се човек за центар света, он се ма кад мора прогласити за центар бића. *Антропоцентризам се неминовно завршава антрополатријом*“.³³ Након хуманистичко-позитивистичке објаве да нема Бога, или макар уверења да се Он не меша у наше животе, западноевропском човеку преостало је само да изведе погубан „закључак: пошто Бога нема, онда сам ја – бог!“ Окренувши леђа Богочовеку, западни човек је уобразио да је управо он највише биће, да има право на статус човекобога.

„Да би показао и доказао своје боговство, он је објавио да су сви светови над нама пусти, без Бога и без живих бића. Он пошто-пото хоће да овлада природом, да је потчини себи, зато је и организовао систематски поход на природу, и тај поход назвао културом“.³⁴

Нововековни човек је додуше у том освајачком походу „успео да углача неку парчад на кори материје, али је није преобразио“, што је заправо изворни задатак који је Бог наменио човеку. О дијалектичком обрту у односу између умишљеног господара и овладане тварне природе, ава Јустин каже: „Борећи се са материјом, човек није успео да је очовечи, али је она успела да сузи и оповршини човека, да га сведе на материју. И он, обзидан њоме, сазнаје себе као материју, само као материју.“³⁵ По Светом Јустину Ћелијским, човек се,

дне метафизике“ (Martin Heidegger, *Wegmarken* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 321).

³³ Поповић, *Философија и религија Ф. М. Достојевског / Достојевски о Европи и словенству*, 326, подвукао ЗК.

³⁴ Поповић, *Пут богопознања / Философске урвине*, 438. За разлику од западњачког освајачког похода на природу, православље негује став човекове одговорности за природу. „Циљ је богочовечанске, православне културе, преобразити не само човека и човечанство, већ кроз њих и сву природу“ (Поповић, исто, 443). Онај ко је истински прожет православљем „доживљава себе не само као свечовека већ и као светвар, свестворење“ (Поповић, *Православна црква и екуменизам / Светосавље као философија живота*, 55). Као што показују примери светитеља, који преображавајући себе преображавају и природу око себе, те им се звери повинује као Адаму пре пада, опхођење са природом може бити „молитвено, благодатно, љубавно, благо, нежно, не грубо, не сурово, не непријатељско, не прождрљивачко“ (Поповић, *Пут богопознања / Философске урвине*, 443).

³⁵ Поповић, исто, 438-439. У овој формулацији може се препознати не само алузија на неуспех марксистичког пројекта очовечења природе (Часлав, Копривица, „*Критика културе и хуманизма у Философским урвинама Јустина Поповића*“, у: Ирина Деретић (прир.), *Историја српске филозофије*, књига I (Београд: Evro-Giunti, 2011), 329, него и Јустиново уверење да хуманистички пројект очовечења природе, који одустаје од обогочовечења како човека тако и природе, води ка рашчовечењу и постварењу човека.

уколико је лишен трансцендентне димензије, суштински не разликује од ово-страних бивствујућих, те заправо у строгом смислу речи заправо и не може претендовати на статус личности. Усредсређен на овладавање и поседовање ствари, „европски човек је најзад и сам постао – ствар“. Резултат европског хуманистичког пројекта могли бисмо сажети следећим речима: „Личност је обесцењена и разорена“, а човек сведен на ствар, на пуку телесну љуштину „из које је протеран бесмртни дух“.³⁶

Западноевропски човек, духовно обогален неверовањем у Бога и бесмртност душе, ма колико неговао гордо уверење да је господар света, ипак осећа унутрашњу празнину, коју покушава од себе да прикрије не само конзумеристичким начином живота него и идеологијом научног и техничког прогреса. Но иако је успео у великој мери да овлада физичким светом, он се као телесно, смртно биће, поновимо то још једном, суштински ипак не разликује од трулежног материјалног света. У својој нарцисоидној умишљености, „мерећи себе собом, он није разумео ни себе ни свет око себе“. Уместо да себе измери апсолутном, богочовечанском мером, да се смерно, увек изнова, огледа у неприкосновеном вечном божанском огледалу, „огледао је огледало у огледалу“.³⁷ Управо због своје духовне дезоријентисаности и пометености, тај тобожњи господар света, сведен на тело и своје страсти, заправо „робује стварима, не богује над њима“. Пред све оне који имају идолатријски однос према Западу, ава Јустин износи отрежњујућу чињеницу о европском човекобогу: „Самозвани бог поклонички метанише пред стварима, пред идолима које је сам начинио.“ Западна Европа је, по Светом Јустину Ћелијском, у знаку идолатрије, без обзира да ли се ради о клањању пред идолима науке, технике, политике, културе, забаве, моде... „Изгубивши правога Бога, она је своју глад за Богом хтела да засити стварањем многих лажних богова, идола“. Пошто човек „не може да издржи без бога, без ма какавога бога, макар био и лажан“, западноевропски човек је „тековинама своје културе заменио све идеале, све надматеријалне тежње“, и „културу промовисао за Бога“.³⁸ Међутим, и сама култура, попут својих творевина, заправо је пуки идол, па самим тим није у стању да утоли човекову неосвешћену жудњу за савршенством, за вечношћу, за светошћу. Хуманистичка култура нас, за разлику од Богочовека, не спасава. А и како би могла да нас учини победиоцима смрти, када је она заправо тек пуко „дело смртних људи“.³⁹

Попут многих других мислиоца, ава Јустин такође сматра да су Бог и бесмртност душе заправо „два корелативна појма“. Одбацујући Бога, просвешћена Европа је у човеку угушила осећање властите бесмртности. Трагедија европске културе је у томе што она „систематски затупљује у човеку осећање бесмртности“, те човека своди на тело, а самим тим на трулежност. Указавши да хуманистичком Европом влада „девиза: човек је смртно биће“, Свети Јустин

³⁶ Поповић, *Пут богопознања / Философске урвине*, 442.

³⁷ Поповић, *Православна црква и екуменизам / Светосавље као философија живота*, 133.

³⁸ Поповић, *Пут богопознања / Философске урвине*, 439.

³⁹ Поповић, исто, 297.

Ћелијски нам упућује питање, које у себи већ садржи одговор: „А без осећања личне бесмртности, зар је човек – потпун човек? Или боље: зар је човек – уопште човек?“ Он с тугом констатује да је такав човек „сужен, и опатуљен, и осакаћен, и смањен и сведен на разломак и одломак човека, јер је из њега истерано свако осећање бескрајности и бесконачности“.⁴⁰

Инсистирање на непомирљивој противстављености православне опредељености за Богочовека и западне опредељености за човекобога обележило је и мисао и живот Светог Јустина Ћелијског. Позиција човекобога је како за Достојевског тако и за њега синоним за западни хуманизам. Ако рани европски хуманисти још нису ни слутили какве ће чудовишне појаве покуљати из притајеног вулканског гротла наизглед безазленог хуманизма, у нашем (пред)апокалиптичком добу долази до „разголићења свих гадости, свих грозота, свих ужаса“ хуманистичке културе: декаденције, анархизма, нихилизма, сатанизма. Из савремене перспективе, самим тим што су постале видљиве његове погубне последице, лакше је него раније сагледати шта заправо представља хуманизам. Подсетивши на чувену Протагорину изреку о човеку као мери свих ствари, која је тек у нововековној епохи попримила свој далекосежни, судбоносни значај, ава Јустин примећује: „Човек је мера свих ствари видљивих и невидљивих, – то је основни принцип хуманизма, и критеријум“, те наставља, указујући на консеквенцу тог хуманистичког става: „Али, пошто човек не поседује ни апсолутни смисао живота, ни апсолутну истину, онда то значи: све што је људско – релативно је. Релативизам је душа хуманизма.“⁴¹

Иако се не упушта у прецизна извођења развоја хуманизма у самодеструктивни нихилизам, већ се ограничава само на излагање, и то у грубим обрисима, ентелехије хуманистичке онтологије,⁴² ава Јустин ипак успева да покаже како релативизам, настао одстрањивањем Бога као врховне вредности, неизбежно води ка одстрањивању општеприхватљивог хијерархијског поретка, и тиме до анархије. Наиме, ако „нема ничег апсолутног, онда – не постоји ни хијерархија бића, ни хијерархија вредности; постоји само анархија“. Будући да свако од нас има право да произвољно изабере која ће вредност за њега бити

⁴⁰ Поповић, исто, 305-307.

⁴¹ Поповић, исто, 289. Поред ове познате Протагорине изреке не треба заборавити ни ону агностичку, због које је чувени грчки софиста стекао статус безбожника: „О боговима не могу знати ни да јесу, ни да нису“ (Hermann Diels, *Pred Sokratovci: fragmenti*, II svezak (Zagreb: Naprijed, 1983), 235). Реагујући на чувену Протагорину изреку, која води релативизму, будући да смртан човек не може бити апсолутни критеријум, Платон је тврдио да су, због своје вечности и идеалности, идеје мера свих ствари, односно да је Бог мера свих ствари.

⁴² Свети Јустин Ћелијски, као што сам каже, нема намеру да пише „историјат Европе, њених врлина и мана, нити историјат псеудоцркава европских“, будући да је то посао историчара и педантних школских теолога. Он што он чини ношено је духовном намером да се укаже на срж проблема: „Излажемо само ентелехију њихове онтологије, силазимо у срж европског гордоумља, у његово демонско подземље, где су му црни извори, чијом водом прети да отрује свет“ (Поповић, *Православна црква и екуменизам / Светосавље као философија живота*, 121).

врховна, могућност сукоба око устоличења доминантне вредности увек је отворена. Уверен да су „нихилизам и анархизам логички завршетак европске културе“, Свети Јустин Нови формулише логику западноевропске хуманистичке историје: „Хуманизам се неминовно извија у атеизам, пролази кроз анархизам, и завршава нихилизмом.“ Штавише, он сматра да тој логици неизбежно подлежу и његови савременици: „Је ли неко данас атеист, знај, сутра ће бити анархист, а прекутра нихилист. А је ли ко нихилист, знај да је до њега дошао од хуманизма кроз атеизам“.⁴³

Следећи чувену мисао Достојевског, „Ако нема Бога, онда је све дозвољено“, ава Јустин, за кога је атеизам идентичан са метафизичким нихилизмом, каже: „Метафизички нихилизам европске културе, изражен принципом: 'нема Бога', морао се пројавити као практични нихилизам, чији је принцип: нема греха све је дозвољено!“ Наиме, будући да је грех увек „грех пред Богом“, да је нерелигиозним људима заправо стран појам греха, временом се неизбежно дошло до закључка: „Ако Бога нема, онда – ни греха нема, ни зла нема, ни злочина нема.“ Самим тим што западна Европа почива на хуманизму, уместо на теохуманизму, не чуди што је њена историја у знаку све већег потирања Бога. „Треба се ослободити Бога, – то је јавна или потајна чежња многих неимара европске културе. Они на томе раде кроз хуманизам и ренесанс, кроз русовљевски натурализам и разбарушени романтизам, кроз позитивизам и агностицизам, кроз рационализам и волунтаризам, кроз парламентаризам и револуционизам.“ Читав тај процес достиже кулминацију са Ничеом, који „са врха човекоманијске пирамиде егоизма“ објављује да је Бог мртав, да на упражњено Божије место треба устоличити натчовека.⁴⁴ И као што је Ниче завршио у лудилу, тако ће и европско богоборство и богоубиство, уколико се та тенденција настави, завршити најпре у духовном самоубиству, а затим и у самодеструкцији западне цивилизације⁴⁵.

На питање „шта је човек без Бога“ европска хуманистичка историја је на делу дала очигледан одговор: „У почетку полчовек, а на крају – нечовек“.⁴⁶ Наиме, човек сведен на пуку биолошку димензију, каквим га је сматрао Дарвин, једва да је полчовек. Као пуко телесно биће, човек је усредсређен на безобзир-

⁴³ Поповић, *Пут богопознања / Философске урвине*, 441. За Аву нема никакве дилеме: „Нема сумње да су нихилизам и анархизам неминовна завршна форма, апокалиптичка форма хуманизма и његовог релативизма“ (Поповић, исто, 289).

⁴⁴ Поповић, исто, 440-441.

⁴⁵ Следећи самодеструктивну логику западноевропског хуманизма, ава Јустин наслућује апокалиптички крај гордог западног човека: „Ното еигораеісус морао је полудети на крају своје културе; Богоубица је морао постати самоубица. Wille zur Macht претворила се у Wille zur Nacht. Ноћ, тешка ноћ легла је на Европу. Полако се руше идоли Европе, и није много далеко дан, када неће остати ни камен на камену од европске културе, која је градове зидала а душе разоравала, која је ствари обожавала а Творца одбацила...“ (Поповић, исто, 446-447).

⁴⁶ Поповић, исто, 445. „Ван Богочовека – нема човека, већ увек подчовек, или качовек, или нечовек“ (Поповић, *Православна црква и екуменизам / Светосавље као философија живота*, 135).

ну борбу за самоодржање. „Живот је кланица на којој јачи има право да закоље слабијег“;⁴⁷ консеквенца је таквог погледа на свет, крајње различитог од оног теохуманистичког, који подразумева саможртвовање и одговорност за ближњег. Гајити пак, попут Русоа, веру у природну доброту и племенитост човека коме је страна онострана сфера, пука је илузија. Егоистички западни човек, лишен осећања макрокосмичког свејединства, с једне стране се механизује, роботизује и постварује,⁴⁸ а с друге, жудећи за осећањем моћи, повремено се претвара у нечовека, у право демонско биће, о чему сведоче бројни примери крваве европске историје, поготово у двадесетом веку, у којем су наука и техника послужиле као ефикасно средство за истребљивање људи, који су претходно деградирани на подљуде.⁴⁹

Из егоистичке усамљености, у коју је доспео управо због хуманистичког занемаривања Богочовека, западни човек нема излаза, све док се не покаје и скрушено обрати свемилостивом Богочовеку за опроштај. Проблем са хуманизмом је што он на крају, упркос томе што су просветитељи порицали не само постојање Бога него и ђавола, заправо води сатанизму. Сведоци смо да се сатанизам на Западу несметано упражњава, да је обожавање Сатане постало неприкосновено људско право.⁵⁰ Поготово је проблем што је сатанским духом у великој мери прожета сфера масовне културе, те се тај злодух неприметно, и управо зато неумољиво, шири међу несвесним конзументима тих лаких и наизглед безазлених садржаја. Ако родоначелници хуманистичког пројекта нису били у стању ни да наслуте откуд потиче њихова инспирацију за тај безбожан подухват, у време када он доживљава своју кулминацију, када је готово сасвим остварен, то свакако више није тешко – они су, по мишљењу аве Јустина, били прелешћени ђаволом. Разобличавајући хуманистички антропоцентризам, Свети Јустин Ћелијски истиче: „Хуманистички антропоцентризам је у суштини ђавоцентризам, јер и један и други желе једно: да буду само своји, само у себи, за себе“.⁵¹

⁴⁷ Поповић, *Пут богопознања / Философске урвине*, 440.

⁴⁸ О европској хуманистичкој култури Св. Јустин Ћелијски каже: „Европска култура је обездушила човека, овештаствила га и механизирала. Она ми личи на чудовишну машину која гута људе и прерађује их у ствари“ (Поповић, исто, 442).

⁴⁹ Иако западноевропска култура претендује да заступа универзалне људске вредности, релативизам њеног хуманистичког темеља омогућава да онај ко има моћ себи присвоји статус (нат)човека а другог третира као потчовека. То се наслуђује у Јустиновој тврдњи да је сва (западно)европска култура „изграђена на софистичком критеријуму: човек је мера свих ствари, видљивих и невидљивих и то – европски човек“ (Поповић, исто, 438). Егоистичка мера, било да се ради о појединцу или народу, увек је неправедна према оном другом, различитом, оном што бива премеравано и одмеравано.

⁵⁰ Уставни суд Флориде одобрио је да се сатанизам изучава као „веронаука“ у вртићима и школама.

⁵¹ Поповић, *Православна црква и екуменизам / Светосавље као философија живота*, 136, подвукао ЗК. Док је у филозофијама по човеку „главни гносолошки стваралачки чинилац – ђаво“, у благодатној филозофији по Богочовеку то је сам Христос. Свети Јустин Ћелијски сматра да су „интелектуалним флуидом демонског свелукавства“, све-

По ави Јустину, „људски егоизам, људско саможиво усамљивање, људско откидање од макрокосмичког свејединства није друго до хрљење у сатанизам“,⁵² јер Сатана, управо зато што се дефинитивно одрекао Бога, што се у потпуности одвојио од Божије љубави, јесте најусамљеније биће у свим световима. Усамљеношћу, хладноћом, неспособношћу за љубав и саборност, отуђени савремени човек подсећа управо на архибунтовника Сатану. Свети Јустин Ћелијски је, попут осталих светих отаца, наслућивао да ће, уколико не дође до радикалног преиспитивања пута којим човечанство срља, европска хуманистичка култура, захваљујући свом богоборачком, антихришћанском духу, створити предуслове за јавно ступање самог Антихриста на историјску сцену. Ако је хуманизам заиста инспирисан ђаволом философијом, као што сматра Свети Јустин Нови, указујући да савремени хуманизам такође пориче Бога, Христово оваплоћење и очовечење, а човека своди на пуко природно биће, ако различите форме хуманизма уистину потичу од Антихриста, као што то иначе Ава изричито тврди,⁵³ онда логично следи да би трујумф филозофије Антихриста неизбежно довео до његовог зацаривања у свету.

Хуманизам је у лику просветитељства промовисао веру у природну светлост људског разума, одрекавши се притом готово у потпуности натприродне, нетварне божанске светлости. На трагу ренесансе, која се побунила против стерилног ватиканизма, настојећи да обнови стваралачке снаге испијеног европског човека хуманистичким духом старе Грчке, секуларни хуманизам је промовисао световно образовање, одбацивши све оно што га је подсећало на некадашње духовно ропство. У покушају да створи новог, просвећеног човека, западна Европа се руководила планом по коме „у новом човеку не сме бити Христа нити ичег Христовог“. Руководена тим богоборним императивом, „почела је стварати човека без Бога, друштво без Бога, човечанство без Бога“.⁵⁴ Управо због тога данас западноевропски свет пребива у духовном мраку. Тај мрак је погубан за Европу, јер свет лишен светости, односно натприродне благодатне светлости Светог Духа, као што с правом истиче Свети Силуан Атонски, нема више суштинског разлога да постоји.⁵⁵ Слутњу да предстоји сумрак

сно или несвесно, вољно или невољно, прожете „све философије по човеку“. Оне „наркотикују себе суптилним лажима демонским“ (Исто, 32-33).

⁵² Поповић, *Пут богопознања / Философске урвине*, 346. Као и Достојевски, и ава Јустин сматра да је ђаво главна скривена стваралачка снага атеизма, анархизма и нихилизма. Види: Поповић, *Философија и религија Ф. М. Достојевског / Достојевски о Европи и словенству*, 323-324.

⁵³ Поповић, *Православна црква и екуменизам / Светосавље као философија живота*, 36-37.

⁵⁴ Поповић, исто, 127.

⁵⁵ Постојање планете Земље повезано је са светошћу. Својим молитвама, зрачењем свог бића, светитељи је чувају од пропасти. „Светитељи су со земље. Они су смисао њеног постојања, онај плод ради кога она и постоји. И када земља буде престала да рађа светитеље, нестаће и силе која чува свет од катастрофе“ (Софроније, *Старац Силуан*, 199). Да исто тако мисли и ава Јустин, може се наслутити из његове процене квалитета и значаја књиге *Старац Силуан* архимандрита Софронија Сахарова: „Оваква дела се

Запада нису испољили само сетни православни пророци, пре свега Достојевски, него и поједини западни мислиоци, примећује ава Јустин, навевши Шпенглера, а ми бисмо могли додати и друге, на пример Хајдегера, који је упозоравао да европска хуманистичка пустиња расте, да нам предстоји катаклизма, осим уколико се не догоди нови ненадани удешај бића.⁵⁶

Надовезујући се на Достојевског и Светог Николаја Српског, који су Ниचेовом гордом нат човеку противставили смиреног православног свесловенског свечовека⁵⁷, ава Јустин своје сународнике ставља пред избор: одредити се за Запад, који се у духовном смислу распада, који постаје леш,⁵⁸ или се вратити властитом православном духовном корену. Од одговора на дилему хуманизам или теохуманизам, одређивање за филозофију човечанског плурализма или богочовечанског монизма, зависи наша судбина, како лична и национална, тако и општељудска.

V

Оно што је важно уочити у Јустиновој оштрој критици Запада, свакако је чињеница да му је страно свако ликовање због унутрашњег растакања Запада, који је вековима, као што је познато, био немилосрдни гонитељ православља, у покушају да силом и уценама приволи православне на унију и покорност

појављују сваких сто година“ (Манојло Мелинос, „Сваки дан умирем и сваки дан Христос ме васкрсава: разговор са јеромонахом Атанасијом Симонопетријским, химнографом Свете Христове Велике Цркве“, у: Старац Пајсије Светогорац, *Чувајте душу* (Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 2011), 484).⁵⁶ Нихилистички процес растакања Запада, који је заборавио на биће, који је напуштен од бића, по мишљењу Хајдегера може трајати изузетно дуго, можда чак и дуже од нововековног раздобља, али трагичан крај је неизбежан уколико се не раскрсти са хуманизмом.

⁵⁷ У којој мери се ава Јустин слагао са Светим Николајем Српским, кога иначе назива равноапостолним Владиком и Златоустом СПЦ, у сагледавању дубоке духовне кризе Запада, може се видети и у томе што је Ава у свој спис Православна црква и екуменизам преузео значајан број страна Николајеве књиге *Кроз тамнички прозор*. Уп. Поповић, *Православна црква и екуменизам / Светосавље као филозофија живота*, 151-165. Свети Николај Српски сматра да се у папи испољила „људска похота за влашћу“, а у Лутеру „људска решеност да све објасни својом памећу“. По српском Златоустом, „Европа у суштини својој, битно и историјски“ заправо представља својеврсну синтезу папе и Лутера, синтезу тежње ка власти и памети. „Људска похота и људска памет венчани су у наше дане и створен је један брак који није ни католички ни лутерански, него очигледно и јавно сатански“. Западна Европа, постхришћанска и антихришћанска, и аву Јустина и Светог Николаја Српског подсећа на Вавилонску кулу. Отуда је сасвим логичан њихов позив својим сународницима да при избору: „Хоћете ли уз Европу или уз Христа?“, имају у виду духовну чињеницу: „Европа је смрт, Христос је живот“ (Николај Охридски и Жички, *Кроз тамнички прозор: из логора Дахау* (Петровград, Зрењанин, 2004), 97-99; Поповић, *Православна црква и екуменизам / Светосавље као филозофија живота*, 156-157).

⁵⁸ На питање „Шта од Европе“ остаје, „кад се из тела њеног извуче Бог?“, ава Јустин одговара: „Леш“ (Поповић, *Пут богопознања / Филозофске урвине*, 441).

папи.⁵⁹ Попут Достојевског, ни Ава се не радује томе што западни свет почиње да личи на духовно гробље, што се на делу показују погубне последице његовог изневеравања Богочовека. Напротив, он осећа бол због тога, као и жарку жељу да помогне дезоријентисаној хришћанској браћи. Разлог сажалењу према удесу западних хришћана потиче како из православног светоотачког осећаја духовног свејединства,⁶⁰ тако и из увида да иста судбина чека и православне уколико се буду поводили за лошим западним хуманистичким примером. Иако заинтересован за духовну помоћ посрнулом Западу, Ава се изричито изјашњава против тадашњих, а и данашњих, настојања да се у некаквом сентименталном хуманистичком квазидијалогу љубави изгледе старе теолошке несугласице и постигне компромис на уштрб догматске исправности вере. Он одбацује такав екуменизам, који иначе, по његовом мишљењу, представља и „заједничко име за псевдохришћанства, за псеудоцркве Западне Европе“, изричито као „свејерес“.⁶¹ Онима који су заинтересовани за површно и компромисно организационо-прагматично јединство, уместо за органско и духовно јединство у Истини, који би да на хуманистички а не теохуманистички начин дођу до некаквог црквеног јединства, тако што би се занемариле догматске разлике, Свети Јустин Ћелијски поручује: „Нема 'дијалога љубави' без дијалога Истине“. Повлађивање јересима у име наводног човекољубља управо је обележје хуманистичког застрањивања и продирања световног духа у Цркву: „Јеретичко хуманистичко дељење и раздвајање Љубави и Истине је знак недостатка Богочовечанске вере и изгубљене Богочовечанске равнотеже и здравоумља.“⁶² Права помоћ Западу састоји

⁵⁹ Историја је пружила обиље сведочанстава да су „православни увек распети, а римокатолици они који распињу“ (Јеротеј Влахов, *Православна психотерапија* (Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 2010), 383).

⁶⁰ На трагу Светог Силуана Атонског, који је опитно искусио доживљај испуњености благодаћу Светог Духа, стање у коме човек воли и непријатеље као самог себе, Св. Јустин Ћелијски истиче да егоистичка издвојеност из космичког свејединства, карактеристична за човека који себе доживљава као центар света, може бити превладана само уколико се човек преда Христовој љубави: „Уносећи сву личност своју у Господа Исуса, и испуњавајући себе Њиме, човек испуњује себе богочовечанским осећањем и знањем макрокосмичког свејединства. И он пламено осећа: сви су одговорни за све; болови свих бића су моји болови, туге свих твари су моје туге“ (Поповић, *Пут богопознања / Философске урвине*, 345). Уверен да човек истински не може да воли ближњег без Бога, ава Јустин истиче: „Људи, сви људи, нама су ближњи опет – Богом: јер нас је он створио по слици својој, – те, на дну бића, сви смо једнаки, и један другоме блиски и ближњи“ (Поповић, *Богоносни христослов*, 240).

⁶¹ Основ за осуду екуменизма као свејереси ава Јустин налази у чињеници да су „у току историје разне јереси негирале или унакажавале поједине особине Богочовека“, док „ове европске јереси“, без обзира да ли се ради о папизму или некој од верзија протестантизма, „одстрањују васцелог Богочовека и на Његово место стављају европског човека“ (Поповић, *Православна црква и екуменизам / Светосавље као философија живота*, 145).

⁶² Поповић, исто, 147. Одбацивање екуменизма, оног протестантског и римокатоличког, који почива на европском хуманизму, не значи да је ава Јустин био против сваког дијалога са инославним, јер православни имају дужност да сведоче Истину, да

се не у толерисању његових теолошких новотарија и хуманистичких сурогата богочовечанске љубави,⁶³ већ у чврстом и непоколебљивом сведочењу Истине, које једино може да заблуделе западне хришћане привуче и приведе Христу.

Свети Јустин Ћелијски, изложен прогону и различитим притисцима комунистичке власти, итекако је био свестан у којој мери је западни талас атеизма заплуснуо православне народе. Међутим, упркос томе што је у то време у већини православних земаља на власти био радикални секуларизам, а Црква протерана на маргине друштва, за разлику од Запада, где је хришћанима остављена могућност да слободно исповедају своју веру, ава Јустин је истицао да је кључно што демонизовани европски хуманизам ипак није продро у православној теологији.⁶⁴ Захваљујући управо исправној вери и аскетској пракси, православље и даље чува планету Земљу тиме што рађа светитеље. Ава Јустин ће с поносом гордим хуманистима рећи: „Разни псевдохришћански хуманизми пуне свет књигама, а православље – Светитељима“. Нагласивши да је изворно позвање Цркве да буде „богочовечанска радионица освећења људи, а преко њих и осталих твари“, ава Јустин с тугом констатује да се на Западу она „претвара постепено у демонизовану ’радионицу’ насиља над савестима и расчовечења, у радионицу унакажења Бога и човека кроз унакажење Богочовека!“⁶⁵ Лакомисле-

исповедањем неокрњене светоотачке вере омогуће западним хришћанима да се евентуално покају, преобрате и врате у окриље православља. Указавши на разлику између Римско-женевског и Богочовечанског екуменизма, Цветковић подсећа да „о. Јустин не одриче потребу за богословским дијалогом са западним црквама“, али изричито одбацује „учествовање православних помесних цркава, нарочито црквене јерархије, у изградњи неког надцрквеног ’организама’ под патронатом ССЦ или Римске цркве, као и заједничке молитве и богослужења“ (Владимир Цветковић, „Четири писма Светог Јустина Новог Ћелијског о екуменизму“, *Црквене студије* 12 (2015), 256). По сећању еп. Атанасија Јевтића, ава Јустин је, осуђујући римоцентрични и женевско протестантски екуменизам, тврдио да „постоји и Православни Саборни Икуменизам, са циљем јединства свих хришћана у Истини – Христу и Благодати Духа Светога“ (Атанасије Јевтић, *Заблуде расколника тзв. „старокалендараца“* (Жича: Манастир Тврдош, Никшић: Манастир Острог, Требиње: Тврдош, Врњачка бања: Братство Св. Симеона Мироточивог, 2004, 113).

⁶³ „Разни европски хуманизми, алтруизми, солидаризми, нису друго до сушичави сурогати љубави. Сви се они изводе и свде на човека, зато им је замах слаб и дах кратак. [...] Ту се човек са човеком духовно додирује а не сједињује“ (Поповић, *Философија и религија Ф. М. Достојевског / Достојевски о Европи и словенству*, 396-397).

⁶⁴ „Православна Црква никад није еклисиолошки одогматила никакав хуманизам“ (Поповић, *Православна црква и екуменизам / Светосавље као философија живота*, 119).

⁶⁵ Поповић, исто, 120. Достојевски је као највећу замерку римокатолицизму истакао да он проповеда унакаженог Христа. Изобличавање и унакажавање Христовог лика, по мери западноевропског човека, за њега је горе чак и од атеизма. Кнез Мишкин ће радикалну оцену Достојевског, да је римокатолицизам гори од атеизма, образложити на следећи начин: „Атеизам проповеда само нулу, док римокатолицизам иде даље. Он унакаженог Христа проповеда“ (Поповић, *Философија и религија Ф. М. Достојевског / Достојевски о Европи и словенству*, 435). Ништа мање оштар није ни ава Јустин. По Ави, „папизам је гори и од фашизма и од комунизма, јер док фашизам уништава своје

ним мешањем богочовечанске радионице и хуманистичке псеудорадинице нанет би био страшан ударац истинском хришћанству, што би довело до тога да оно постепено обљутави. Отуда су продирање световног духа у Цркву и евентуална победа екуменистичког настројења, на чему здушно раде нечисте силе, неупоредиво већа опасност за православље од оне када је оно било изложено немилосрдном државном прогону.⁶⁶

Ава Јустин је уочавао јаку тенденцију, поготово међу однарођеном српском интелигенцијом, некритичком приклањања Западу.⁶⁷ Данас, после вишеденцијског комунистичког протеривања Бога из српских душа, када окренутост материјалистичким вредностима све више долази до изражаја, поготово у овом нашем смутном транзицијском времену, његова критика Запада још више добија на значају. Његов увид да христорачка западноевропска цивилизација представља ћорсокак, да одрицање од Богочовека води самодеструкцији, помоћи ће нам да схватимо да, ма колико нас у то прозападни пропагандисти уверавали, Европа ипак има алтернативу, а она се састоји у реafirмацији духа и праксе светосавље, српске верзије православља.

Литература

- Велимировић, свети Николај Охридски и Жички (2004). *Кроз тамнички прозор: из логора Дахау*, Петровград, Зрењанин.
- Влахос, митрополит Јеротеј (2010). *Православна психотерапија*, Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.

противнике у име народа, а комунизам у име класе, дотле папизам уништава своје противнике у име кроткога и благога Господа Исуса“ (Поповић, *Пут богопознања / Философске урвине*, 468-469). Попут Достојевског, и Свети Јустин Ћелијски сматра да је православним Словенима додељена мисија да сачувају „божански Лик Христов у свој чистоти, и када дође време да тај Лик покажу свету који је изгубио свој пут“ (Поповић, исто, 422). За духовну болест Запада, коме прети самоуништење због обоготворења човека, „постоји само један лекар: Богочовек, и само један лек: Православље“ (Поповић, *Философија и религија Ф. М. Достојевског / Достојевски о Европи и словенству*, 493).

⁶⁶ Велики прозорљивац, Свети Гаврило Грузијски, поручио нам је: „Након што превлада екуменизам, доћи ће и антихрист“ (*Јуродиви човек Божији: живот и подвизи Светог Гаврила Грузијског* (Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 2015), 267).

⁶⁷ Наравно, и у његово време било је много оних који су остали верни светосавском духу. Један од њих је и Бранислав Нушић, који је „изузетно волео и ценио Светог Саву“. Иако је имао често прилику да се среће са Нушићем, ава Јустин га је само једном у животу видео да је плануо и љутито одбрусио. Догодило се то када се неки професор усудио да упореди значај једне личности „из новијег доба наше историје“ са Светим Савом. На то је наш познати комедиограф, веома увређен, љутито узвратио да се нико „не може упоредити с њим ни изблиза, јер је створио и нашу Цркву, и нашу државу, и нашу школу, и нашу културу“ (Јустин Поповић, „Мала воштаница на гробу великог пријатеља“, *Двери српске* 3 (2004), 77).

- Diels, Hermann (1983). *Predsokratovci : fragmenti*, II svezak, Zagreb: Naprijed.
- Јевтић, Атанасије, (2004). *Заблуде расколника тзв. „старокалендараца“*, Жича: Манастир Жича, Никшић: Манастир Острог, Требиње: Манастир Тврдош, Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог.
- Јевтић, Атанасије (прир.) (2007). *Богоносни христослов*, Манастир Хиландар.
- Кинђић, Зоран (2011). *Хајдеггерава критика антропоцентризма*, Београд: Либер.
- Копривица, Часлав (2011) „Критика културе и хуманизма у Философским урвинама Јустина Поповића“, у Ирина Деретић (прир.), *Историја српске филозофије I*, Београд: Еуро-Giunti.
- Küng, Hans (1987). *Postoji li Bog?* Zagreb: Naprijed,
- Лубардић, Богдан (2009). *Јустин Ђелијски и Русија: Путеви рецепције руске филозофије и теологије*, Нови Сад: Беседа.
- Мелинос, Манојло (2011). „Сваки дан умирем и сваки дан Христос ме васкрсава: разговор са јеромонахом Атанасијом Симонопетријским, химнографом Свете Христове Велике Цркве“, у: Старац Пајсије Светогорац, *Чувајте душу*, Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.
- Поповић, преподобни отац Јустин (1999). *Филозофија и религија Ф. М. Достојевског / Достојевски о Европи и словенству*, Београд: Наследници оца Јустина, Ваљево: Манастир Ђелије.
- Поповић, преподобни отац Јустин (1999). *Пут богопознања / Филозофске урвине*, Београд: Наследници оца Јустина, Ваљево: Манастир Ђелије.
- Поповић, преподобни отац Јустин (2001). *Православна црква и екуменизам / Светосавље као филозофија живота*, Београд: Наследници оца Јустина, Ваљево: Манастир Ђелије,.
- Поповић, преподобни отац Јустин (2003). *Догматика православне цркве I*, Београд: Задужбина „Свети Јован Златоусти“ Аве Јустина Ђелијског, Ваљево: Манастир Ђелије.
- Поповић Јустин (2004). „Мала воштаница на гробу великог пријатеља“, *Двери српске 3*
- Свето писмо Старога и Новог завјета* (2012). Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.
- Софроније, архимандрит (1998). *Старац Силуан*, Манастир Хиландар.
- Sutlić, Vanja (1988), *Kako čitati Heideggera*, Zagreb: August Cesarec.
- Ургебадзе, Гаврило (2015). *Јуродиви човек Божији: живот и подвизи Светог гаврила Грузијског*, Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966). *Filozofija povijesti*, Zagreb: Naprijed.
- Heidegger, Martin (1976). *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1977). *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Цветковић, Владимир (2015). „Четири писма Светог Јустина Новог Ђелијског о екуменизму“ *Црквене студије* 12, 243-262.
- Weber, Max (1989). *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Sarajevo: Svjetlost, Vese- lin Masleša.

Zoran Kindjić

University of Belgrade

Faculty of Political Science

zoran.kindjic@fpm.bg.ac.rs

ABBA JUSTIN'S ATTITUDE TOWARDS WEST

Unlike St. Nikolai the Serb, who, in his youth, cultivated a benevolent attitude towards Western culture, St. Justin of Celije, under Dostoevsky's influence, takes a highly critical stance on the West from the beginning. The reason for such attitude should be sought in Abba Justin's conviction that the West, instead of remaining faithful to God-man, determined for a humanistic position. He sees in humanism the original evil, rebellion against God. By proclaiming man to be the measure of all things, humanism will eventually arrive to atheism and relativism, that, however, culminate in anarchism and nihilism. Papacy is the forerunner of secular humanism. The gradual substitution of God-man with man, reaching its pinnacle in dogma of papal infallibility, is the cause of the spiritual death of the West. Faith of the serbian people, being at geographical and spiritual watershed between East and West, depends on whether they will opt for theo-humanism or humanism.

Ивица Живковић

Центар за црквене студије, Ниш

ivica.zzivkovic@gmail.com

КРИТИЧКА МИСАО АРХИМАНДРИТА ЈУСТИНА ПОПОВИЋА И ХРИШЋАНСКО ВАСПИТАЊЕ ДАНАС

Сажетак: У овом раду дајемо практичан пример читања критике хуманизма у делима архимандрита Јустина Поповића, према којем она потиче из његових христолошких схватања и усмерена је на егзистенцијални став центрања и ограничавања на аутономне људске перспективе, пројављен у многим идеолошким усмерењима савременог света. Педагошки односи у хуманистичкој култури западног друштва, којој припада и већи део православних хришћана у свету данас, држе децу у положају сасвим различитом од благодатног положаја обезбеђеног учешћем у литургијском богослужењу цркве. Они намећу такве асоцијације и држе општи педагошки дискурс западног света у таквим оквирима да их је на хришћанско васпитање без већих неспоразума немогуће примењивати.

Кључне речи: Јустин Поповић, васпитање, запад, критика

Сасвим је могуће да сте ви убили Бога под теретом свега онога што сте рекли, али немојте мислити да ћете од свега онога што кажете начинити човека који ће живети дуже него он.
Мишел Фуко

У овој анализи појам „критичка мисао“ биће ограничен, пре свега другог, на Јустинову критику хуманизма. Многи данас тврде да је то критика специфично западног или западноевропског хуманизма, али може се инсистирати и на томе да је то критика хуманизма, хуманизма уопште, без ових назнака, зато што је код њега реч о концептуалној богословској, рекао бих критици која се тиче теоријско-методолошке равни, а не само о друштвено-историјској критици.

Уобичајено повезивање Јустинове критике хуманизма са критиком Европе и западног света уопште, доводи до извесних проблема у самом читању његове критичке мисли. Он је исте методе користио и у својим критикама национализма, комунизма, папизма или клирикализма, као и у неким другим, на основу тога што, у крајњој линији, све ове идеологије имају у свом центру човека а не Богочовека кога Јустин проповеда.¹ Ту није реч о западном човеку или Европљанину, већ о човеку уопште. Хуманизам је овде, у ужем теолошком значењу, свако ограничавање перспективе на човека, његове снаге и његове могућности, без неке важне културно-историјске условљености или усмеравања на

¹ Βλαντιμήρ Τσβετκοβιτς ”Ο άγιος Ιουστίνος ο Νέος (Πόλοβιτς) για τον Οικουμενισμό“, *Σύναξη* 143 (2017), 65-73: 72-73.

оне делове света и светске историје где је та концепција највише долазила или долази до изражаја.

Имајући у виду разлике између критичког и идеолошког разумевања текста, упркос одређеним тенденцијама, критичка мисао архимандрита Јустина не може се представљати као идеологија усмерена против западних вредности, нити се она може оправдано користити у политичке и идеолошке сврхе. Зато, концепт српског национализма, чак ни конфесионалног православља, не може бити одбрањен местима из Јустиновог дела.

Идеја Европе је у постколонијалној теорији оног времена била коришћена као маркер различитости, што је имало утицаја на то како је конструисан идентитет православног словенства или неки други партикуларни идентитети данас.² Све и ако је лик западног света у нечијој мисли и заснован на елементима хуманизма, рационализма и индивидуализма, богочовештво у критичкој мисли архимандрита Јустина Поповића није тек један опозитни елемент идентитета, наводно потекао из руских филозофских традиција, као што ни светосавље код њега, а ни код Николаја, није покушај идеализовања српске националне прошлости и креирања идеологије српског национализма – у истом смислу у којем и црква не треба да буде схваћена као идеална позитивна заједница, замишљена у супротност Европи као идеалној негативној слици.

У књизи *Православна црква и екуменизам*, отац Јустин пише о томе како он доживљава православље:

„Свом својом онтологијом и феноменологијом Православље извире из Богочовека. У ствари, Православље је Православље само Богочовеком. Све што није од Богочовека и по Богочовеку, није православно. Може се поставити мерило: православно је само оно што је богочовечанско.“³

У овој дефиницији и овом доживљају православља нема историјских, географских, националних, чак ни конфесионалних одредби.

Такође, код Јустина нема покушаја да се направи разлика између доброг и лошег хуманизма, између интерпретација хуманизма од којих би једна била у складу са хришћанским вредностима или хришћанска. Он управо тврди: „Хуманистичко хришћанство је у ствари најодлучнији протест против Христа и свих еванђелских, богочовечанских вредности и мерила“.⁴ На другом месту архимандрит Јустин пише:

„Тек у Богочовеку човек је по први пут угледао себе савршена, себе вечна, и познао себе од врха до дна. Отуда ново аксиолошко и гносеоло-

² Vladimir Cvetkovic, 'Serbian Church and Europe on the Threshold of the Third Millennium', in: Lars Klein and Martin Tamcke (eds.), *Imagining Europe: Memory, Visions and Counter-Narratives*, (Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2015), 9-23: 18-19.

³ Јустин Поповић, *Православна црква и екуменизам*, у: Јустин Поповић, *Сабрана дела Светог Јустина* Новог, књига 4 (Београд: Наследници Оца Јустина и Манастир Ћелије код Ваљева 2001), 85.

⁴ Поповић, исто.

шко свеначело у роду људском: Богочовек је мера свих бића и ствари. Постоје само две философије у роду људском: философија по човеку, и философија по Богочовеку.⁵

Хуманизам је, дакле, за Јустина, библијски једноставно: филозофија по човеку. У свом тумачењу Друге Коринћанима, архимандрит Јустин у свом стилу позива:

„Молим вас, ослободите се једном незнабожачког човекопоклонства: обожавања човека као човека, и хваљења човека као човека, и величања човека као човека; и научите се једном за свагда овој еванђелској истини, еванђелској свеистини неба и земље: једина вредност, једина свевредност за све људе свих времена, јесте Богочовек Христос.“⁶

Напокон, како тумачи он у *Философским урвинама*:

„У Богочовеку је остварена најидеалнија равнотежа између Божјег и човечјег, најлогичнији монизам живота, оностраног и ононостраног, а сачувана аутономија и Божијег и човечијег. Та равнотежа се огледа у томе што нигде није потцењен човек на рачун Бога, ни прецењен Бог на рачун човека. Човек је у том односу продужен, проширен и продубљен, али он не губи своју индивидуалност и остаје човек, само човек – савршен, обогочовечен и уздигнут на највиши степен савршенства. На тај начин прославља се људска природа.“⁷

Људска природа се, дакле, у Богочовеку прославља, а не потискује, негира, одбацује или ограничава. Зато критику хуманизма са гледишта богочовечанске културе не треба разумети као брану на путу афирмације човека, већ само као протест против ограничавања човека на њега самога, његове сопствене снаге и сопствену памет. То да, следствено томе, не можемо градити ни некакав православни персонализам, Јустин у *Путу богопознања* образлаже тиме што је „граница личности управо у немању граница. Граница личности је безграничност, бесконачност, вечност, Бог“⁸. На исту тему, у делу насловљеном *Зеница трагизма*, он надахнуто пише:

„Са свих страна човек је опкољен бескрајностима. Границе човековог бића? Ох, све саме бескрајности. Шта је човек? Врећа крвавог блата, и у њој

⁵ Поповић, исто, 113.

⁶ Јустин Поповић, *Тумачење посланица Прве и Друге Коринћанима*, у: Јустин Поповић, *Сабрана дела Светог Јустина Новог*, књига 13 (Београд: Наследници Оца Јустина и Манастир Ђелије код Ваљева 2001), 454.

⁷ Јустин Поповић, *Пут богопознања, Философске урвине*, у: Јустин Поповић, *Сабрана дела Светог Јустина Новог*, књига 8-9 (Београд: Наследници Оца Јустина и Манастир Ђелије код Ваљева 1999), 57

⁸ Поповић, исто, 84.

квасац свих бескрајности. Човек? Мали бог у блату, покаткад демон у раскошном орнату.“⁹

Персоналистички теолошки конструкт, доминантан у актуелном богословском образовању у Србији, не нуди довољно могућности за разумевање ових и сличних места у делима архимандрита Јустина, тако да можда није случајно што у литератури током богословских студија последњих деценија није препоручиван већи број наслова из његовог опуса.

У свом раду желим да нагостим какве последице овај критичко-теоријски приступ може да има на хришћанско схватање развоја и одрастања личности, нарочито на хришћанско схватање васпитања као људског утицаја у том одрастању. То ће бити пример једног читања Јустинове критичке мисли које не треба да значи идеолошко позиционирање у одбрани себе против других, већ неку врсту држања еталона за стално самопреиспитивање, управо себе самих и нас као православних хришћана – онога што ми чинимо, говоримо, разумемо и мислимо.

Да ли се архимандрит Јустин бавио педагогијом? Њему није била позната струја духовно-научне педагогије, као ни критичке педагогије њему савременог света. Тачније, ове теорије нису биле предмет његовог интересовања, или бар он о томе није оставио писаних трагова. Вероватно му је идеја о еманципаторском образовању била далека, због доминантног утицаја филозофа Франкфуртског круга, за које он без сумње јесте чуо, али је имао одбојност према њима јер их је сматрао марксистима. Са друге стране, одговор је позитиван, ако православно педагогију концептуално поставимо као област богословља, односно православне филозофије васпитања, онако како ју је, свакако на Јустиновом трагу, у наслову једне своје књиге дефинисао митрополит Амфилохије Радовић.¹⁰ У дословном смислу, архимандрит Јустин се бавио теоријом просвете и теоријом културе, што би могло да се разуме једним делом као културна антропологија, а другим и као изучавање социјално-педагошких процеса. Он се бавио културом и просветом са социјално-етичке стране, што несумњиво има своје педагошке импликације.

Данас, неколико деценија после Јустина и после раних православних критика секуларизма у делима Зјењковског, критике за непостојање основне централне идеје и за апсолутизацију личности,¹¹ православно свету још увек је неопходно ближе разумевање секуларног принципа. Док се значај секуларизације друштва сагледава у одузимању некадашњих повластица религијама у корист заједничке општедруштвене културе, смисао лаицизације налази се у критичком разматрању друштвене улоге религије на институционалном плану.

⁹ Јован Пејчић (прир.), *Зеница трагизма, кратки списи Аве Јустина објављени у периоду 1923–1940. године* (Ниш: Просвета 1998), 59.

¹⁰ Митрополит Амфилохије Радовић, *Увод у православно филозофију васпитања* (Цетиње: Светигора, 2009).

¹¹ Драгомир Сандо, *Протојереј Василије В. Зјењковски као православно педагог* (Београд: Богословски факултет СПЦ, 2002), 55.

У том смислу, друштво може бити секуларно а држава лаичка, иако се ова два појма често употребљавају као синоними. Генерално, постоје два могућа угла гледања на секуларизацију модерног друштва. Негативан приступ истиче у први план ефекте маргинализовања вере, са перспективом њеног протеривања из јавног и друштвеног живота. Афирмативан угао наглашава потребу да се савремена правна држава и односи у њој конституишу на законима који ће бити што је могуће универзалнији.¹² У позитивном смислу, ове тенденције настале су из позитивног вредновања човека у друштву, што би могло подједнако да буде значајно и за државу и за цркву – за прву из историјске, а за другу из есхатолошке перспективе. Захтев за отвореношћу ка сусрету са другим и за признањем другог не треба гледати као супротност хришћанским вредностима. Тим захтевом истакнута је човекова свест о коначности, о слободи његовог бића, поштовању другог, потреби за политичким вредностима дијалога и толеранције. Плурализам модерног друштва може се посматрати као исказ нововековног човека да апсолутна истина припада једино Богу.¹³

На почетку новог миленијума код православних хришћана приметно је извесно несналажење између увиђања и признања секуларних принципа у друштву као чињенице, на једној страни, и захтева за утицајем у социјалном и политичком одлучивању, на другој. Актуелност критичке мисли архимандрита Јустина Поповића огледа се у насушној потреби трагања за богословски заснованом концепцијом социјалне етике. Постоји изазов некритичког усвајања Основа социјалне концепције Руске православне цркве из 2000. године,¹⁴ утолико више што је то данас једини формулисани документ у православном свету са извесним степеном официјелног признања. У овом документу доминантна оријентација је одбрана права на универзални утицај цркве на друштво, на трагу препознатљиве идеје соборности. Ово је у основи филозофски појам, једна од категорија руске филозофије свејединства, која позива на откривање идентитета личности кроз органско јединство са породицом, племеном и нацијом.¹⁵ Ради се о елементарним природним, не о духовним вредностима.

Богочовештво као пагански концепт у руској филозофији свејединства, почев од Соловјова, говори о могућности сједињења мимо ипостаси Христа. До извесне христологизације овог појма долази код Булгакова, мада, како је то показао Димитрије Калезић, на монофизитској основи.¹⁶ Идеја богочовештва

¹² Давор Цалто, *Plus ultra: изабрани есеји о савременој култури, комуникацији и вери* (Београд: Богословско друштво Отачник, 2011), 121.

¹³ Ивица Живковић, *Студије о верској настави Православне цркве* (Београд: Издавачка фондација Српске православне цркве Архиепископије београдско-карловачке, Одбор за верску наставу Архиепископије београдско-карловачке 2019), 107.

¹⁴ *Основи социјалне концепције Руске православне цркве*, Јубиларно заседање Архијерејског сабора Руске православне цркве, Москва, 13-16. августа 2000. године (Нови Сад: Беседа, 2007).

¹⁵ Paulina Arola, Risto Saarinen, 'In Search of Sobornost and "new symphony": The Social Doctrine of the Russian Orthodox Church', *Ecumenical Review* 54/1 (2002), 130-141.

¹⁶ Димитрије М. Калезић, *Антропологија филозофије свејединства и Библија* (Београд:

свакако је доживела своје православно богословско преутемељење код архимандрита Јустина, међутим озбиљнији трагови тог утемељења у савременој социјалној етици православног хришћанства не могу се опазити. У *Основама социјалне концепције Руске православне цркве*, уз истицање у први план вредности које припадају божанском открићењу, додуше, исказује се релативно поштовање према демократским традицијама, а критикују се њихова секуларно-либералистичка тумачења. Међутим, овде налазимо амбивалентан став према људским правима, такав какав јесте, из претпоставке да то није духовно питање. Оно је, као и многа друга, пребачено на моралистички план.¹⁷ Иза таквог става ненадлежности крије се одрицање одговорности за историјску мисију садашњег тренутка, на основу чега се може закључити да проблем остаје отворен за православље.

Код појединих православних теолога данашњице постоји критика подвојености између духовног и световог, која се подвојеност уклапа у савремени секуларизам. Сматра се да се, међу осталим хришћанским конфесијама, православна мисао одликује развијеном литургијско-аскетском дисциплином и неразвијеном социјалном етиком. Тешко је говорити о православним вредностима односа између људи док се не реши питање позиционирања цркве у плуралистичком окружењу савременог друштва. У *Основама социјалне концепције Руске православне цркве* нема јасних одговора о повезаности националног и универзалног у хришћанству. Уместо тога исказује се нека врста носталгије за прошлошћу и за местом државне религије.¹⁸ Такође, нема теолошки формулисаног учења о правној држави и цивилном друштву, што стоји у супротности са богатим номоканонским предањем средњовековног православља. Неки од теоретичара, попут Радована Биговића и Панделиса Калаицидиса, указивали су на простор цивилног друштва као суштински за деловање цркве у јавности.¹⁹ У сваком случају, постоји потреба за новим социјално-етичким освешћењем, можда чак и новом богословском синтезом православне мисли, у којој теологија оваплоћења неће бити тако неутемељена и социјално неактивна каква је она у етичким и политичким ставовима православних хришћана данас.

Има неколико претходних назнака које ваља утврдити и истаћи у први план како би савремени човек могао да разуме све специфичности православних хришћанских односа са децом. Најпре, „простор” хришћанског васпитања сасвим је специфичан. То је *нова твар* Христовог тела (цркве), утемељене на есхатолошкој пројави нетварних божанских енергија. У том простору васпитање деце, супротно свим хуманистичким принципима, не може бити засновано на људској предузимљивости, знањима и умећу одраслих.

Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке и Православни богословски факултет Сарајевског универзитета, Фоча, 2005), 403-407.

¹⁷ Benjamin Novik, 'Analysis of Fundamentals of Social Conception of the Russian Orthodox Church', *Religion in Eastern Europe* 22/5 (2002), 1-15.

¹⁸ Alexander Agadjanian, 'Breakthrough to Modernity, Apologia for Traditionalism: The Russian Orthodox View of Society and Culture in Comparative Perspective', *Religion, State and Society* 31/4 (2003), 327-346.

¹⁹ Живковић, *Студије о верској настави Православне цркве*, 119.

Хришћанско васпитање непосредно зависи од присуства Христа и дејства Светога Духа у свету, а улога одраслих ближњих у односима са децом основана је на садејству људи са божанском благодаћу. У том смислу, хришћанска педагогија, ако и говоримо о њој, мора бити богочовечанска а не хуманистичка област културе. Разлику између те две области у пуној мери објаснио је архимандрит Јустин Поповић, а њу треба да увиде и на делу примене управо православни хришћани.

Имајући у виду све размере опасности коју носи наметање људског ауторитета и преузимање божанске власти у односима са децом, православна хришћанска педагогија мора и у наше време бити заснована на строгом разликовању, али и нераздвајању божанског и људског, подобно христологији васељенских сабора цркве. Удео људског делања у садејству божанске и људске воље у Христу мора бити обликован подвижнички и аретолошки – као практична врлинска философија,²⁰ никако као технологија васпитне делатности, како се тај удео, по свој прилици нужно, схвата у хуманистичким педагогијама. Овај задатак биће спроведен брже и сигурније уколико уважимо не само предности критичке мисли оца Јустина, већ и позитивно наслеђе његовог богословља, пре свега оно што се код њега назива христоцентричним реализмом, али и за Јустина уравнотежавање богословља светих тајни сталним указивањем на аскетску димензију хришћанског живота, очитовану у „светим врлинама“.

На основу фундаменталног богословског разликовања између нетварног и тварног, свети оци цркве, нарочито у златном патристичком периоду, утврдили су постојање два различита континуума одрастања - један, који бисмо могли назвати есхатолошким, који води ка богоуподобљавању људског бића путем нетварних божанских енергија, и други, историјски, који је усмерен ка социјализацији човека и остаје у оквирима његовог тварног постојања. Учење о енергијама је критеријум разликовања, али и повезаности нетварног и тварног у православном богословљу.

Немогуће је да људи својим педагошким утицајем надоместе, произведу, обезбеде или створе животодавну божанску енергију за своје ближње, макар то била и деца. Сваки такав покушај или пак свако другачије осмишљење овог утицаја више омета него што доприноси деловању свете тајне на дете²¹. Одрасли верни морају се чувати играња Бога, преузимања улоге познавалаца закона живота, некога ко пред децом има привилегован приступ истини и спасењу.

Други проблем савремених хришћана, када размишљају о васпитању, може бити у томе што читав педагошки дискурс западне културе драстично одудара од овде назначених богословских претпоставки хришћанског васпитања. За човека западне цивилизације не постоји легитимно нити препознатљиво васпитање које није хуманистичко, управо засновано на перспективама, шта-

²⁰ Јован Пурић, *Философија васпитања у делу светог Јована Златоустог* (Београд: Манастир Острог, 2009), 258.

²¹ Ивица Живковић, „Концептуални, теоријско-методолошки проблеми православне педагогије“, у: Драгиша Бојовић (ур.), *Православна теологија и култура* (Ниш: Центар за црквене студије 2009), 114.

више на ауторитету, насилно успостављеном и насилно брањеном, људског искуства, знања, способности и умећа. Педагошки односи одраслих према деци у хуманистичкој култури западног друштва држе децу у положају сасвим различитом од благодатног положаја који им обезбеђује учешће у литургијском богослужењу цркве. Они намећу такве асоцијације и држе општи педагошки дискурс западног света у таквим оквирима да их је на православно васпитање немогуће примењивати.

Савремено православно богословље мора предузети свеобухватну деконструкцију педагошког језика западне културе, како би о васпитању у Христу уопште било могуће говорити, правилно га разумети и практиковати. У међувремену, док ти послови – јер деконструкција је посао – не буду приведени крају, човеку западне цивилизације није упутно инсистирати на дужностима васпитања, нарочито не *хришћанског*. Његова одговорност мора бити описана општијим терминима, чије асоцијације неће бити обухваћене конструисаним категоријама поретка и рационалности, која је у наше време увек технолошка рационалност.

У хришћанском богословљу педагошке вредности треба да буду исказане богословски одређенијом терминологијом односа љубави у Христу, оног општења одраслих са децом које се не може ни у ком смислу сводити на дужности васпитавања.²² То и јесте потреба за теоријским преиспитивањем, односно критичким самопреиспитивањем наших сопствених појмова о васпитању, заправо више од тога: нашег става и наших односа са децом. Појам хришћанског васпитања данас треба изнова прецизирати јасним разликовањем хуманистичког и богочовечанског принципа, које је у српској теологији још пре неколико деценија утврдио Јустин Поповић.

Самој хришћанској педагогији ваља експлицитније утврдити богословски статус и одговарајуће методолошке основе. Да би хришћани западног света, у које спадају и православни хришћани, данас разумели православно педагогију, потребно им је не само потпуније хришћанско образовање, већ и дубинско доживљавање бића цркве и односа љубави у Христу, као и растерећеност од имплицитних педагошких намера које хуманистичка педагогија тежи да прикрије.

Демократизација односа између људи у новијој историји западног друштва увела је нове стандарде у опхођењу са децом. Дете се све више доводи у положај равноправности са одраслима. Дефинишу се принципи проглашења и заштите његових права, чији је законски облик прописан *Конвенцијом ОУН о правима детета* из 1989. године. Хришћанска мисао западног света већ више деценија по том питању показује неку врсту унутрашње подвојености. Хришћани као грађани наслеђују и граде услове живота у савременој западној цивилизацији, док се као Христови верни држе уобичајених, нејасно одређених и већ одавно застарелих принципа општења са децом. Где се у данашњем тренутку налазе изворно хришћански појмови о равноправности и правима детета?

²² Живковић, исто, 115.

Изгубљен је склад између хришћанске педагошке мисли и европског хуманизма, типичан за минулу епоху модерне и просветитељства. То што „хришћански хуманизам” на плану педагогије и васпитања деце код нас није оставио значајног трага не мора бити схваћено као губитак. Судећи по критичкој мисли архимандрита Јустина Поповића, управо то треба да буде шанса православне теоријске и богословске мисли у наше време. Други проблем је то што нови хришћански модус односа са децом, какав би савременом човеку био прихватљив и разумљив, још увек није изграђен. Хришћанска педагогија више не може дати одговор на питања подизања деце и проблема са којима се родитељи и васпитачи у заједничком животу и сусретима са децом суочавају.

Право детета на хришћанско васпитање у западном свету, оно на шта се ставља нагласак када се размишља о детету у канонским оквирима цркве, данас може бити мач са две оштрице. Оно може усмерити пажњу савременог човека на хришћанско достојанство детета и перспективу спасења у Христу. С друге стране, оно може довести до неспоразума у којем би се хришћански дискурс протеклих времена злоупотребљавао у сврху оспоравања равноправности детета и других његових права. Зато праву на хришћанско васпитање треба у наше време приписати само условну вредност. Хришћанско васпитање и педагогија свакако су део предања цркве и не може се негирати њихова важност. Међутим, односи Христове љубави у општењу одраслих са децом не могу се сводити на одговорност васпитавања. Такво свођење посебно је неприпоручљиво ако имамо у виду да човек западне културе разуме педагогију у конструисаним категоријама поретка и рационалности – вредностима европског просветитељства, док права детета не доживљава никако другачије него као још једну хуманистичку творевину савремених друштвених развоја.

Наше време у сваком случају изискује ново читање заоставштине Јустина Поповића, сада у светлу изазова које пред хришћане ставља постмодерна западна цивилизација. Један од најзначајнијих подухвата који предстоје православном богословљу наших дана вероватно је преиспитивање и поновно заснивање епистемолошког статуса хришћанских односа са децом. Положај у којем дете ужива одговорно присуство, бригу и подршку одраслих ближњих довољно је значајан да заслужије више од филозофски неодређених теорија о васпитању и противречних практично-педагошких упутстава која се одраслима у цркви данас углавном нуде. Односи љубави у Христу обухватају васпитање, али садрже и много више од тога: пројаву нетварних божанских енергија. Ова пројава треба да добије јасно богословско утемељење, јер она је управо то што васпитава дете и што захтева одговарајуће учешће одраслих који се са дететом сусрећу и са њим заједно живе.

Превасходно право детета у предању цркве могло би да буде једино „право на благодат”, или перспектива учешћа у животодавним божанским енергијама. Божја љубав пројављена у тим енергијама упућује се сваком људском бићу, без обзира на његов узраст. Она се упућује и деци. Управо је животворна божанска благодат оно што чува, храни и подиже децу – изнад свих људских замисли, очекивања или могућности утицаја. Право на учешће у животу цркве

еквивалентно је праву на живот детета. Као место и догађај пројаве благодати, црква није свет одраслих већ простор живота и одрастања људских бића. Однос са Богом јесте примарни однос који људи – деца и одрасли – успостављају градећи свој лични идентитет. Тајна сусрета између деце и њихових родитеља, одраслих ближњих у Христу, може се доживети у светлости њиховог заједничког присуства и отворености пред тајном благодатне Божје љубави у Христу.

Вера у превасходни значај божанске педагогије и односа које дете успоставља са Богом позива његове одрасле ближње на другачију врсту присуства. Учесће верних у васпитању деце засновано на богочовечанском садејству коренито је другачије у односу на педагошку одговорност како се она у хуманистичкој традицији западног друштва примењује и схвата. Због тога право детета на хришћанско васпитање не може имати безусловну важност, бар не када се прописује људима западне цивилизације. Подробно тумачење основа хришћанског васпитања у XXI веку наишло би на препреке конструисаних категорија на којима је утемељена теоријска мисао западне културе. Докле год те категорије буду стајале уврежене у уму западних хришћана, постојаће велика опасност погрешног, управо штетног разумевања дужности васпитавања деце. Односи љубави према деци у Христу данас морају бити постављени на ширу концептуалну, теоријско-методолошку основу.

Одговорност савременог човека у односима са децом подразумева ослобађање од императива педагошког утицаја на дете и од робовања нормама технолошке рационалности типичне за западно друштво ранијих векова. Присуство и комуникација одраслог ближњег загриженог за изградњу идеалног поретка односа другачија је од присуства некога ко се у заједничком животу са другим труди да превазиђе сопствене страсти како би могао да се отвори ка дару божанске љубави. Хришћанска одговорност одраслих у односима са децом тиче се есхатолошког вредновања и прихватања детета као слободне и одговорне личности. Одговорност родитељства неодвојива је од подршке самоодговорности детета, управо од његовог најранијег узраста. У том смислу постмодерна етика индивидуалне одговорности представља конструктиван изазов за савременог хришћанина у заједничком животу и општењу са децом. Он може да посматра дете као самосталног, одговорног учесника у богослужбеном животу цркве и себи равноправног причасника божанске благодати.

„Гле, парче неба на земљи, гле, парче небеске истине, парче небеске правде, парче небеске бестрасности“ – говорио је о детету отац Јустин. Положај детета који ове речи наговештавају указује на више од објекта нечијег васпитавања: то је положај ближњег, коме је евентуално, од стране одралих, потребно молитвено заступништво у љубави Христа. Ограничавајући права детета на хришћанско васпитање, савремени хришћани могу постати браниоци застарелих секуларних идеологија – у циљу рационализовања конфликтних односа и оправдавања својих несвесних тежњи. Доводећи дете у положај слободнога и одговорнога ближњег, они пак могу посведочити благодатне односе љубави у Христу – оне за којима, и не знајући, трага савремени свет.

Почетак XXI века је добар тренутак да се хришћанска теологија усредсреди на права и одговорности људи у цркви, као примарних делатника њеног

послања у свет. Ауторитет схваћен као *служење* а не као *власт* треба да постане и начело организације, не само пуко морално начело хришћанског живота.²³ Ово је време када треба истаћи и поштовати личне особености људских бића у Христу, што, између осталог, може да значи и да истина учења (образовања, васпитавања) не мора бити искључиво редукована на њене појединачне исказе, чије се формулације имају сматрати нормативним. Како је писао Павле Евдокимов, истина нам ни у којем смислу не припада као сопственост. Људима није дато да конструишу истину, него је истина та која рађа сопствену децу. Она претходи јединству и условљава га.²⁴ Ово је данас осетљива тема, заправо осетљиво искуство, које ваља на прави начин разумети и применити у хришћанском васпитавању деце. Средишњи аргумент је хипотеза да се у прихватању плуралности не ради о релативизацији и да она није уперена против статуса вероисповедања, мада је свакако уперена против искључивости према ближњем. Таква искључивост, која је становито обележје многих програма хришћанског васпитања и социјализације и обележје односа данашњих хришћана уопште, представља чинилац духовног спутавања и ограничавања слободног духовног раста личности.

Зато се *differentia specifica* православних хришћанских односа са децом састоји у пројави и опитовању есхатолошке димензије тих односа. Та димензија није производ људских мерила одобравања и негирања, већ дар Светога Духа који се стиче на основу учешћа у литургијском и подвижничком животу цркве. Пројава божанске благодати је опитљива: могуће је емпиријски утврдити њене показатеље у заједничком животу и општењу са децом у цркви и свету око нас. У првој половини прошлог века новозаветна есхатологија постала је средиште интересовања библијске теологије свих конфесија. У тој области извршена су најплоднија истраживања библијске науке. Међу многим вероисповестима, православно предање нуди једну динамичну литургијску есхатологију или „функционалну есхатологију“, стварност линеарног кретања (узрастања) које ствара историја спасења у Христу. Оваква стварност одговара начину мишљења теологије обожења која је, у атмосфери општехришћанске окупираности есхатологијом, јединствено обележје православног богословља и православне богочовечанске педагогије. Истинско мудрољубље и аутентично достојанство хришћанске педагогије састоји се у томе што је она, пре свега, педагогија спасења, васпитање не само за овај живот већ за вечност. Међутим, смисао хришћанске есхатологије лежи у томе да се „овај живот“ не ставља у супротност са вечношћу. По речима Јустина Поповића, време је у својој суштини *логосно*, те је оно стога и увод у вечност Логоса Божјег – путем богочовечности. Оваплоћени Бог открио је смисао времена, показујући га као припрему за вечност.²⁵

²³ Michael Amaladoss, „Zajedno prema kraljevstvu“, u: Rosino Gibellini (ur.), *Teološke perspektive za XX stoljeće* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2006), 168-169.

²⁴ Pavel Evdokimov, *Pravoslavlje* (Београд: Службени гласник, 2009), 354.

²⁵ Јустин Поповић, „Између две философије“, у: Јустин Поповић, *Богоносни христослов: изабрани списи оца Јустина* (Београд: Света српска Царска Лавра манастира Хиландара, 2007), 74.

Есхатолошка димензија односа са децом стоји насупрот постављању циљева у васпитању и социјализацији детета и човека у цркви. Педагогија исказана кроз методе и средства за постизање одређеног циља заправо је технолошки процес људске делатности. Есхатолошко уважавање слободе и одговорности личности детета указује на односе са децом као циљ по себи. Технолошка рационалност у теорији и пракси васпитавања деце дијаметрално је супротна есхатолошкој свести и живљењу људи у Христу. Указивање на ту противречност може представљати аутентични допринос филозофији хришћанског опхођења са децом, али и освешћењу друштвених наука и филозофије с обзиром на границе и могућности изучавања *сврховитог* у односима одраслих и деце.

Мада у мноштво записаних Исусових изрека у Јеванђељу спадају и његове речи о деци, одобравање детету од стране Христа не представља некакав педагошки метод у дословном смислу речи, програм упутстава за одрасле нити кампању утицања на дете. Речи и показатељи Христове љубави знаци су Царства које долази. Они означавају проповед и манифестацију реалности новог живота и *приближавања* Царства Божјег. Однос Христа према деци у Јеванђељу је *par excellence* есхатолошки однос. Он нас упућује на есхатолошку перспективу одрастања, и то не само духовног одрастања већ и: поимања човечанског васпитавања, односа између узора и оних који га следе, потребе за смирењем, потребе за испољавањем самилости према онима који су подређени, подстицаја вере код одраслих, наглашавања да је Бог тај који даје благослов, да је одрастање један од Божјих дарова, да се за децу треба молити и пуштати их да долазе ка Христу.

Захтеви одговорности савремених одраслих у односима са децом превазилазе све оно што се вековима називало и сматрало дужношћу хришћанског васпитања. Сама хришћанска педагогија је, попут сваке друге, увек вредносно ангажована. Нема педагошког мишљења које није условљено, штавише и засновано на некој етичкој константи. Педагошки менталитет одраслих представља неку врсту мешавине емпиријских елемената, теоријских нагађања и васпитно-практичних савета, дакле онога што се код одраслих зна, онога како они мисле и како са децом поступају у пракси. Критичка теорија XX века видела је разлог ове измешаности у идеолошкој зависности педагогије. Чак и у хришћанској педагогији вредносни судови и морални захтеви формулишу се тако да (могу да) делују као истините тврдње. Ради се о очекивању потврде извесних малих предубеђења људи која оправдавају њихову личну васпитну праксу као добру, корисну и тачну. Мотив самооправдавања увек, са хришћанске тачке расуђивања, треба да буде духовно сумњив. Многи хришћани такође се руководе практичним педагошким упутствима која се састоје од вредносних судова, норми и конкретних идеја за васпитно делање. Ови су сви одређени према врховним циљевима, који зависе од схватања људске егзистенције и положаја човека и детета у свету. Нормативне основе педагошких система замагљују се са циљем да се одређени ставови унутар тих система издају за логички несумњиве, да се оправда њихова валидност и наметне њихово важење. Педагошки менталитет се

и у наше време приказује као неприкосновена, логички непробојна мудрост и сила одраслих, земаљска слава и „похвала тела“ пред Богом.

Један од разлога ове недоследности тиче се постојања имплицитних мотива, садржаја и вредности у васпитању. Педагошки однос према деци увек укључује и један „скривени део“, онај којег одрасли нису свесни. Требало би да хришћани, упознати са покајничком дисциплином црквеног предања, буду нарочито осетљиви на тамну страну својих педагошких намера. Традиционална сфера рационалности у односима између људи показала се, у критикама савремених друштвених наука, као место поробљавања човека и укидања субјекта. Нове оријентације, заузете након епохе просветитељства, позивају на другачије разумевање односа између теорије и праксе у васпитању. Самим тим настали су и захтеви да се педагошко мишљење конституише на другачији начин. Васпитање се данас све мање посматра као технологија утицаја на дете, а све више као комуникација одраслих са децом. Личност одраслог ближњег истиче се као основно „средство“ сваког васпитања. На тај начин, однос одраслих и деце утврђује се као примарна антрополошка и педагошка категорија. Он подразумева интеракцију која неизоставно треба да урачуна имплицитне мотиве и тајну сусрета са децом. Ово је тачка на којој је педагошко мишљење западног света доспело у неку врсту коначне кризе која, међутим, представља нову шансу хришћанских односа са децом.

Ауторитет је једна од кључних категорија историје васпитања на Западу, уједно и подручје на којем се у великој мери манифестује ирационалност педагогије. Ауторитет се у педагогији јавља пре свега као обележје постојећих односа са децом. За хришћане је алармантна дефиниција по којој је ауторитет изворно релациони појам и означава однос моћи међу људима. Касније, то је постала ознака за особу, групу, институцију или идеју која ужива поверење, углед, поштовање и има утицај и/или моћ. Њихова моћ може се заснивати на стручности, моралним врлинама и знању или на сугестији и сили, на личним особинама или на социјалном положају.²⁶ Педагогија европског хуманизма дискредитована је у критичкој теорији као покушај оправдавања тзв. правог ауторитета у васпитању. Педагошки ауторитет је фактички ауторитет владавине одраслих над децом. Дискутабилно у педагогији није његово постављање и укидање већ просто његово признавање.²⁷ Хришћанско богословље данас треба да узме у обзир резултате критике ауторитарног васпитања у XX веку. Ова критика извршена је са више аспеката: психоаналитичког, етолошког, социолошког, политичког. Утврђено је да се односи моћи, неприхватљиви у етици хришћанског живота, потврђују не само у страху од санкција већ и вером у њихов легитимитет. Површан став или формулација учења православних хришћана, који би ову веру могли још и да учврсте, показали би трагичне последице у време радикалне проблематизације моћи човека над човеком и дететом. Свако васпитање ослоњено на ауторитет човека усмерено је ка понашању сагласном

²⁶ Жарко Требјешанин, *Речник психологије* (Београд: Стубови културе, 2001), 45.

²⁷ Andreas Flitner, *Konrade, tako je govorila gospođa mama* (Zagreb: Educa, 2005), 110.

очекивањима која су стандардизована, нормирана и санкционисана. Савремени хришћани одговорни су да посведоче своју веру независно од таквих очекивања и мимо њих. Није упутно да одрасли нашег доба стају на страну захтева друштва, поретка, дисциплине, успеха, не водећи рачуна о потребама, осећањима, страховима и потешкоћама деце. По том питању, ауторитет у педагогији показује се као подручје из којег произилази латентни сукоб одраслих и деце. Молећи се за дете, хришћани су одговорни да не манипулишу њиме, да не настоје да контролишу ситуације у његовом животу руковођењем фактора у њима – знајући да су таква настојања у великој мери и за њих саме прикривена и околична активност. Хришћанска антропологија детињства требало би да допринесе разобличавању легитимацијске основе оног схватања васпитања по којем се манипулација проглашава педагошком законитошћу.²⁸

Друга област заједничког интересовања хришћанског богословља и теоријске мисли савременог западног друштва могло би да представља сада већ деценијама утицајно наслеђе хуманистичке психологије. Њена достигнућа су у другој половини XX века нашла своју примену и у доменима који се не односе на психотерапију: у породичном животу, образовању, пословном руковођењу, решавању конфликта и сл. Свуда где се као циљ јавља развој човекове личности истакнута је потреба за одређеним квалитетима односа. Кључни утицај на педагогију и васпитање западног света хуманистичка психологија извршила је указивањем на важност стања аутентичности. Треба приметити да је питање истине и притворства веома блиско питању аутентичних хришћанских односа према ближњем. Међутим, ово питање није постављено тамо где се то могло очекивати – у теоријским анализама савремене теологије, већ у традицији хуманистичке психологије, где су личност људског бића и њено достојанство први пут у западном свету постали самостални и главни фокус истраживања. На тим основама васпитање је почело да се вреднује као комуникација, интеракција и персонални однос. Нови захтев гласио је: искључити суђење, вредновање, мерила прихватања, као штетне по квалитет односа у васпитању. Врхунски домет радикалне хуманистичке психологије вероватно је *person-centered approach* (личношћу усмерен приступ), пракса која је од почетних принципа недирективне терапије Карла Роџерса (Rogers) израсла у одређен и стабилно философски утемељен приступ личности другог. Одрасла особа одговорна је да *не* подређује ток и садржај развојног процеса детета ауторитету и вештини себе као васпитачице. Исто важи и за односе наставника према ученику, пословође према раднику или стручњака-терапеута, односно саветника према клијенту. Њихова одговорност сада је усмерена на заузимање ставова и предузимање поступака који треба да створе климу погодну за развој. Ова одговорност далеко је већа и потпуно другачије дефинисана у односу на традиционалну педагошку дужност. То је одговорност истинског присуства и испољавања одређених квалитета у општењу. Доказано је да се ови квалитети тичу природности (искрености, отворености у односу), прихватања (уважавања и пажње), као и емпатичког

²⁸ Исидор Граорац, *Васпитање и комуникација* (Нови Сад: Матица српска, 1995), 176.

разумевања (способности уживљавања у разлоге и осећања ближњег). Сви ови услови слични су, готово идентични хришћанским врлинама, на основу чега неки теоретичари желе да укажу на њихово хришћанско порекло. Нова политика међуљудског општења са новим ослоном у самој личности изузетно је благотворна у односима са децом, будући да овде потреба успостављања моћи над другим (у овом случају дететом) постаје потпуно излишна.

Трећи простор сусрета хришћанина заинтересованог за човека и дете данашњице са актуелним претпоставкама културе западног друштва може бити постмодерно искуство тога човека, детета и друштва. Постмодерна је отпочела са изобличавањем педагогије западног света као једне од *великих прича* просветитељства и модерне. Супротстављена индивидуалности детета, заснована на конструисаним категоријама рационалности и поретка, педагогија европског хуманизма данас се раскринкава као свестрани и епохални покушај прикривања свих противречности у односима одраслих према деци. Постмодерно искуство јавља се, између осталог, и као оповргнуће могућности педагошког знања. Анархистички мислиоци новије историје западног друштва, попут Паула Фајерабенда (Feuerabend) или Ивана Илича (Illich), указују на опседнутост образовања и педагогије сопственим митом. Одрасле особе посредују друштвени мит породичним и школским обредима који репродукују и прикривају несагласности какве постоје између мита и стварности. Међутим, оне нису господарице мита који руководи њиховим разумевањем.

Радикални хуманизам и етика индивидуалне одговорности данас нису нечији случајни избор или произвољно опредељење. Они су обележја конструктивно протумачене постмодерне, времена у којем живимо и у којем ће наша деца тек живети. Догодио се раскид са уметничком и философском традицијом просветитељства, у потрази за већим, универзалнијим системом естетике, етике и знања. Овај раскид спроведен је на линији исте критике западног хуманизма коју је у православном богословљу извршио Јустин Поповић у XX веку, нудећи као алтернативу – источнохришћанску богочовечанску културу. У име западног света, Жан-Франсоа Лиотар (Liotard) исказао је ново и опште *неповерење према метанаративном* (incredulity toward metanarratives). Ради се о одбацивању претпостављених универзалних прича и парадигми – религија, конвенционалних философија, капитализма, рода, и о организовању културног живота око мноштва локалних и субкултурних идеологија, митова и прича. Преиспитивањем свих граница указало се несагледиво мноштво могућности. Постављен је захтев за разноликошћу, посебношћу и непоновљивошћу, насупрот инсистирању модерне на сличности, општости и поновљивости догађаја. Од сведочења савремених хришћана и њихове воље за дијалог зависи хоће ли хришћански односи са децом бити представљени у терминима универзалне приче и апсолутног вредносног система сигурног у процени моралних поступака и загриженог за обједињавање.²⁹ Треба ли хришћанску веру сведочити у конструисаним катего-

²⁹ Ивица Живковић, „Постпедагогија у светлу православног искуства: сазнања и дилеме“ у: *Духовност и образовање: дијалог са делом Владете Јеротића: зборник*

ријама поретка, рационалности и рационализације – у сврху постизања тоталности, стабилности и извесности очекивања, онда када су те категорије у савременој теоријској мисли западног света једном за свагда дискредитоване? Спремни смо на другачији одговор уколико држање ових категорија разобличимо као дуг који плаћамо нашем хуманистичком образовању, а не нашој хришћанској вери.

Литература

- Граорац, Исидор (1995). *Васпитање и комуникација*, Нови Сад: Матица српска.
- Живковић, Ивица (2009). „Концептуални, теоријско-методолошки проблеми православне педагогије“, у: Драгиша Бојовић (ур.), *Православна теологија и култура*, Ниш: Центар за црквене студије.
- Живковић, Ивица (2019). *Студије о верској настави Православне цркве*, Београд: Издавачка фондација Српске православне цркве Архиепископије београдско-карловачке, Одбор за верску наставу Архиепископије београдско-карловачке.
- Калезић, Димитрије М. (2005). *Антропологија философије свејединства и Библија*, Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке и Православни богословски факултет Сарајевског универзитета, Фоча.
- Основи социјалне концепције Руске православне цркве*, Нови Сад: Беседа, 2007.
- Пејчић, Јован (прир.) (1998). *Зеница трагизма, кратки списи Аве Јустина објављени у периоду 1923- 1940. године*, Ниш: Просвета.
- Поповић, Јустин (1999). *Пут богопознања, Философске урвине (Сабрана дела Светог Јустина Новог, књига 8-9)*, Београд: Наследници Оца Јустина и Манастир Ћелије код Ваљева.
- Поповић, Јустин (2001). *Православна црква и екуменизам (Сабрана дела Светог Јустина Новог, књига 4)*, Београд: Наследници Оца Јустина и Манастир Ћелије код Ваљева.
- Поповић, Јустин (2001). *Тумачење посланица Прве и Друге Коринћанима (Сабрана дела Светог Јустина Новог, књига 13)*, Београд: Наследници Оца Јустина и Манастир Ћелије код Ваљева.
- Поповић, Јустин (2007). *Богоносни христослов: изабрани списи оца Јустина*, Београд: Света српска Царска Лавра манастира Хиландара.
- Пурић, Јован (2009). *Философија васпитања у делу светог Јована Златоустог*, Београд: Манастир Острог.
- Радовић, Митрополит Амфилохије (2009). *Увод у православну философију васпитања*, Цетиње: Светигора.
- Сандо, Драгомир (2002). *Протојереј Василије В. Зјењковски као православни педагог*, Београд: Богословски факултет СПЦ.

радова са научног скупа одржаног 25. новембра 2005. у САНУ – Огранак у Новом Саду (Београд: Ars Libri, Задужбина Владете Јеротића; Земун: Невен, 2008), 176-177.

- Требјешанин, Жарко (2001). *Речник психологије*, Београд: Стубови културе.
- Цалто, Давор (2011). *Plus ultra: изабрани есеји о савременој култури, комуникацији и вери*, Београд: Богословско друштво Отачник.
- Agadjanian, Alexander (2003). 'Breakthrough to Modernity, Apologia for Traditionalism: The Russian Orthodox View of Society and Culture in Comparative Perspective', *Religion, State and Society* 31/4, 327-346.
- Amaladoss, Michael (2006), „Zajedno prema kraljevstvu“, u: Rosino Gibellini (ur.), *Teološke perspektive za XX stoljeće*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 151-169.
- Arola, Paulina & Risto Saarinen (2002). 'In Search of Sobornost and "new symphony": The Social Doctrine of the Russian Orthodox Church', *Ecumenical Review* 54/1, 130-141.
- Вланτιμήρ Τσβέτκοβιτς (2017). "Ο άγιος Ιουστίνος ο Νέος (Πόποβιτς) για τον Οικουμενισμό", *Σύναξη* 143 65-73.
- Cvetković, Vladimir (2015). 'Serbian Church and Europe on the Threshold of the Third Millennium', in: L. Klein and M. Tamcke (eds.), *Imagining Europe: Memory, Visions and Counter-Narratives*, Göttingen: Universitätsverlag, 9-23.
- Evdokimov, Pavel (2009), *Pravoslavlje*, Београд: Službeni glasnik.
- Flitner, Andreas (2005). *Konrade, tako je govorila gospođa mama*, Zagreb: Educa.
- Novik, Benjamin (2002). 'Analysis of Fundamentals of Social Conception of the Russian Orthodox Church', *Religion in Eastern Europe* 22/5, 1-15.

Ivica Živković

Centre of Church Studies, Niš

ivica.zzivkovic@gmail.com

THE CRITICAL THOUGHT OF ARCHIMANDRITE JUSTIN POPOVIĆ AND CHRISTIAN EDUCATION TODAY

In this paper we are offering a practical example of reading the critique of humanism in the works of archimandrite Justin Popović. They suggest that his critique comes from his Christological apprehension and is aimed at the existential attitude of centering and restricting the autonomous human perspectives, as expressed throughout many ideological orientations of the contemporary world. The pedagogical relationships in the humanistic culture of the Western society, to which most of Orthodox Christians belongs today, tend to keep children within a status utterly different from that offered by a God-blessed one which is provided by their partaking in church liturgical worship. They impose such associations, and keep the general pedagogic discourse of the Western world in such frameworks, which are not applicable to Christian education without serious misunderstandings.

Стивен К. Хедли
Saint-Étienne et Saint-Germain-d'Auxerre,
Vezelay, France
headleystephen89@gmail.com

СВЕТИ ЈУСТИН О ПРОМИСЛИ: ИЗВОРИ И ПОСЛЕДИЦЕ

Сажетак: Аргументацију почињем са понављаном тврдњом светог Јустина да је унутрашња мисија Цркве да свако себе прочисти. Његова антропологија била је бескомпромисно заснована на христолошком подвижништву. Срећа је да на француском или енглеском имамо довољно његових списа како би смо о томе могли да дискутујемо. По њему свака мисао која се не преображава у молитву је изгубљена. Знамо да је свети Јустин пажљиво читао светог Максима Исповедника за кога истинско биће није оно што се налази у историји јер то „још-не-биће“ јесте предмет Божијег промисла. У *Мистагогији* светог Максима „вербалне иконе и иконичне речи“ омогућују да разрадимо теологију молитве која обухвата призивање (инвокацију) широм света. То се промовише у Јустиновом разумевању промисла, који чува свет и усмерава га према делима Божије љубави. Свети Павле је славно писао: вети Павле је славно написао: „Јер жарким ишчекивањем творевина очекује да се јаве синови Божији. [...]. Да ће се и сама твар ослободити од робовања пропадљивости на слободу славе деце Божије. Јер знамо да сва твар заједно уздише и тугује до сада“ (Рим 8: 9; 8: 21-22). Док је за Оригена космос створен да заустави пад разумних бића, за Максима је космос место Божије љубави, бриге и промисли. Тако уместо покоја – происхођења – повратка, код Максима имамо тријадну постање – кретање – покој. Космос је место где откривамо наше пало стање и учимо да волимо Бога. Према светом Јустину, суштина промисла живи у богочовечанском телу Христа – Цркви – светим предањем. Учење о логосу створених бића (која су предмет природног сагледавања; оно што Бог открива о себи; „отисци прстију“ Створитеља) значи да је логос створених бића аналоган Логосу у Христу, тако да бити *логосан* означава учествовање у Логосу. И за светог Максима и за светог Јустина то захтева интензивну подвижничку борбу као одговор на Божије самоунижење. Иако је Бог одвојен од свега у поретку створеног, Он жели да праве *логосе* свега сједини са Собом. Из описа Григорија Ниског у вези са узастопним димензијама поделе у стварању, које се сабирају у људском бићу које обухвата све поделе које се налазе у створеној стварности, Максим изводи литургијска чинодејства. Он прославља исцељење пет подела кроз Оваплоћење (*Ambigua = Недоумица* 41). Космичка литургија је стварност најсмиренијег слављења божанствене Литургије и највиши израз Божијег промисла на земљи. Та унутрашња мисија Цркве да свако себе прочисти, што свети Јустин тако снажно препоручује, остварује се дакле Божијом промишљу путем људског сазревања кроз благодат, осим уколико зло не учини да се људско биће изгуби на том путу. Бог нам даје разлог за постојање који је протолошки.

Кључне речи: промисао, подвижничка христологија, логос творевине, Христос Логос, космичка Литургија, реинтеграција, разлог постојања

Како би ми у Европи, било да говоримо о источној или западној, требало да разумемо секуларизацију? Сигурно не кроз призму „изгубљеног хришћанства“ за шта смо сами делимично одговорни тако што смо током многих векова сарађивали са просветитељством. Оно што нам је потребно јесте строга теолошка критика европске културе и идеологије. Али она не може бити само негативна. Ми морамо бити у стању да предложимо нешто што би заменило наше тренутно духовно слепило. Верујем да је свети Јустин Поповић готово пре сто година пружио један такав позитиван одговор у својој *Православној философији истине*.¹ Радост истине! Потребно је да доживимо руковођење и доброту Божију који нас својим промислом управља ка пуноћи живота. Једна етичка, антрополошка теологија секуларизације може нам показати светло на крају вековима старог тунела наше збуњености и обесхрабрености. Обећање модерности очигледно је прекршено и свуда можемо читати о ниҳилизму који је последица урушавања хришћанске хијерархије вредности. Људи трагају за личном вером ради личног „разлога постојања“, ради сопственог логоса.

Послушајмо шта свети Јустин жели да подели са нама. Свети Јустин са нама дели предање отаца Цркве. Он је веран борби светог Иринеја против гностичке космологије у којој је Христову космичку Литургију дефинисао као возглављење (ἀνακεφαλαίωσις) космоса створеног *ex nihilo*. Веран је и светом Максиму који нам је показао како је Логос посредник. Тако у свом делу *Недоумице (Ambigua)* (око 628–634) као и у *Одговорима Таласију (Ad Thalassium)* (око 630–634) Свети Максим представља² *логосе* твари као оне који утемељују вољу Створитеља која обожује космос. Нашим логосом, нашим „разлогом постојања“, божански Логос нас обликује у савршено сапостојање разумне душе и материјалног тела. Стварање је повезано са обожењем јер божанска промисао открива „тајну сакривену од векова“ (Кол 1: 26) и суд нашег људског стања (уп. *Ambigua* 7). У *Ambigua* 8 свети Максим нам допушта да разумемо како божанска промисао делује у палом свету. Тако, тајна оваплоћења пружа телеолошко партнерство души како би могла да општи са Богом. Свети Јустин се ослања на *Подвижничку беседу* 33³ светог Исака Сиријског у којој подвижник саветује препуштање божанској промисли (33, 12). Он се присећа Христове заповести: „Иштите најпре Царство Божије и правду његову, и ово ће вам се све додати“ (Мт 6: 33).

¹ Justin Popovich, *Philosophie Orthodoxe de la Vérité: Dogmatique de l'Église orthodoxe*, tome 1, trad.: Jean-Louis Palierne (Lausanne: L'Âge d'Homme 1992). Оригинално српско издање: Јустин Поповић, *Догматика Православне Цркве*, књ. 1, Београд: (Манастир Ћелије код Ваљева, 1980).

² Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator* (Chicago and Lasalle, IL: Open Court, 1995), passim 331-427.

³ Isaac le Syrien, *Discours Ascétiques selon la version Grecque* (St. Laurent en Royans: Monastere de St. Antoine, 2006).

1. Мисија чланова Цркве је да очисте себе, у противном они су окречени гроб (Мт 23).⁴ За светог Јустина наша прва дужност као и прва дужност Цркве јесте да се очистимо како не бисмо укаљали откривења, истине што су нам поверени: „веру и побожност ума“, како то држи свети Атанасије Велики.⁵ Свети Јустин је био толико свестан тог светоотачког наслеђа да је одабрао да божанску промисао опише остајући што је могуће веран Светом писму: отуда наклоњеност обилним егзегетским коментарима Библије што их је дао свети Јован Златоуст.⁶ Кроз своју *Православну философију Истине* свети Јустин се показује као веома пажљиви читалац светог Јована Златоустог. Златоустово поуздање у Божију љубав и његова снажна вера у промисао подсећају нас на светог Јустина.

Међутим, уместо да даље истражујем Јустиново енциклопедијско и изврсно познавање Светог писма, ја ћу истражити његов начин богословствовања: наиме, то како је свети Јустин писао о „Богу у његовој промисли“.⁷ Надам се да чињеница да не читам са српског оригинала неће одвести до погрешног схватања. Упечатљив је глас светог Јустина: његов начин напредујућег инсистирања на ономе што други могу првобитно сматрати очигледним, а што заправо представља њихово одбијање да сагледавају истину. Упркос веома структурисаном уређењу ових пет томова [у француском издању *Догматике, прим.ред.*], они често садрже безмално орални, литургијски начин говора који изражава снагу Јустинове вере и оснажује нашу веру док стрпљиво седимо код његових ногу и слушамо.

2. За светог Јустина Промисао је „у Богу“ пошто је Бог тај који допушта да свет постоји. Чак и сам овај наслов поглавља из *Догматике* светог Јустина интригира. „Бог у својој промисли“ говори нам да се „у“ Божијем старању, у његовом предзнању (*πρόνοια*) налази свака епизода људске историје. Заиста, свети Јустин каже да је божанска промисао непрекидно не-свршено дело Божије премудрости. Доброта и љубав руководе и одржавају његова створења, ограничавајући њихову способност да чине зло. Како то? Бог унапред види зло, допушта га и, у мери у којој је то могуће, преусмерава га према највећем Добру, јер, како Символ вере износи у првом члану, Бог Отац јесте „сведржител“.⁸ За нашег монаха [Јустина] то има непосредне последице: Све што је видљиво у овом свету, као и све што је невидљиво,

⁴ Матеј 23:27: „Тешко вама књижевници и фарисеји, лицемери, што сте као окречени гробови, који споља изгледају лепо, а унутра су пуни костију мртвачких и сваке нечистоте“.

⁵ Popovich, *Philosophie Orthodoxe de la Vérité*, tome 1, 105.

⁶ Користио сам само зато што ми је било доступно: Jean Baille (прев.), *Oeuvres Complètes de S. Jean Chrysostome* (Paris: Louis Vivès, 1878), tome 21.

⁷ Други одељак другог дела првог тома, 329-361 у француском преводу: Justin Popovich, *Philosophie Orthodoxe de la Vérité. Dogmatique de l'Église orthodoxe*, tome 1, прев. Jean-Louis Palierne (Paris: L'Âge d'Homme, 1992). Поповић, *Догматика* 1, 339.

⁸ Popovich, *Philosophie Orthodoxe de la Vérité* 1, 329. Поповић, *Догматика* 1, 339.

непрестано је руковођено његовом промишљу. Ако бисмо свакодневно живели са тако снажном вером зар не бисмо били мање анксиозни, или, како би то пустињски оци радикалније изразили, једино напуштањем, одвајањем од овог света можемо избећи стрепње које он намеће, уводећи перспективу благодати.

Као што је Бог један и недељив, тако је и његова промисао *једно* уједињено поље заштите његових створења.⁹ То нам допушта да избегнемо исечања живота у појединачне епизоде које карактеришемо као несрећне случајеве, срећне или чак благословене догађаје. Сви тренуци су благословени Божијим чувањем (συντήρησις) света. Чување света јесте она божанска мудрост којом Бог одржава свет који је створио, и то кроз време. У оваквом чувању свети Јустин „аналитички“ разликује посебно од општег усмерења које Бог даје свету како би дошао до свог одговарајућег краја. Божија љубав јесте његова светотројична промисао, која надгледа све и сваког. Промисао је једно, недељиво делатно присуство Божије којим се он брине о читавој творевини, а не само о неким њеним аспектима. Како свети Јустин каже, свеколики свет је обгрљен, од анђела до комарца, од галаксије до атома.

Утемељивање сопствених мисли на светописамским *катенама*, овде на двадесет узастопних цитата, јесте један од видова стила писања светог Јустина.¹⁰ Они су згуснути колико и литургијска химнографија, и читалац готово да може осетити како му наводи пролазе кроз ум док сагледава шта је то промисао. Полако ишчитавајући, и поред тога што су нам наводи познати, пониремо у вртлог Јустиновог промишљања. Ево једног примера таквих *флори-легија*:

Бог „испуњује небо и земљу“ (Јер 23: 24);
„небо је престо његов, а земља подножје ногама његовим“ (Мт 5: 34-35);
„све држи речју силе своје“ (Јевр 1: 3);
„све оживотворава“ (1 Тим 6: 13);
„очински се стара о свим створењима, јер заповеда своме сунцу те обасјава и зле и добре (Мт 5: 45; Лк 6: 35)...
„све се Њиме држи“ (Кол 1: 17);
„у његовој руци је душа свих бића, и дах свакога човека“ (Јн 5: 17).¹¹

Ако ништа не постоји изван Бога и ако све од њега и њиме долази, онда ни Свето писмо не би требало проучавати само филолошки, кроз критику текста, већ пре свега кроз нашу могућност да га примимо, чујемо речи Господа и разумемо их. Знамо да је свети Јустин веома пажљиво читао светог Максима Исповедника за кога истинско биће није оно што је унутар историје него се налази у оном пољу које „још увек није“ предмет Божије промисли.¹²

⁹ Popovich, *Philosophie Orthodoxe de la Vérité* 1, 330. Поповић, *Догматика* 1, 340.

¹⁰ Popovich, *Philosophie Orthodoxe de la Vérité* 1, 330. Поповић, *Догматика* 1, 340

¹¹ Popovich, *Philosophie Orthodoxe de la Vérité* 1, 330. Поповић, *Догматика* 1, 340.

¹² Изгледа да и Дионисије Склирис на тај исти начин разуме заједнички пут историје.

Читајући Максимову *Мистагогију* открио сам да се у Литургији „вербалним иконама и иконичним речима“ читав свет преображава кроз веру.¹³ То је назначено у Јустиновом схватању „скривеног“ (latent) постојања постиживог кроз веру.

Како пише Павле (Рим 8: 19; 8: 21-22):

„Јер жарким ишчекивањем творевина очекује да се јаве синови Божији. [...] Да ће се и сама твар ослободити од робовања пропадљивости на слободу славе деце Божије. Јер знамо да сва твар заједно уздише и тугује до сада“.

3. Аскетска христологија светог Јустина. Створена бића су предмет природног сагледавања (созерцања) где Бог открива Себе као преко „отисака“ Створитеља на створењима. Тај *логос* створених бића аналоган је Логосу у Христу: отуда *логосност* означава учешће у *Логосу*. Према Максиму, остварење *разлога нашег постојања*, нашег *логоса*, захтева аскетски подвиг као одговор на Божије самоиспражњење (*kenosis*). Према да је Бог одвојен од свега у поретку створених ствари, он жуди за тим да се истински *логоси* свега сједине са њим. Највећи космички израз Божије промисли на земљи јесте служење Божанске Литургије са истинским смирењем. Стога унутрашња мисија Цркве јесте да очисти себе, што се може остварити Божанском промишљу кроз човеково узрастање у благодати, уколико га зло не заведе да погрешити пут. Бог ми даје *разлог постојања* и он је протолошки, како сам показао у једном ранијем огледу.¹⁴

Како дубље улазимо у мисао Максима, тако почињемо да разумевамо како Христос изражава сврху стварања човека, обожење, при чему човек остаје очуван у свом природном облику. Оваплоћење садржи тајне саздатељних *логоса* створеног космоса, како нам саопштава апостол Павле у Кол 1: 15-20:

„Који је икона Бога невидљивога, Прворођени пре сваке твари. Јер Њиме би саздано све, што је на небесима и што је на земљи, што је видљиво и што је невидљиво, били престоли или господства, или началства или власти: све је Њиме и за Њега саздано. И Он је пре свега, и све у њему постоји. И Он је глава тела, Цркве, који је почетак, Прворођени из мртвих, да у свему Он буде први. Јер (Отац) благоизволи да

Упоредити: Dionysios Skliris, *On the road to Being. St Maximus the Confessor's Synodical Ontology* (Alhambra, CA: Sebastian Press, 2018).

¹³ Stephen C. Headley, *The Hidden Ear of God. A Christian anthropology of verbal icons and iconic words. Theological Anthropology*, vol. 1 (New York City: Angelico Press, 2018).

¹⁴ Упореди: Stephen C. Headley, “Liturgically Mediated Plurality. Transformative Contemplation in St Basil’s *Eucharistic canon* and in St Maximus’ *Mystagogy*”, in: Paul J.J. van Geest (ed.), *Mystagogy* (Lieden: Brill, 2016), 401-422. И одличан увод (и превод): Paul M. Bowers, Robert Louis Wilken, *On the Cosmic Mystery of Christ: St. Maximus the Confessor* (Crestwood, N.Y.: SVS Press, 2003), 20-30.

се у Њему настани сва пуноћа. И да кроз Њега измири све са собом, учинивши мир његовом крвљу на крсту, (помиривши) кроз Њега и оно што је на земљи и оно што је на небесима.“

Потврђујући да ништа не постоји изван Бога, без Бога, већ у њему (Рим 11: 36; 1 Кор 12: 6), у неизрецивој, неисказивој промисли његове љубави (Мт 6: 25-34), свети Јустин нас наводи да осетимо зависност која произлази из чињенице да је све створено ни из чега. Шта је наш циљ? „Да буде Бог све у свему“ (Мт 5: 28; 1 Кор 15: 28; 11: 36, 12: 6). У промисли његове љубави (Мт 6: 25-34) вођени смо да осетимо ту створеност ни из чега, док Бог остаје са нама у свету своје творевине. Свето писмо је запис о прошлом деловању Бога у историји, Бога који је у потпуности изнад света, и истовремено нам својим руковођењем омогућава да приступамо нашој „сврси“, односно нашем разлогу постојања (логосу).

Претпостављам да није неопходно овде истицати колико се Јустинов начин богословствовања разликује од (у ширем смислу још увек савремене) *Догматике* Панајотиса Трембеласа,¹⁵ чије писање јесте догматско у смислу афирмативног, али ни приближно није тако утемељено на искуству Светог писма. Тачно да свети Јустин не покушава да буде убедљив, пошто је сам убеђен речима Божијим. Отуда, он избегава прекомерне афирмације док истовремено остаје догматичан у ономе што бисмо могли назвати „вољењем“ истине. У том смислу Поповић је више традиционалан у етимолошком смислу речи *παράδοσις* узете као „дар од других“, благодарно преношење учења Отаца које је имао привилегију да прими од Бога.

Путем светог предања непатвореност божанског се изражава у Телу Христовом – Цркви. У делу *О васкрсењу мртвих* (гл. 18) Свети Атинагора Александријски је записао: „Сва творевина укупно и свака ствар посебно, сходно својој природи и циљу ради кога су створене имају потребу у промишљању Творчевом“.¹⁶ Читав свемир је обасјан Његовом примишљу и као добри Логос доброга Оца Он управља поретком свемира и спаја супротности како би начинио потпуну хармонију. За светог Јустина уместо да све врати у амбис ништавила, добри Бог ничему не допушта да се занесе и узбурка у својој природи. Бог све држи Својим Логосом. Он све одржава и обухвата у Себи не остављајући ништа без Своје силе. Премудрост Божија, Логос Божији пригрлио је свемир као харфу како би створио лепоту и хармонију, створивши јединствени свет и јединствени поредак у свету за толико различитих ствари, апсолутно ништа не препуштајући случају.

Како Црква мора да се очисти?¹⁷ Иако је човек створен по лику и подобију Божијем, он није аутономан, нити је остављен сам себи. Спонтана

¹⁵ Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique* (Paris: Éditions de Chevetogne – Desclée de Brouwer, 1968, 3 tomes = оригинално грчко издање: 1961). Уп. Popovich, *Philosophie Orthodoxe de la Vérité* 1.2.2. Поповић, *Догматика* 1, 339-376.

¹⁶ Popovich, *Philosophie Orthodoxe de la Vérité* 332-333. Поповић, *Догматика* 1, 342-343.

¹⁷ Popovich, исто, 335-336. Поповић, *Догматика* 1, 347-349.

носталгија за Творцем подстиче човека да узме промисао за свог руководиоца. Рај је створен за човека. Дрво живота је ради човека засађено усред рајског врта (Пост 2: 9). Зло је намерило да ослаби човекову духовну снагу, и то разарањем његовог поштовања Божије воље, Божијег закона (Пост 2: 16). Божија казна, његово промислитељно изгнање Адама из Едена, заправо смрћу поставља ограничење греху у човеку. Свети Кирило Александријски, чије дело *О оваплоћењу Господа* свети Јустин цитира, показује како сједињујући смрт са преступом заповести, Бог у Својој милости отвара пут за човеково спасење. Овде почиње још једна од Јустинових безмало химнографских светописамских флорилегија, са шеснаест цитата који показују како Бог брине за сваког човека: ослобађа од болести греха и окончава телесни бол, како свети Григорије Богослов каже (*Омилија* 38, 12 [PG 36, 324D]). Путем бројних цитата свети Јустин нас призива светоотачком поимању према којем и наши анђели чувари помажу Богу у делима његове божанске промисли.

Постоји ли политичка теологија у списима светог Јустина, којом упућује на удесе народа и држава, и на њихове везе са циљевима Бога који промишља о њима?¹⁸ Богдан Лубардић показује начине на које свети Јустин одбија регресију европског хуманизма, наступајући у име „теохуманизма“.¹⁹ Треба да тежимо ка оваплоћеном Богу и свим божанским савршеностима у човеку и човечанству, било као појединци било као друштво. Срца краљева и владара су у Божијим рукама: Он их награђује миром и благодањем или кажњава глађу и смрћу. Цитирајући светог Јована Дамаскина, светог Василија Великог, светог Григорија Богослова, блаженог Августина, Теодорита и светог Јована Касијана,²⁰ свети Јустин Поповић (који је преживео страхоте двадесетог века) није оклевао да истакне како Бог допушта да царства се уздижу и пропадају, али да је то сакривено од човека иако Бог сваком народу, као посебној заједници, даје анђела хранитеља.

У другом тому своје *Догматике*,²¹ свети Јустин уводи тему промисли у низу поглавља о сотириологији: Исус Христос као Спаситељ у свом оваплоћењу, крштењу, преображењу, страдању и потом тајни његовог силаска у Ад. Чини ми се да узевши у обзир сву ширину и дубину његовог наума, он од самог почетка захтева јасно дефинисану организацију материјала како би се избегло понављање и говорење о свему истовремено. За закључак овог кратког огледа бирам тему Христовог силаска у Ад.

4. Промисао Христове смрти и силаска у Ад. Користећи сиријске изворе митрополит Иларион Алфејев²² је недавно је показао да је силазак у

¹⁸ Popovich, исто, 338. Поповић, *Догматика* 1, 350.

¹⁹ Bogdan Lubardić, “‘Revolt against the Modern World’: Theology and the Political in the Thought of Justin Popović”, in: K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou (eds.), *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges – Divergent Positions* (London, Oxford, New York: Bloomsbury Publishing T&T Clark, 2017), 207-226.

²⁰ Popovich, исто, 339. Поповић, *Догматика* 1, 350.

²¹ Popovich, исто, том II, 236-256. Поповић, *Догматика* 2, 262-534.

²² Hilarion Alfeyev, *Christ the Conqueror of Hell. The descent into Hell from an Orthodox*

Ад главна тема за светог Јефрема и прве православне химнографе, вичне и сиријском и грчком језику. За оне који претходе доласку Месије ништа није више промислитељно од његовог силаска у Ад. Ништа снажније не евоцира снисхођење Исуса од његовог оваплоћења које води Крсту и његовом силаску како би сабрао оне у Шеолу где је нада била покривена сенком смрти. Свети Јустин каже да ту проблем није одређен прошлошћу, садашњошћу и будућношћу, јер Христос у својој божанској и људској природи, у свом ипостасном јединству, јесте тајна сакривена пре свих векова а која открива вечни живот. „Исус Христос је исти јуче и данас и у векове“ (Јевр 13: 8), и Отац није пројавио своју промисао само према онима који су живели у време цезара Тиберија, него такође *sed propter omnes omnino homines* који се од почетка боје Бога, који су га волели, који су се праведно и побожно односили према својим ближњима и који жуде да виде Христа и чују његов глас.²³ За светог Јустина Христов силазак у Ад је конститутиван део икономије спасења људског рода, иако се показује као тајна коју свето предање тумачи из Светог писма онолико колико је неопходно за нашу духовну самосвест и значајно за наше спасење.²⁴ Након пророштва Јована Крститеља које претходи Христовом силаску у Ад, свети Петар је наш први дискретни новозаветни сведок:

„Зато и Христос једанпут за грехе наше пострада, праведник за неправеднике, да нас приведе Богу, усрђен телом, а оживевши духом; Којим и сиђе и проповеда духовима у тамници“ (1 Пт 3: 18).

„Зато је и мртвима проповедано јеванђеље, да приме суд по човеку телом, а да живе по Богу духом“ (1 Пт 4: 6).

И апостол Павле је писао Ефесцима:

„Зато вели: Узишавши на висину заплени плен и даде дарове људима. А оно узиђе шта је, осим да прво и сиђе у најдоња места земље? Онај који сиђе то је исти који и узиђе више свих небеса да испуни све“ (Еф 4: 8-10).

Из ових цитата свети Јустин изводи два закључка: (1) када је и како Христос сишао у Ад; (2) шта је Христос проповедао у Аду. Као и увек, његов логички ум не ограничава побожност и Јустин одмах додаје:

„Како у животу своме тако и смрти својој Господ Христос се јавља као истински човек. Његова смрт, као и смрт сваког човека уопште, састојала се у растављању душе и тела. Само са једном значајном разликом: и

Perspective (Crestwood: SVS Press, 2009). Видети и руско издање ове књиге које је потпуније.

²³ Justin Popovich, *Philosophie Orthodoxe de la Vérité*, tome II, 237. Поповић, *Догматика 2*, 511.

²⁴ Popovich, исто II, 237. Поповић, *Догматика 2*, 511.

у смрти Христовој, душа његова иако растављена од тела, остала је ипостасно сједињена са његовим Божанством; исто тако и тело његово, иако растављено од душе, остало је ипостасно сједињено са његовим Божанством“.²⁵

Овде свети Јустин цитира молитву која се произноси сваки пут када свештеник кади свето предложење у олтару:

„У гробу телесно, у аду с душом као Бог, у рају с разбојником, на престо-
толу био си, Христе, са Оцем и Духом, све испуњавајући, Неограничени“.²⁶

Овде ћу се зауставити јер смо видели да је богословље светог Јустина увек молитвено, било да разматра велику тајну Христовог силаска у Ад или уопште, јер он Божију промисао не описује схоластички као једну од његових особина, већ као стални израз Божије љубави према човечанству. У светлу Божијег откривења и православне вере човечанство је заједница, заједничарење, а не „друштво“. Заснована на Божијој љубави према својој творевини, свака личност је њиме створена за вечни живот у његовом царству. Таква би требало да буде наша свест о Христовој промисли.

Литература

- Alfeyev, Hilarion (2009). *Christ the Conqueror of Hell. The descent into Hell from an Orthodox Perspective*, Crestwood: SVS Press.
- Bareille, J.-F. (2006). *Ouvres Complètes de St. Jean Chrysostom*, Paris: Louis Vivès, 1878.
- Isaac le Syrien (2006). *Discours Ascétiques selon la version Grecque*, St. Laurent en Royans: Monastere de St. Antoine.
- Maximus the Confessor (2003). *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- Headley, Stephen C. (2016). "Liturgically Mediated Plurality. Transformative Contemplation in St. Basil's *Eucharistic canon* and in St Maximus' *Mystagogy*", in: Paul J.J. van Geest (ed.), *Mystagogy*, Brill: Lieden, 401-422.
- Headley, Stephen C. (2018). *The Hidden Ear of God. A Christian anthropology of verbal icons and iconic words. Theological Anthropology*, vol. I, New York City: Angelico Press.
- Lubardić, Bogdan (2017). "“Revolt against the Modern World’: Theology and the Political in the Thought of Justin Popović”, in: K. Stoeckl, I. Gabriel, A.

²⁵ Рорович, исто II, 238. Поповић, *Догматика* 2, 512.

²⁶ Рорович, исто II, 238. Поповић, *Догматика* 2, 512.

- Papanikolaou (eds.), *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges – Divergent Positions*, London, Oxford, New York: Bloomsbury Publishing T&T Clark, 207-226.
- Popovich, Justin (1992). *Philosophie Orthodoxe de la Vérité. Dogmatique de l'Église Orthodoxe*, Paris: L'Âge d'Homme.
- Поповић Јустин (1980). *Догматика Православне Цркве*, књига 1, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева.
- Поповић Јустин (1980). *Догматика Православне Цркве*, књига 2, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева.
- Skiris, Dionysios (2018). *On the road to Being. St Maximus the Confessor's Synodical Ontology*, LA Alhambra: Sebastian Press.
- Thunberg, Lars (1995). *Microcosm and Mediator*, Chicago: Open Court.
- Trembelas, Panagiotis N. (1968). *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, Paris: Éditions de Chevetogne – Desclée de Brouwer.

Stephen C. Headley

Saint-Étienne et Saint-Germain-d'Auxerre, Vezelay, France

headleystephen89@gmail.com

SAINT JUSTIN ON PROVIDENCE: SOURCES AND CONSEQUENCES

I begin from St Justin's repeated affirmation that the interior mission of the Church is to purify oneself. His anthropology was uncompromisingly based on a Christological ascesis. To accomplish this he says that every thought that does not transform itself into a prayer is lost. Fortunately in French or in English we have enough of his writings to elaborate on this. For instance that he read carefully Maximus the Confessor for whom true being is not what is inside history, for that field of "not-yet-being" is the object of God's Providence. In St Maximus' *Mystagogy* the "verbal icons and iconic words" can permit us to elaborate a theology of prayer that embraces invocation worldwide. This is promoted in St Justin's understanding of Providence as it preserves the world and orients the world towards the acts of God's love. St Paul wrote famously: "creation waits with eager longing for the revealing of the sons of God [...] because the creation itself will be set free from its bondage to corruption and obtain the glorious liberty of the children of God. We know that the whole of creation is groaning in travail until now" (Rom 8: 19; 21-22). While for Origen the cosmos was created to stop the fall of rational beings, for Maximus the cosmos is the environment of God's loving care and providence. Rather than: rest – procession – return, for Maximus the triad is: becoming – movement – rest. The cosmos is where we discover our fallen state and learn to love God. For St Justin the essence of Providence lives in the divine-human body of Christ – the Church – by Holy Tradition. The doctrine of the logos of created beings (their being the object of natural contemplation; what God reveals of Himself; the "finger prints" of the Creator) means that the logos of created beings is analogous to the Logos Christ. Thus *logikos* means participation in the Logos. But for St Maximus and for St Justin this requires an intense ascetic struggle in response to God's self-emptying. Although God is separate from everything in the created order, he desires the true *logoi* of everything to unite to Him. From Gregory of Nyssa's description of the successive dimensions of division in creation which converge on the human being who embraces all of the divisions found in created reality, Maximus deduces liturgical movements. He celebrates the healing of the five divisions through the Incarnation (*Ambigua* 41). The cosmic liturgy is the reality of the humblest celebration of the Divine Liturgy and the highest expression on earth of God's providence. This interior mission of the Church to purify oneself, which St Justin recommends so strongly, is therefore accomplished by God's Providence through man's maturation under grace, unless evil makes him lose his way. God gives us a reason for being that is protological.

**ВАЛОРИЗАЦИЈА И РЕЦЕПЦИЈА
ЈУСТИНА ПОПОВИЋА**

Иларион Ђурица

Београд, Србија

ilarion.djurica@gmail.com

ДЕЛОТВОРНОСТ УЧЕЊА ВЕРЕ ПОД ДУХОВНИМ СТАРАЊЕМ ПРЕПОДОБНОГ ЈУСТИНА НОВОГ

Сажетак: Свети отац Јустин Нови (1894–1979) није допуштао компромисе по питањима вере. По њему, она је уједно и нераздвојно – дар Бога и свети чин човека. Утолико чин вере као у исти мах стална пријемљивост за божанско даривање и људско служење тим харизмама – непрестано ствара непотрошено унутарње духовно богатство, и то у многоструким видовима.

Кључне речи: вера, подвиг, православље, догмат.

Значење вере

„Вера, то је свевидеће око. Душа која види Бога, која иде за Богом“¹ и све сагледава кроз Божије погледе. Вера је пре свега дар Божији и позив да се он усвоји као откровење божанског сагледавања свега, које надилази све људске могућности и очекивања. Чином вере одговара се на Божији призив и прихвата се богочежњиво Божији наговештај свепрозирућег плана спасења (Јев 11: 6), које се остварује обожењем које нам омогућава Богочовек Христос, тако што посредством Његове човечности која је у нераскидивом, присном јединству са божанством добијамо приступ у ово. Свети Јустин Нови и овако дефинише веру: „Вера је глава и корен“.² „Све је могуће онеме који верује – ето то је сва новозаветна наука о човеку“.³ Вера је „несравњено шира и дубља од сваке људске мудрости и од сваког људског знања“.⁴ Она је „неодвојиво дар Божји и свети чин човечији. Тај чин непрестано ствара (креира) унутарње непотрошено духовно богатство и то у многоструким видовима“. Он се не сме анализирати рационално, јер представља продор на ону страну, божанску и метафизичку. Чин вере ствара живо јединство оностраног са оностраним, физичког са метафизичким, тварног са божанским, чини једно такво сједињење које никако не може бити разумевано, већ се сазире целином човековог духа и душе. То значи да је вера живо јединство човековог поверења према Богу са Божјом поверљивошћу према човеку и присношћу с њим, испуњеном веровањем Бога у човека као

¹ Јустин Поповић, *Празничне беседе*, у: *Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига*, књига 1 (Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Телије, Ваљево, 1998), 276

² Јустин Поповић, *Тумачење Светог Еванђеља по Матеју* (Београд: Манастир Телије, 1979), 300.

³ Јустин Поповић, *Тумачење Светог Еванђеља по Матеју*, 400.

⁴ Јустин Поповић, *Тумачење Прве посланице Коринћанима Св. Ап. Павла*, (Београд: Манастир Телије, 1983) 23.

своје најсавршеније створење. Тај двоструки загрљај верског испољења (манифестовања) као дара одозго, свише, и одговора човечијег – сачињава ону тајну коју ава настоји да приближи својим ученицима и слушаоцима, и свима онима који га буду у будућности проучавали. Његов начин излагања вере је посебан, утолико што пре свега истиче упознавање догмата, верских истина, да би у свом проповедничком опусу пуном снагом песничког уобличења представио то шта је вера као сасвим конкретно Божије открочење и веровање у њега: у Бога Живога, у јединство божанске Тројице и у Оваплоћење, Васкрсење, Вознесење и поновни долазак једног од Њих – Јединородног Сина Божијег. „Наша вера“, вели ава, „и није друго до непрекидна борба за живот вечни, непрекидно мучеништво за живот вечни (1 Тим 6: 12).⁵ „Без вере у Господа Христа ти престајеш бити човек, без Богочовека ти не можеш постати човек. Ти си стално недовршено биће“.⁶ „Вера – то је духовно прогледати и истинског Бога у телу угледати“.⁷ Она је „средство за продужење, продубљење, за обесконачење човечије личности“.⁸

Дакле, за богослова и догматичара Јустина Поповића, вера је првенствено богословска надврлина, крепост, која отвара могућност да дубоко верујемо у објављену истину, а која је откривена у Цркви. Тиме је снажно наглашен еклисиолошки – црквени вид вере, јер је Црква управо небоземно одредиште и мерило веродостојности и правоверности. Деловање Господа Исуса наставља да пулсира у преподобном Јустину и поистовећује се са деловањем свете Цркве. Она је одредиште, а не конкретно место, већ мера остваривања, па и стваралаштва, мера деловања Оца кроз Сина у Духу Светоме који испуњава и тиме чини целину Цркве, односно оцрквљењује, тј. уједињује собом њене појединачне људске чиниоце.

Надврлина вере је „дар од Христа; али уз тај дар иде и други дар: страдање за Христа. То страдање бива двојако; унутарње – невидљиво, и спољашње – видљиво. Унутрашње страдање долази од унутрашње духовне борбе: човек вере се стално бори у себи са нечистим мислима, саблажњивим помислима, ружним осећањима, рђавим наклоностима, тајним страстима, грехољубивим навикама, силовитим искушењима“.⁹ Незаслуженост дара вере код аве је увек врло високо наглашена, а мотив лежи првенствено у милосрђу Божјем и у Искупитељевом делу.

За Аву подвиг вере уводи човека у обожење у Христу, у ком човек васкрсава као бесмртан и вечан. Односно, он усваја антиномију вере према којој

⁵ Јустин Поповић, *Пут богопознања: Поглавља из православне аскетике и гносеологије*, (Београд: Манастир Ћелије, 1987), 158.

⁶ Јустин Поповић, *Пасхалне беседе*, у: *Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига*, књига 2 (Београд, Наследници Оца Јустина и манастир Ћелије Ваљево, 1998), 336.

⁷ Јустин Поповић, *Недељне беседе*, у: *Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига*, књига 3, (Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Ћелије Ваљево, 1998), 276

⁸ Јустин Поповић, *Философске урвине* (Београд: Манастир Ћелије, 1978), 20.

⁹ Јустин Поповић, *Тумачење Посланице Филипљанима* (Београд: манастир Ћелије Ваљево, 1986.), 32.

вером сазнајемо да видљиво постаје из невидљивога, да је Авељ принео бољу жртву него Каин, да Енох беше узнесен да не види смрт, без ње није могуће угодити Богу. Вером Ноје би од Бога обавештен о томе што се још не види. Вером Авраам послуша када би позван да дође у земљу коју је имао да прими у наследство. Вером и он се насели у земљи обећаној као у туђој. Вером Сара прими моћ да зачне... Вером принесе Авраам Исака када је био кушан... (Јев 11: 1-17). Дакле почетак сваког оправдања је онај без ког се не може угодити Богу и стићи у заједницу Његових синова и кћери. Полази се од извора, од темеља вере која нам је дарована као **светлост** (Ис 9: 1) и намењена свим народима земље. Бог нас је управо у том дару вере васкрсао у Христу, по молитвама светог Оца нашег (Еф 2: 5). Он се не боји дискусије о предности богоума или охристо-вљења воље у самом чину вере, већ је очигледно да је склонији давању већег значења ноетичком аспекту, односно познајној, обожитељској димензији. Служећи као ревностни литург, он самим својим ставом наглашава делотворност вере која је не само ојачана познањем, већ је она знање о вери, увереност. „Вером у Светлост постаје се син Светлости“,¹⁰ вели Светитељ. Познање искупитељског деловања снажно нас подстиче на послушност из љубави према Господу Христу (2 Кор 10: 5), који је Узор-Икона, али и пример, идеал (али не само за монахе), већ за сваког човека, јер „подвигом вере човек васкрсава себе из гроба егоизма“. Због тога је вера највеће благо које се може постићи и којим се можемо обогатити. Тиме је Ава наглашавао формални објект вере, само уколико је то прва збиља која се може упознати у Светом писму и у науци Цркве.

Познањем појаве вере, али и садржајем верских истина, врло је значајно, по Јустину Новом истаћи свесилну потребу неоевангелизације и катихезе духовних жртава Брозове диктатуре. Ава не запоставља ни други аспект вере, односно њен егзистенцијални вид. Реч је о оном остварењу вере у личном животу и деловању. Ава снажно наглашава велику важност оплеменење воље која је мисионарски у нашем народу кадра да прихвати и оствари оно што нам је објављивао. Управо је воља важан покретач који покреће покајнике-вернике, да учине све могућно, да би вера постала све више присутна у нашем народу, али и у свету, да би била посведочавана делима, а не само лепим речима, те да једино сведочи истинитост и утемељеност Христовог Еванђеља. „Без вере у Христа, без утврђености у Истини Христовој, заиста је човек, сваки човек, трска коју љуља и заноси сваки ветар лажних људских учења“¹¹ вели богослов и додаје: „Поверовати у Христа значи: одрећи се себе огреховљена. Вера има два момента: негативан и позитиван. Негативан је одрећи се себе“.¹² „Не реци не могу. То је знак маловерја, или неверја, или кривоверја“.¹³

Дакле, ако се вера не оствари, ако се не испуни блажена повезаност спознајног (умносрдачног) и динамичног елемента вере, који би требало да увек

¹⁰ Поповић, *Тумачење Светог Еванђеља по Матеју*, 194.

¹¹ Јустин Поповић, *Тумачење посланице Св. Апостола Павла Ефесцима* (Београд: Манастир Ћелије, 1983), 86.

¹² Поповић, *Тумачење Светог Еванђеља по Матеју*, 387.

¹³ Јустин Поповић, *Тумачење Друге посланице Коринћанима Св. Ап. Павла* (Београд: Манастир Ћелије, 1983), 383.

буду целосни и неодвојиви, у опасности смо, како моћно наглашава ава Јустин, да будемо само лицемерни, односно хришћани по имену, и то из користољубља и властољубља.

Познање православља

Ава Јустин посвећује вери све томове својих дивних и богословско дубоких проповеди. Сваку од њих он гради на основу лапидарне изјаве светог Јована Богослова: „А ово је вјечни живот да познају тебе јединога истинитога Бога и кога си послао Исуса Христа“ (Јн 17: 3). Створени смо према икони и прилици Божјој. Наше коначно одредиште је вечни живот, заједништво са Пресветом Тројицом. Предуслов тог заједништва је наше лично настојање, наш напор, наш подвиг да све дубље упознајемо садржаје вере, а то никако не можемо без учитеља. Као учитељ вере полазио је наш Ава од славне Августинове изреке: „Створио си нас за себе, Господе, и немирно је срце наше док не отпочине у теби“.¹⁴

Познање православне католичанске вере почиње пре свега упознавањем и прихватањем темељне истине Оваплоћења Сина Божјег, која нас уздиже у литургијску усправност – *Усправно стојмо!* Односно, она нам улива снагу да увек живимо усправљени, право усмерени ка вечној будућности (есхатону), ка њеним обећаним добрима. Затим следи догмат о Пресветој Тројици, која је тако величајно узвишена и толико надилази наше људске сазнајне могућности, да би замало остала заувек скривена, да се Христос Богочовек није удостојио објавити нам све обиље богатства Божијег живота. Значај Христовог открочења Свете Тројице људима ава Јустин је посебно нагласио: „У прапореклу свом, извор саборности је у Светој Тројици; она се еманира из Ње кроз сва нижа бића: од анђела до црва. Идеална саборност, савршено отворена, дата је у животу Божанске Тројице“.¹⁵

Из дара вере као дара неизмерне Очево божанске љубави који нам је коначно објављен преко Његовог Сина Јединородног (Јн 1: 14, 18; Јев 1: 2) – проистиче све богатство верских истина, догмата, које нам је Црква предала. А без њих смо у великој опасности да се заувек изгубимо и „протестантизујемо“. Вера се мора заснивати на личном сазрцању догмата као богооткривених смерница човековог живота. Човек је састављен од тела и од дух-душе (2 Мак 7: 22-23) и створен на икону и прилику Божију (Пост 1: 26). Само наглашавање те подобности са Пресветом Тројицом, посебно када се ради о богоуму, племени тој вољи и слободном одлучивању – мотив је више да непрестано продубљујемо верске истине као догмате богопознања. Познање, умносрдачје и слобода по Богу одлучују о нечему што је лично само човеку. Сам чин стварања којим нас је Бог подигао на две ноге, за разлику од животиња – показује нашу различитост

¹⁴ Augustinus, *Confessiones*, I, 1, 1; in: J.P. Migne (ed.), *Patrologia Latina* 32 (Paris, 1877), 661.

¹⁵ Јован Пејчић (прир.), *Зеница трагизма: кратки списи Аве Јустина објављени 1923–1940. године* (Ниш: Просвета, 1998), 120.

од њих. Ава Јустин дословно пише: „Човек, прави човек? Увек у небоземним проблемима; никада само земним, никада само небесним. А небоземни проблеми, разрађени до краја, увек завршавају Богочовеком“.¹⁶ „Човек је највише свој када је највише Божији“.¹⁷ „Човек је велики једино Богом“.¹⁸ „Човек је божанско величанство на земљи... Човек је ходећа жива икона Божја кроз овај свет“.¹⁹ Сврха и коначни циљ човека постају подстицај да све дубље упознајемо тајне свете вере, јер циљ земаљскога је небески блажени живот који се састоји од гледања Бога и од учествовања у Његовој божанској природи. Свети ава Јустин је о човеку писао као о синтези земље и Бога, као микрокосмосу, смањеном моделу васељене. Човек учествује својим бићем у свим њеним деловима: ногом у земаљском, плућима у ваздушном, а у небеском – главом-умом, душом и срцем. Господар је три царства: рудоносног, биљног и животињског. Као такав, он је средиште јединства Бога и човека, па се и упреподобљује, поистовећује са Богом. Познање вере је увек очигледно, делотворно и служи у овом свету као знак распознавања, јер познавши једнога правог Бога и Онога кога је Он послао (Јн 17: 3) немогуће је да се не делује доследно ономе што смо до краја упознали и у шта смо дубоко уверени.

Као вишу стварност која нам увек мора бити пред очима предочава нам Свети Старац наше самоспознање да смо хришћани, односно да смо следећи Божјем Сину, Помазанику/Христу/Месију и Пантократору и ми сами помазаници Божјим Духом који нам је Отац послао за осведочење Синовљеве истине (Јн 14: 26; 15: 26). На тај начин смо постали царски свештеници, саучесници и судеоници у Христовој спаситељској мисији у свету, народ који је Бог стекао да би разглашавао и прослављао Његова дивна дела (1. Пт 2: 9). Свесни тих добротинастава, знамо да нам је вера дарована од Бога и однегована светим Јустином, тако да смо управо том негом стекли духовне способности да непрестано растемо у познању божанских тајни. За све те дарове непрестано захваљујемо Богу (Кол 1: 12-14), јер проносећи Име Господа Исуса Христа постајемо Божји посинци, наследници не само Христових страдања, него и саучесници Његовог прослављења (Рим 8: 17).

Познање и непрестано продубљивање истина наше свете вере испуњава теолошке мисли преподобног Јустина Новог Богослова, а њихова примена чини његову животну, подвижничку праксу. Јустинови богословски узлети су били мисаони обрасци за његове свакодневне подвиге, којима се тежи да се постигне нешто више, значајније од обичног живота, да се овај од своје трошности и смртности преусмери ка вечним божанским вредностима, што је циљ сваког хришћанског живљења. Бог нас је створио са циљем да нас обожи, те нас је зато обдарио и способностима и могућностима да то и постигнемо. Тако ћемо, према Јустину, остварити ембрионалну људску тежњу за неумрлошћу, за вечношћу.

¹⁶ Поповић, *На Богочовечанском путу*, 196.

¹⁷ Поповић, *Тумачење Прве посланице Коринћанима Св. Ап. Павла*, 59

¹⁸ Јустин Поповић, *Православна Црква и екуменизам* (Света Гора Атонска: Манастир Хилндар, ²1995), 90.

¹⁹ Поповић, *Пасхалне беседе*, 81.

Стварни хришћански живот

Пошто би као старозаветни пророк строго нагласио дужност упознавања с темељним истинама хришћанске науке, и након што би веома исцрпно објаснио шта је то вера и који су то основни хришћански догмати – прелазио би учитељ и отац наш Јустин на разматрање личног живота хришћанина, то јест на наше ученичке животне навике. При томе се јасно показује његов педагошки метод, у ком на првом месту долази доктринарни, догматски део, да би се потом разматрала примена догмата у човековом животу. Тако се Ава дотицао и наших личних егзистенцијалних питања, како би нас одушевио да живимо по законима примљене вере. Увек је умео да нас загреје за помно слушање и провођење у дело градива које смо чули и које смо били дужни не само да научимо, него и да применимо у властитој животној пракси. Зацело, Авина педагогија је имала само један крајњи циљ, а то је да се теоријско догматско знање практично усвоји. Тој сврси била је подређена и његова беседничка и списатељска вештина.

Следити Христа, охристовити се, ологосити се начело је и правило живота било заједнице, било појединца. Унебоход напредује само охристовљењем у љубави (Еф 5: 1–2), управо следећи Христа Господа (Јн 13: 15). Слеђење Христа је обавеза коју смо крштењем прихватили, јер по речима нашег Светог Оца управо у крштењу смо обећали да ћемо Сину Божијем припадати без задршке као Божији синови. Наиме, упознајући деловање Господа Исуса Христа, те и сазирујући све што је Он „творио и учио“ (Дап 1: 1) – осетићемо велику помоћ у свакодневном остваривању примљених послушања. Кажем *послушања*, а не заповести, јер смо сви на челу с Њим били послушници, искушеници. Тако ће наши животи, говорио је наш Свети Отац, бити заиста сведочења и непрестано проношење Крста, јер је наш Господ Христос „кротак и смирен срцем“ (Мт 11: 29), те позива да Његови узму свој терет и да уче од Њега. Богочовеков живот је узор и правило за угледање, те ми верујући морамо непрестано настојати да у свему следимо и подражавамо Христа Богочовека, јер смо то обећали на крштењу.

Дакле, подражавање Христа је основна обавеза крштених. Та наша обавеза нам мора бити непрестано у свести и у деловању. Да ово послушање не би остало сувише апстрактно и неодређено, Ава истиче две-три монашке врлине свима, е да би најбоље подражавали и следили Христа Господа. Смирење, целомудреност и сиромаштво – свеврлине су које доликују Господу Исусу, па он сматра да би све три требало да буду присутне и непрестано посведочене у нашој хришћанској свакодневници, а њихова предводителница је смирење. Оне су обавезне, јер су наређене, чак и захтеване од самога Господа. Полазећи од Авиног начина живота и учења оне постају неисцрпни пример светости који нам је путоказ и подстицај да се и сами прожимамо светим врлинама, које нашем властитом искуству сведоче да је Христос Господ „пут и истина и живот“ (Јн 14: 6).

Беседећи о остварењу Христове науке и живећи ту науку, што следи из познања темељне хришћанске истине – служи се свети отац Јустин врло вично како светописамским тако и светоотачким текстовима. Овде би га најбоље опи-

сао свети апостол Павле у свом обраћању Јеврејима: „Без вјере није могуће угодити Богу, јер онај који прилази Богу, треба да вјерује да Бог постоји и да Он награђује оне који га траже (Јев 11: 6).

Свети отац наш Јустин, учећи нас идеалима вере, са друге стране не пропушта да строго осуђује грех, мане и недостатке нас који смо му прилазили отворене дух-душе. Војничком спремношћу он се обара против безверја и маловерја, блуда, мржње, богохуљења, охолости, ђавола, европске културе, идеолошког екуменизма, зла, кривоверја, лакомства, немолитвености, необразовања у вери, осуђивања, очајавања, непослушности, недостатака ревности, саблажњавања, среброљубља, властољубља, греховне страсти, хуманизма без Христа, хулне псовке, проклињања и других злих навика и обичаја. Нарочито је био неумољив у расуђивању када смо покушавали да ступамо у компромис са светом, где се појединац прилагођује и поистовећује према обезбоженој већини, светини, бојећи се да у било чему прекрши обичаје већине. То је била и тема многих проповеди, које сведоче о његовом широком познавању прилика код нас у Србији и у Југославији. Редовно је читао *Политику*, додуше са дан-два закашњења. Ужасавао се свеприсутности верског незнања и потпуног недостатка верске културе. Због тога је његово исповедништво зацело свето, авакумовско, богословско стваралаштво светоотачко, веровесништво плодотворно, а проповедништво јасно, без икаквог улепшавања конкретних друштвених неприлика.

Обожење

Манихејци су начело зла поставили на исти ниво са начелом добра. Зло приписују твари и телесности. Таквим умовањем они поричу да су твар и тело искупљени у Христу (Рим 8: 22). Свети Иринеј Лионски је супротно манихејској заблуди изградио учење о оглављењу (грчки: *ανακεφαλαίωση*, латински: *gesaritulatio*) на основу христоцентризма света и историје. У богословље наше боголикости, наше прожетости божанством (*imago et similitudo Dei*) увео је разликовање наше природне и натприродне сличности Богу. У стварању се има природна, а у крштењу – благодатно добијамо натприродну подобност Богу.

Шта је благодат? Благодат је нови живот у Христу (Рим 4: 25). Спасоносно „ново“ најављује *Стари завет* (Јер 31: 31–40; Јез 36: 26; Ис 43: 19; Јоил 3: 1), а потврђује га и отвара *Нови завет* (Мт 26: 28). *Нови завет* укључује „новог човека“ (2 Кор 5: 17; Еф 2: 10; 4: 24; Гал 6: 15; Кол 3: 3, 9). „Ако је ко у Христу, нова је твар“ (2 Кор 5: 17). Он је ново створење. Старо је прошло и ново је постало. Човек у Христу има и нову дух-душу (Рим 7: 6). Наш телесни човек се распада још у утроби материној, док се унутрашњи обнавља из дана у дан, вечно (2 Кор 4: 16). Нови човек је постао икона Божија, икона Христова и његов је код. То ново – обожење, креће од појединца и захвата не само историју, већ и васиону, свемир (Гал 6: 15). Након раздобља поклоништва вере (Кол 3: 3; Отк 2: 17; 3: 12; 5: 9, 14: 3; 21: 2, 5) препорођени смо не пролазним семеном, него Логосом живог и непролазног Бога. Постали смо деца Божија. Наш дух, душа и

тело захвата у блиски загрљај љубави Божије и чини јединство са Духом Божијим (Рим 8: 14–27). Дух Божији нас је запечатио, кодирао као своје. Утиснуо је у нас као восак себедарје Богу у љубави и упио нас у унутарњи Његов живот. Благодат је прозирност, светлост и чистота, те и јасност, разветленост и бистрина духа. Светлост која пролази кроз преображени свет као кроз кристал (Отк 4: 6; 21: 11; 22, 1), она је наднебесна свестваралачка и свеобнављајућа светлост, слава Божија, која прозрачује и просијава тела. Она невидљиво чини видљивим као рајски кристал небеског престола кроз који се види на ону страну. Ако тај рајски кристал благодати остаје у сенци греха – губи красоту светлосних боја. Стога је важно увек бивати у благодати, на светлости саме светости. Бити светлошћу просијан, односно Богом натприродно прожет. Такав је сличан, подобан Богу, односно Тројичном Божијем животу. Плодносно познање у ком Отац рађа Сина и она плодносна Љубав из које Отац излива Духа Светога кроз Сина, несумњиво, необлагодаћеног човека чини сличним, подобним Богу, али га не стапа са Божијим бићем. Та сличност је неупоредиво већа од верског уверења, а мања је од пантеистичког јединства бића. За светог Иринеја Лионског човек у благодати је Бог, али Бог по општењу с Богом (*Contra Haer.* IV, 38, 4). Као што каљењем гвожђа остаје гвожђе, тако човек у благодати, обожен човек, остаје човек. Благодат чини човека Богом по благодати (Свети Августин Хипонски, *Serm.* 66). Зато обожен човек делује божански. Пуноћа благодатног живота сазрева у вишу стварност обожења на овом свету, али као „првине“, „чекајући усиновљење, избављање тијела нашега“ (Рим 8: 23).

И из очију новопросвећеног хришћанина одсевају зраке благодати и он просијава чудо Божије. Ученик код светог аве Јустина, уствари, продубљује своју литургијску свест, чува је и у њој расте, јер је Царство Божије у нама. Једном је Свети Отац навео речи неког Светитеља рекавши: „Вратимо се натраг срцу, да бисмо га нашли“, циљајући на бесконачну висину срдачне светости, јер Бог је једини свет и Он човека уводи у ту висину горе, у срчаност обожења. Сваки који живи у благодати – свети је. Светост је његова нова природа – натприрода, те се с правом може звати свети. Ава је прозрео као свете: Фјодора Михаиловича Достојевскога, Симеона Поповића (из Дајбаба) и многе друге. Свети је онај који је од Бога позван и прихваћен, Богом прожет. Таквом су опроштени сви грехови и дарована му је благодат освештавања. Ваљан пример овог типа светости је свети Петар Ловћенски Тајновидац. Сви они којима су опроштени грехови, уствари, помилован је (Еф 4: 32), односно, грех му није урачунат (2 Кор 5:19). Ваљан пример овог типа светости је свети Теодор Петроградски (Фјодор Михаилович Достојевски), „светитељ лепе књижевности“. Сваки човек је пред Богом дужник и свачији дуг уписан је у Књигу дужника. Бог не „утерује“ дугове, он дарује и милује. У том чину неизмерног помиловања највеликодушнија је стваралачна свемоћ Божија. Свети човек се остварује у покајању и постаје нови човек праштајући свима, оправдавајући се, ослобађајући се од непрестаног грешења и избављајући се од „тијела смрти ове“ (Рим 7: 24), односно просветивши се, оправши се, оправдавши се од љаге, прљавштине греха, Речју, Логосом. Зато Богослов тврди: „Ви сте већ чисти због ријечи коју сам вам говорио“ (Јн 15: 3). Која нас то реч може опрати и поново учинити чистима? То

је Логос пун Духа Божијега (ρηνμα, πνεῦμα) и Његове животодавне снаге (δύναμις, δύναμις). Натприродни живот је могућ само у јединству са Христом, оваплоћеним Логосом. Ван Христа је могућ само природан и потприродан живот. Искупљен, оправдан и облагодатен човек живи у Христу и по Христу (Јн 6: 57), како је Ава волео да каже. Такав човек који живи у благодати непрестано се освештава Христовом светошћу: „Ја посвећујем себе за њих, да и они буду посвећени истином“ (Јн 17: 19). Живот у Христу је, зацело – свеживот у Духу Светоме. Дочим, обожење по благодати је оправдање. Та сличност (=подобност) Богу је утиснута као код у крштеног човека и такав човек је свети по благодати. Таква „скромна“ светост не уздиже „светога“ над сваком његовом слабошћу, недостатком и грехом, нити га лишава искупљења, него се састоји у томе да обожени – свети, учествује у Божјој натприроди, односно, да у својој суштини просијава светост. То просијавање Неба телесно и дух-душевно се одражавало и бивало је очигледно сваком верујућем поштоваоцу светог Јустина Новог. Ето, чак и моја недостојност се пуних девет година свог живота наслађивала виђењем и гледањем обоженог као потпуно охристовљеног Светога. Сам Светитељ Јустин често је објашњавао оне Тертулијанове речи да смо ми хришћани „рибице Христове“, а сам Христос – бесконачан океан Божије љубави у коме живи Црква. А оно оправдање крштењем означава обожени однос према Цркви. То оправдање је духовна козметика – умивање ради духовног улепшавања. Крштењем је читаво стварање ушло у благодат обожења, односно у Океан милости, искупљења и ослобођења свег бивствовања. Овај Океан не купа и не пере само лично свете личности, већ обилно заплускује Цркву, како антрополошки тако и космички. Обожење преображава васељену и процветава је вечном лепотом, али и одважно, мужествено, уздиже у једино Светога. Израз „мужествен“/“мужествена“, односи се на мушки, женски и средњи род и означава ослобођење од беде греха. Обожење захтева јунаштво у служби Светоме – Трисветоме, насупрот свим потешкоћама. Обожење је позив на хришћанско јунаштво. Нехришћанин је само оно што не би желео бити. Сав израз његовог живота у тој је чежњи шта бити (Достојевски), док је свети хришћанин управо оно што жели да буде – обожен. Обожење је натчовечанско и свечовечанско дело љубави Божије и увек у служби оделотворене љубави. Хришћански живот мора бити она надсушта љубав. Благодатни љубавни огањ који обожује згуснут је у Христу. Само јунаци улазе у огањ Божије љубави, прекаљују се и претварају се (остајући своји) у јединство са Христом – постајући један уд Христовог мистичног тела. Не знам бољи пример тако остварене светости и обожења од онога преподобног Јустина Новог, па зато настојим да га бар делимично предочим свима који га нису упознали. Свети Ава је као и сви свети, обожено умно срце и луч огња Божијега. Заиста тим се огњем свето умно срце Јустиново непрестано остварује, храни и разбуктава у вјеке вјекова.

Харизма прегоаца

Духовним бујним растом ава Јустин постиже потпуно присно сједињење са свима Христовим Светима и са самим Господом, Божјим Логосом. Ава тако досеже у логосност, смисленост и светост живота. То његово сједињење је

„мистично“, што значи тајанствено, будући свето и божанско, те као такво непојамно пуком људском разуму. Светодуховно божански надахнут, светотрезвеног ума, обожени и оправдани ава Јустин покајањем је позван у тако присно сједињење са Сином Божијим. Њему је дата посебна благодат и посебни знаци тог мистичног живота, који се показује као незаслужен дар. За Светог Оца, који је непрестано напредовао у светотајинском суживоту са Христом – важе речи светог Григорија Ниског: „Ко се пење, непрестано иде из почетка у нови почетак; никада не престаје почињати. Ко се успиње, нека не престаје да чезне за оним што већ познаје“.²⁰ „Дух (Свети) је Господ; а где је Дух Господњи ондје је слобода“ (2 Кор 3: 17). Божји Дух оживљава, ослобађа за светост живота. Дух свеомоћног Оца такође твори чудеса. Његова присутност успоставља Цркву и пресудна је за светост њеног постојања. Он прожима и носи све Свете. Одлучујућа је, у ствари, светодуховна харизма животности, сакралне динамике виталности. У њој се јасно распознаје победоносност светога, те и њена светотајинска моћ. Дар свете животности је само у извесној, малој мери сагледљив једино за оне који су и сами прегаоци на делу оделотворења вере. Та харизма сакрално динамичне виталности блиска је чудотворству или је чак и само чудотворство. У свакодневници личног додира са Светим Авом тај његов дар искушавао се као укус саме благодатне врлине, свеврлине – духовне целости, крепости. Сами харизматици и међу њима преподобни отац – подвизавају се да се сви дарови сједине у један јединствен велики благослов – у једну велику, уједињену, сложену и складну, благу, мирну и радосну моћ светости, која сваког харизматика светодуховно оживљује и узвисује до метафизичких откривења. Тамо где нема светодуховних харизми – ту нема динамике животности у Светоме Духу. Тешко је рећи да је неки Његов дар велики, односно мали, али се поуздано може рећи да свако крштењем прима те дарове, који не морају бити чулно упечатљиви, већ могу бити и чудесне пројаве чисте свете духовности.

Свети апостол Павле наређује вернима Христу: „Духа не гасите“ (1 Сол 5: 19), а то значи да се мистични дарови не смеју занемаривати, превиђати и потискивати у заборав, него се морају неговати. Ако се пак негују, они се увек плодно испољавају. Заиста, са страхом и трепетом примамо ово светопавловско откривење да се Дух Свети може губити, односно гасити. Његова вечна благодатна сила, Његов божански огањ може у нама згаснути, уколико неблагодарно, неврлински и недостојно живимо на широком путу и у широкој мери, без икаквих путоказа ка светости, без икаквих мерила светости, те без светих ограничења. У овоземаљској стварности, у баналној нашој реалности боре се око нас Божији богослужбени са богоотпалим анђелима, те се дешава и да ови други, нечастиви преовладају. Уместо за светост Духа Божијег којем служе Божи гласници – људи се слободно могу определити за злодуже, односно за надахнуће њима (1 Сам 16: 14). Човек је такође слободан и да занемари дар Духа Светога, да га остави неискоришћеним (Суд 13). Најтачнија оцена духовних

²⁰ Gregorius Nyssenius, *In Canticum Canticorum Homiliae* 8, in: J.P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca. Cursus Completus* 44 (Paris, 1858), 941C.

дарова могућа је на основу увида у њихове плодове, у њихове учинке, у оно што производе у људскоме свету. Производи неговања и коришћења харизми Духа Светога су љубав, мир, радост, истинитост, самосавлађивање, смирење, ода-ност, доброхотност, целебност итд. (Гал 5: 22-23), те и велики дарови мудрости, духовног ума, богословља, савета, јакости, знања, побожности и страха Божијега. Сви плодови Духа чине нас послушнима, целомудренима и готовима да се покоравамо Божијем надахнућу: „Дух твој благи нека ме води по стази правој“ (Пс 143: 10), односно – оне „које води Дух Божији, они су синови Божији“ (Рим 8: 14), „деца су Божија“ и „сунаследници“ Христови (Рим 8: 17), те и разборити (=трезвеноумни), праведни, свети, крепки и у свему умерени.

Закључак

Преподобни отац наш Јустин посредује за све нас његове ученике. Плод његовог посредовања је непрестана Педесетница у присуству Духа Светога (Дап 2; Јн 22: 22) и у делотворности Његових дарова за свештенство и апостолство. Као Господ Исус и ава Јустин шаље своје ученике у свет: „Као што ти мене посла у свијет, и ја њих послах у свијет“ (Јн 17: 18). Апостолство ученика моделира ава Јустин према Господњој мисији. И његови ученици настоје да благовесте дивна Божија дела. Физиономије његових ученика пројављују се веома јасно и упечатљиво. Црква је у својој суштини пророчка, веровесничка, јер има мисију да благовести Свето Еванђеље, у чему би требало да учествују сви њени чланови. Апостолство је свештено благовештење – објављивање Еванђеља: „Ви сте род изабрани, царско свештенство, народ свети, народ задобијен, да објавите врлине Онога који вас дозва из таме на чудесну свјетлост своју“ (1 Пт 2: 9). Свештенство Цркве је пророчко, као што је и царско, што значи да је божански опуномоћено. Наше крштење је наша лична „Педесетница“. На крштењу (укључујући ту и миропомазање и причешће) почињемо учествовати у Господњој мисији. Тада смо освештани, постали смо „свети“, не само за себе самог већ и за друге. Као Господ Исус, тако и свети Јустин Нови не извлачи своје ученике из опаког света, светине. Напротив, свет је широко поље на ком треба да ученици развију своју апостолску делатност. И ава Јустин шаље своје ученике да овај свет просвећују и освештавају вером. Послање није неко гранично подручје Цркве. Њена мисионарска служба је израз бујног хришћанског живота у њој, те је њен главни, а не додатни задатак, који би требало да извршавају само специјалисти за мисије. Ава Јустин Нови Богослов започео је исправку у менталитету данашњих хришћана стављајући им у задатак да непрестано евангелизују свет. И не сме се тај задатак уступати другима, специјалистима или академским богословима, јер је свако одговоран за све. Нема уклањања и измицања из тог важног задатка вере. На непријатељској страни Цркве је и њен „унутрашњи непријатељ“, а то је најпре неукост у вери, па тек затим и друга изневеравања и обезличавања вере.

Литература

- Augustinus, *Confessiones*, in: J.P. Migne (ed.), *Patrologia Latina* 32 (Paris, 1877).
- Gregorius Nyssenis, *In Canticum Canticorum Homiliae*, in: J.P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca. Cursus Completus* 44 (Paris, 1858).
- Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz "La Bible de Jerusalem"* (2001). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Пејчић, Јован (прир.) (1998). *Зеница трагизма: кратки списи Аве Јустина објављени 1923–1940. године*, Ниш: Просвета
- Поповић, Јустин (1978). *Филозофске урвине*, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1979). *Тумачење Светог Еванђеља по Матеју*, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1983). *Тумачење Прве посланице Коринћанима Св. Ап. Павла*, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1983). *Тумачење Друге посланице Коринћанима Св. Ап. Павла*, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1983). *Тумачење посланица Св. Апостола Павла Ефесцима*, Београд: манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1987). *Пут богопознања: Поглавља из православне аскетике и гносеологије*, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (2¹995), *Православна Црква и екуменизам*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Поповић, Јустин (1998). *Празничне беседе, у: Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига*, књ. 1, Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Ћелије, Ваљево.
- Поповић, Јустин (1998). *Пасхалне беседе, у: Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига*, књ. 2, Београд, Наследници Оца Јустина и манастир Ћелије Ваљево.
- Поповић, Јустин (1998). *Недељне беседе, у: Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига*, књ. 3, Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Ћелије Ваљево.
- Поповић, Јустин (1986). *Тумачење Посланице Филипљанима*, Београд: манастир Ћелије Ваљево.
- Свето писмо Старога и Нови завјета* (1960). Београд: Издање библијског и иностраног библијског друштва.
- Свето писмо: Нови завјет* (2002). Пето исправљено издање, Београд Свети архијерејски синод СПЦ.

Ilarion Djurica

Belgrade, Serbia

ilarion.djurica@gmail.com

THE EFFECTIVENESS OF LEARNING FAITH UNDER THE SPIRITUAL GUIDANCE OF THE VENERABLE JUSTIN THE NEW

One of our contemporary giants of faith is the most venerable Justin the New. The author of these lines belonged to a small, one could say “foolish for Christ”, brave, group of his worldly spiritual sons and daughters. In this work we will attempt to outline the Abba’s spiritual activity with this group of “spiritual junkies”, which is a term he used to address us ever so affectionately — portraying him such as he was, as, without a doubt, the most prolific spiritual father of many important contemporary spiritual fathers. For him, there is no compromise in questions of faith. It is inseparably both a gift of God and a holy act of man. The act of faith continuously creates inexhaustible inner spiritual wealth, and does so in multifarious forms.

Димитри Трибушњи

Епархија доњецка, Украјинска православна црква,
Доњецк, Украјина
zhivoirodник@gmail.com

СВЕТИ ЈУСТИН ЋЕЛИЈСКИ КАО ОРИГИНАЛНИ МИСЛИЛАЦ

Сажетак: Један од главних задатака у проучавању Светог Јустина јесте да се превазиђу митови који га окружују. Модерна црквена и историјска истраживања знају да је Јустин (Поповић), репродукујући идеје раних Отаца Цркве, горљиви бранитељ православља. Његово властито богословље се сматра теологијом просветљења, теологијом потврђивања. Можемо ли стога говорити о оригиналној мисли у делима Светог Јустина? Свети Јустин (Поповић) је једини светитељ који се усудио да комбинује списе раних отаца са руском религијском и филозофском ренесансом. Он уводи у догматску теологију дискутабилне појмове о „свејединству“, „Богочовечности“, непознате Светим Оцима. У теолошком систему српског светитеља наилазимо на кључне појмове филозофије свејединства – оне о „онтогенетском сродству“ не само Бога и човека, већ и Творца и целокупне творевине, о могућности и чак потребности Божанског оваплоћења, као нераздвојног од саме суштине творевине. Свети Јустин пориче постојање независне тварне природе и у неким случајевима изражава идеје које су, наравно само у формалном смислу, блиске пантеизму: „На крају, основа свега видљивог је у невидљивом: основа човека је његова душа, основа света је Бог. Невидљиво је ипостас свега, основа свега, то је оно на чему свет и све у њему стоји“. У систему Поповића, наратив о светској души, типичан за руске представнике свејединства, остаје недовршен: „После пада: свака личност и створење су фрагменти душе разбијене грехом, заједничка универзална душа и заједничко универзално тело“. Очигледно, горепоменуте идеје су стране школској теологији. У неким случајевима, оне су у директној супротности са њом. Ипак, Свети Јустин иноватор не репродукује напросто интуитивне увиде филозофије свејединства. Он их уједно исправља, уводи их у црквени живот и свет православне традиције. Тиме светитељ проширује нашу перцепцију правих граница православља.

Кључне речи: Јустин Поповић, Богочовек, руска филозофија

Јустинологија пред очигледним

Најскривеније је оно што је очигледно. Очигледно је оно што захтева посебни напор како би се разумело. Оригиналноост преподобног Јустина (Поповића) је очигледна, али управо та оригиналноост и јесте оно што је неретко скривено од научника. „Велика личност једнака раним Оцима“ (митрополит

Идре, Спецеса и Егине, Јеротеј). „Моћни стуб Православља“ (проигуман архимандрит Гаврило). „Скривена савест Српске Цркве“ (академик Јован Кармирис). Реткост је да се православни светитељ овако цени. Међутим, у случају преподобног Јустина Ћелијског ово није поетско преувеличавање. Отац Јустин (Поповић) није само живео у православном Предању – он је постао живо Предање Православне цркве.

Међутим, слика о овом светитељу истовремено је била митологизована. Савремено црквено и историјско истраживање познаје Јустина (Поповића) као ревносног бранитеља Православља који оживљава идеје раних Отаца. Његово богословље сматра се богословљем просветљења, богословљем понављања. Оно није стандардног облика али је предањско у свом садржају. Можемо ли онда говорити о преподобном Јустину као оригиналном мислиоцу?

Како бисмо одолели стереотипима који су повезани са перцепцијом наслеђа Преподобног неопходно је пре свега сагледати његову мисао као јединствену целину.

На први поглед Поповићеве главне идеје сабране су у његовом *opus magnum*-у – *Догматици православне цркве (Православној философији Истине)*. Заправо, *Православна философија Истине* је само део једног система – система унутар једног другог система. Мисао оца Јустина није развијена линеарно већ претежно спирално. На различите делове тог система наилазимо у његовим делима као што су *Философија и религија Достојевског, Светосавље као философија живота, Православна црква и екуменизам*. Услед његовог „вечног враћања“, кључне Поповићеве идеје нису просто поновљене у новом спиралном обрту већ су испуњене новим садржајем.

Последица тога је да ће проучаваца који покушава да опише учење преподобног Јустина заснивајући га само на једној варијанти система неизбежно симплификовати његову мисао. Тако, на пример, на питање о оригиналности није одговорио јеромонах Нектарије (Радовановић) у свом чланку „Страницама богословских дела архимандрита Јустина (Поповића)“ јер упућује само на одређене делове *Догматике*.¹ Исход таквог поједностављења јесте да учење Преподобног губи у садашњем контексту важне и оригиналне елементе као што је учење о логосима и свејединству. Пажња оца Нектарија усмерена је на оно што је предањско у Поповићевом наслеђу, док оригиналност његове мисли није предмет ауторових промишљања.

Стога један од главних задатака са којима се суочавамо при проучавању светог Јустина јесте реконструкција читавог светоназора Преподобног, која подразумева постепено откривање кључних делова његовог концептуалног система, односно повезивање одвојених елемената система као и њихових различитих варијанти. Само тако мисао преподобног Јустина може бити сагледана из дугорочне перспективе и са циљем да се процени оригиналност његових идеја.

¹ Иеромонах Нектариј (Радованович), „По страницам богословских трудов архимандрита Иустина (Поповича)“, *Журнал Московской Патриархии* 2 (1984), 47-51 (реиздано у: *Журнал Московской Патриархии* 4 (1999)).

Биће као ништавило

Познато је да је прву фазу система преподобног Јустина – књигу *Философија и религија Достојевског* – високо похвалио Лав Зандер. У свом приказу те књиге он је записао да је то дело „не само дубока анализа религијских идеја Достојевског“ већ и величанствени „увод у православни поглед на свет“.² Истовремено је истакао и недостатке:

„Поповићев систем може се назвати радикалним дуалистичким трансцендентализмом. Бог и ђаво се појављују у таквој сили светости и ужаса да су природа, творевина и човек остали потпуно запостављени, неупадљиви и безначајни. Теологија и демонологија чине да су антропологија и биологија сувишне... имајући за свој један и једини темељ Богочовека Христа Бога, отац Поповић заборавља на творевину, њену светост, њена ограничења која су људима откривена у облику Богородитељне природе – у Приснодјеви Марији. Користећи се језиком философије, његовом систему у потпуности недостаје учење о природи, природна философија, а као богослову у његовом систему нема места за Мариологију“.³

Остављајући питање Јустинове Мариологије по страни, усредсредимо се на мисао о безначајности творевине. Показује се да је то за преподобног Јустина (Поповића) једна од темељних идеја његовог система. У почетку беше опит. Очигледно је да светоназор Преподобног није заснован на апстрактној философији већ на личној перцепцији бића. Каква је природа овог опита?

Није нам намера да појединости стваралачког рада Преподобног објашњавамо нијансама из његовог личног живописа али не можемо да не приметимо да је свет младог Поповића заправо свет лишен фундаменталних основа, лишен рационалне постојаности. Од његових осморо браће и сестара само троје је преживело, а један од преживелих је касније трагично скончао. Будући светитељ дошао је на овај свет у време његовог распадања, његовог растеловљења: Први светски рат, револуција у Русији. Можда је осећај непостојаности света допринео појави Јустинове онтологије твари. Наишли смо на занимљиво сведочење алтернативног интелектуалног пута оца Јустина у сећањима митрополита Амфилохија (Радовића):

„У јесен, пред његово упокојење, разговарамо испред манастирског конака, о. Атанасије [Јевтић] и потписани, са њим о много чему па и о философији. Он пажљиво, детиње радознало слуша, па ће потресен

² Лев А. Зандер, „Книга о Достоевском, как введение в православное мировоззрение“, *Путь* 8 (1927), 149-153: 150.

³ Зандер, „Книга о Достоевском“, 152-153.

рећи: 'Ето, ја, био бих некакав разбарушени философ, попут сулудог и тужног Ничеа, да нисам срео Господа Христа мог!'... И зариди; а из два његова као небо плаво чиста око, потекоше два потока суза".⁴

Својствено је за преподобног Јустина да постојање сагледава на акутан, болан начин. Довољно је само прочитати наслове његових дела: „Философске урвине“, „Агонија хуманизма“, „Зеница трагизма“, „Европски човек на жеравичној раскрсници“, „Прогрес у воденици смрти“, „Страшни суд над Богом“. Није случајно да међу световним саговорницима Преподобног није био само Ниче већ и Достојевски, Кјеркегор, Ками и Сартр, који у својим делима откривају мрачна, хаотична начела. Заиста је тешко пронаћи светитеља егзистенцијалисту који је тако добро осетио апсурдност света. Користећи класичну дефиницију супстанције коју је формулисао Спиноза - „под супстанцијом разумем оно што у себи јесте и помоћу себе се схвата; то јест оно чијем појму није потребан појам друге ствари, од кога мора бити образован“⁵ – требало би да признамо да за преподобног Јустина (Поповића) творевина није супстанцијална.

Преподобни не признаје чак ни могућност постојања аутономне и независне створене природе. Понекад отац Јустин одбацује чак и могућност да творевина може имати сопствени садржај: „Ништа није крајно, ништа сопствено своје, све је тајанствено и бескрајно“.⁶ Међутим, он уопштено није толико радикалан. Заправо, он је чиста супротност – средишњи део у светоназору преподобног Јустина заузима снажни осећај божанског присуства у творевини.

Од теоцентричне антропологије до теоцентричне онтологије

У почетку беше опит. Насупрот очигледном опиту којим се свет сагледава у категоријама „апсурдности“ и „празнине“ стоји опит оца Јустина – оригиналан и обдарен благодаћу: опит света као јединства у Богу. У „Молитвеном дневнику“ Преподобног може се наићи на таква „егзистенцијална“ осећања:

„Сав дан заквашен трагизмом. Удубљује се осећање да очајна бесмисленост тродимензионалног живота спасава се лудила једино непрекидном молитвом. Нагота ужаса на свему човечијем. Лица људска – амбиси неисказане бесмислености и црвоточивог ужаса и гадости“.⁷

⁴ Амфилохије (Радовић), „Реч издавача“, у: Јустин Поповић, *Философске урвине* (Београд: Манастир Ћелије, 1987), 257.

⁵ Барух де Спиноза, *Етика* (Београд: Геца Кон, 1934), 81

⁶ Преподобни Јустин (Поповић), „Христолико срце света“, у: Преподобни Јустин Поповић, *На Богочовечанском путу* (Београд: Манастир Ћелије, 1980), 191.

⁷ Преподобни Јустин (Поповић), „Молитвени дневник“, у: Преподобни Јустин (Поповић), *На Богочовечанском путу*, 120.

Међутим, светитељ дели са нама и супротно искуство:

„Препадно, допадно интегрално осећање свесраслости са свим тварима, сверазмрежености. Сваку твар човек допадни осећао је као живи, органски део свог бића. Сазвежђе је било интегрални, једносушни део његове свести и себепознања“.⁸

Није изненађујуће што је у контексту холистичког светоназора преподобног Јустина Ћелијског аутономија творевине апсолутно немогућа. Према преподобном Јустину, творевина је до одређене мере обдарена независношћу али је истовремено свагда отворена за присуство Другог. Чак и ако је узајамни однос између њеног садржаја и присутног Другог асиметричан, „човек је деведесет и девет од сто с неба а само један од сто са земље“.⁹

У систему преподобног Јустина није просто превазиђен схоластички дуализам природног-натприродног, својствен теоцентричној антропологији. Будући да је одраз унутрашњих Тројичних односа, човек у делима оца Јустина пригрљује пуноћу постојања не у дијалогу Бог-човек, већ у тријалогу Бог-човек-свет. Према учењу српског теолога: „човек је саздан Богом као макрокосмичко биће, зато је и природно и логично да у њему буде макрокосмичко осећање света, макрокосмичку сазнање свет“.¹⁰ Човечанство за преподобног Јустина није боголика монада затворена у себе већ биће отворено ка свету и онтолошки повезано са свим постојећим:

„Човек је сав изаткан од свих твари = микрокозм. Свака је твар заступљена у човеку: оправдава се човеком, преживљава са човеком његов живот: копија је његове биографије“¹¹.

Отуда не само човек већ ни читав свет не може да постоји као чисто аутономна природа:

„У самој ствари, срж саме видљиве природе је натприродна; натприродност је душа природног, душа природе... Природно је натприродно и натприродно је природно за безгешног“.¹²

⁸ Преподобни Јустин (Поповић), „Молитвени дневник“, у: Преподобни Јустин (Поповић), *На Богочовечанском путу*, 126.

⁹ Преподобни Јустин (Поповић), „Човек је деведесет и девет од сто с Неба“, у: Преподобни Јустин (Поповић), *На Богочовечанском путу*, 226.

¹⁰ Јустин Поповић, „Између две философије“, у: Јустин Поповић, *Философске урвине*, Београд: Манастир Ћелије, 1987, 79.

¹¹ Преподобни Јустин (Поповић), „Молитвени дневник. 4. јануар 1921.“, у: Преподобни Јустин (Поповић), *На Богочовечанском путу*, 121.

¹² Јустин Поповић, *Догматика Православне Цркве*, књига 3 (Београд: Манастир Ћелије 1978), 320.

Према Поповићевом учењу, различитом од традиционалног, схоластичког богословља, „онтогенетичка сродност“¹³ не уједињује само Творца и човека: „Логосност је у суштини света“¹⁴. Није само човек, већ је и сама материја од постанка усмерена ка својој Творцу:

„Јер створена Богом Логосом, материја је самим тим из богоцентрична... Јер саздана Богом Логосом, материја је сва својим најунутрашњијим нервом сржи богочежњива, христочежњива“.¹⁵

Преподобни Јустин види Логоса као основу овог јединства: „Човек вере сву твар осећа као нешто своје, као део себе; што уствари и јесте, јер је сва твар логосна“¹⁶. Виртуалној онтологији творевине, бићу као ништавилу преподобни Јустин супротставља своју оригиналну онтологију Логосовог свејединства.

Христос као свејединство

Нудећи реконструкцију религијског и философског система преподобног Јустина Ћелијског ми не очекујемо да изнесемо овде свеобухватни и заокружени преглед. Ми нудимо сажети преглед, само обресе његовог система. Читаво огромно наслеђе оца Јустина које укључује разноврсне жанрове заправо је посвећено једном догађају и једној кључној идеји – историјском догађају Оваплоћења и идеји свејединства. Варијације на тему јединства света у Христу могу се пронаћи у његовој онтологији (идеја Логосовог свејединства), епистемологији (познање као сједињење са познаваним), сотириологији (Христос као исцелитељ подела), еклисиологији (критика екуменизма као подражавање јединства).

Догађај Оваплоћења преподобни Јустин сагледава из две међусобно повезане перспективе: 1. историјске (Богочовек и Његово дело), 2. онтолошке (Логос као свејединство и три етапе Његовог оваплоћења у творевини). Пажња истраживача светог Јустина усмерена је претежно на историјски ниво који је најсистематичнији и предањски и укључује све главне аспекте догматског богословља – од тријадологије до есхатологије. Оно што нас занима јесте онтологије која је измакла пажњи истраживача. Према преподобном Јустину, оваплоћење Логоса остварује се на два нивоа:

„Док су се при стварању света речи Божје облачиле у вештаство, дотле се при оваплоћењу сам Бог облачи у тело, у материју, у вештаство. Оту-

¹³ Невенка Пјевач (прир.), *Азбучник богочовечних мисли Аве Јустина* (Београд: Звоник, 2006), 25.

¹⁴ Јустин Поповић, „Подвижничка и богословска поглавља“, III, 34, у: Јустин Поповић, *Богоносни христослов* (Света Гора: Манастир Хиландар, 2007), 243-244.

¹⁵ Поповић, *Догматика* 3, 675.

¹⁶ Јустин Поповић, „Подвижничка, гносеолошка и еклисиолошка поглавља“, 92, у: Поповић, *Богоносни христослов*, 206.

да је оваплоћење Бога најсудбоноснији догађај у свима световима: за сваку личност, за свако биће, за сваку твар“.¹⁷

Логоси су, према оцу Јустину, „нематеријалне, невидљиве мисли“ Божије,¹⁸ Божја промисао о свету и човеку према којој је све створено све постојеће. Према томе, видљива природа је „материјална пројекција нематеријалних, невидљивих мисли (логоса) Божјих“¹⁹. Првобитни логос свејединства био је нарушен грехом. Грех је „једина алогосност, једина алогичност у свету“²⁰ и која је у постојање дошла као резултат „злоупотребе стваралачких логосних сила“²¹. Дакле, божанско Оваплоћење догодило се како би васпоставило „првобитни логосност света“²², а Црква је створена како би „ологосила“ човека²³ - ологосењем које развија „осећање и сазнање свејединства светова, бића, твари, и њихове свециљности, свецелисходности, свелогиčnosti“²⁴.

На крају, свет ће све вратити у првобитно свејединство јер је сва творевина Богочовекова створена као Црква и чини Цркву, а Он је Глава Тела, Цркве (Кол. 1: 18). Ово је „логосно свејединство твари и логосна свецелисходност твари“.²⁵ Према томе:

„Христос – свејединство, Христос – свеујединитељ: У Њему, Богочовеку = Цркви, сједињује се Бог и човек, небо и земље, анђела и људи, бића и твари, атоми и васионе, све што је на небу и што је на земљи осим греха, смрти и ђавола“.²⁶

Онтологија и (или) историја

Из историјске перспективе, Богочовек је одговор на пад човека и све твари. Међутим, не сме се превидети онтолошка раван, тим пре што се у делима српског светитеља, поред промишљања о разлозима и смислу божанског Оваплоћења, могу пронаћи и следеће изјаве:

¹⁷ Преподобни Јустин (Поповић), „Бог ушао у матицу људског живота“, у: Преподобни Јустин (Поповић), *На Богочовечанском путу*, 268.

¹⁸ Поповић, „Подвижничка, гносеолошка и еклисиолошка поглавља“, 27, у: Поповић, *Богоносни христослов*, 179.

¹⁹ Поповић, „Подвижничка, гносеолошка и еклисиолошка поглавља“, 27, у: Поповић, *Богоносни христослов*, 179.

²⁰ Поповић, *Догматика* 3, 44.

²¹ Поповић, *Догматика* 3, 44.

²² Поповић, *Догматика* 3, 48.

²³ Поповић, *Догматика* 3, 46.

²⁴ Поповић, *Догматика* 3, 46.

²⁵ Јустин Поповић, *Православна Црква и екуменизам* (Солун: Манастир Хиландар, 1994), 13.

²⁶ Поповић, *Догматика* 3, 76.

„Са чисто онтолошког становишта, Богочовек није чудо већ неопходност оваквог света и оваквог човека. Зато је у светом Еванђељу речено да Бог Логос, оваплотивши се, ‘к својима дође (Јн. 1, 11)’.“²⁷.

„Човек - сав трансцендентан, сав „натприродан“, сав – из оног света. Његова природа - натприродног порекла: од Бога Тројичног. Природно – што Бог постаје човек: Богочовек: једини прави, једини „природни“ и једини савршени човек“.²⁸

„Боговаплоћење: смисао и циљ постојања свих створених бића. Сва бића створена са тим циљем, да што више, до свог максимума, оваплоте у себи Бога Логоса, да се обоже, улогосе: Зато и све саздано ‘Њиме и ради Њега’“²⁹.

На овај начин, Рођење Христово није само одговор божанске љубави на Пад већ и остварење првобитне промисли Творца за свет као свејединство – свет који је оваплотио Логоса. Зато је оправдано да претпоставимо да би се Логос овапотио чак и да Адам није сагрешио у Едену. Овај аспект учења преподобног Јустина Ћелијског подсећа нас на једну епизоду из спора о Софији. Критикујући оца Сергеја Булгакова, митрополит Сергије (Страгородски) примећује:

„Према Булгакову, Оваплоћење Сина Божјег није случајност – посматрано из перспективе промисли о свету – већ управо супротно, Бог је ради оваплоћења створио васељену... Могућност, па чак и неопходност оваплоћења Божјег својствена је самој природи ствари будући да постоји повезаност између божанства и човештва“³⁰.

За митрополита Сергија такве идеје су неприхватљиве. Међутим, мисао преподобног Јустина о природности Оваплоћења такође је заснована на идеји да је првобитни смисао васељене да оваплоти Творца и да постоји повезаност између божанства, човештва и читаве творевине. Док је за митрополита Сергија пад неприродан те је и божанско Оваплоћење случајност, за оца Јустина пад је неприродан и Оваплоћење Логоса је природно и у извесном смислу неопходно. Свет је првобитно био створен као стварност која може да прими Бога, која може да смести Несместивог.

²⁷ Јустин Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило”, у: Јустин Поповић, *Философске урвине*, 70-71.

²⁸ Поповић, „Подвижничка и богословска поглавља“, III, 10, у: Поповић, *Богоносни христослов*, 240.

²⁹ Поповић, „Подвижничка и богословска поглавља“, II, 53, у: Јустин Поповић, *Богоносни христослов*, 232.

³⁰ „Указ Московской Патриархии Преосвященному Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию“, у: В. Лосский, *Спор о Софии. Статьи разных лет*, М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1996, 84–85.

У спору о Софији, митрополит Сергије (Страгородски) разматра историјску перспективу рођења Христовог, док отац Сергеј Булгаков разматра онтолошку перспективу. Што се тиче преподобног Јустина, захваљујући јединству и међусобном утицају двају нивоа његовог система – онтолошком и историјском – он се пројављује као помириатељ. У историји нема датости: историјски посматрано, Оваплоћење се јесте збило након пада али је неприхватљиво да се разлози за Оваплоћење своде само на сотириологију.³¹ Није ли величанственост Творца умањена пуком претпоставком да је величанствени план о обожењу човека и освећењу васељене – остварен у тајни Оваплоћења – заправо био одређен једном случајношћу, као божански одговор на догађај пада? Да ли Божја воља може бити потчињена људској вољи?

Од једносустности ка присуству

Преподобни Јустин Ћелијски је једини светитељ који се осмелио да у Светињу над светињама – догматско богословље – уведе појмове „свејединства“ и „богочовештва“. „Свејединство“ и „богочовештво“ нису само појмови којих нема у светоотачком речнику. Ти појмови које су, на пример, критиковали различити мислиоци попут Николаја Лоског и оца Василија Зењковског, повезани су са пантеистичком идејом једносустности Творца и творевине. Неопходно је признати да покушавајући да потврди јединство света, благодатну зависност творевине, преподобни Јустин допушта себи да употреби изразе који имају снажну пантеистичку конотацију. Према томе, светитељ инсистира да

„...за боголику људску природу божанство није натприродно, јер јој је оно одискони урођено, одискони иманентно, одискони природно. Природа наше боголике душе саздана је у суштини од божанског, од боголиког, од натприродног... Наша природа је природна натприродним, божанским, боголиким. У самој ствари, све природа човековог бића је натприродна: и природа тела и природа душе, јер је и једно и друго створено Богом, те је и једно и друго у ствари не наше него Божје (1 Кор 6: 20). Корење васцеле природе човекове је у оном свету“.³²

На први поглед, ова изјава је у сагласности са светоотачком теоцентричном онтологијом, али тврдња да је божанско иманентно људском и

³¹ Владимир Цветковић такође је дошао до сличних закључака. У свом раду „Свети Јустин Нови (Поповић) као тумач мисли Светог Максима Исповедника“ он истиче: „Ако је Оваплоћење првенствено израз божанске љубави, онда би се Бог оваплодио чак и да се Адамов пад није догодио“. (види: Владимир Цветковић, „Свети Јустин Нови (Поповић) као тумач мисли Светог Максима Исповедника“, у: Александар М. Петровић и Микоња Кнежевић, *Политика, идентитет, традиција* (Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини, 2015), 471-494: 475.

³² Поповић, *Догматика* 3, 92.

мисао да је творевина створена из нествореног противрече идеји стварања ни из чега, идеји човека као нове твари. Дефиниција Бога као темеља света такође не може бити описана као успешна:

„У последњој линији, темље свега виљивога јесте невидљиво: човека – душа, света – Бог. Невидљиво је ипостас свега, подлога свега, супстанција свега, то јест оно на чему почива свет и све што је у свету.“³³.

Чак је и идеална сфера у свету у својој природи тварна. Ако бисмо прихватили њену нестворену природу „били бисмо суочени са нужношћу да у Богу видимо суштину света“,³⁴ што би сан опет одвело ка пантеизму. Ако су свет и човек створени, зашто је душа суштина човека, а суштина света сам – Творац? Значи ли то да и свет може да има сопствену душу? Чињеница да читава творевина има исто тело подразумева или наводи на мисао да има и исту душу. Потрага за створеном суштином света води ка закључку о нужности постојања Душе света као основе васељене. Преподобни Јустин је имао интуицију о једнодушности света:

„Попадно: сваки човек и твар — парчад издробљене грехом душе = психе универзалне и коме (тела) универзалне. Кроз Христа = Цркву врши се постепено зарастање рана бића, сростање, оједносуштавање разједносуштених делова. [...]. Гносеолошки карактер агапичног динамиса: пријатно осећање при посматрању месеца, лишћа — остатак је нашег крвног, органског, духовног сродства са њима, доказ наше једнотелесности, једнодушности, једносушности“.³⁵

Ипак, Јустин не развија метафизику Душе света. Међутим, у контексту светоназора српског богослова, „свејединство“ није употребљено у пантеистичком смислу. Преподобни Јустин наглашава да је свет створен и да творевина није исте суштине са Творцем:

„Црква најкомпликованији организам у свима световима: у њу улази све у свима световима: немогућа свеобухватна дефиниција/Цркве/. Отуда најсавршенија: Богочовек Христос, и сва њена вечна неизглагољива суштина. Богочовеком обухваћено све: од Бога до атома. Све у Богу, па

³³ Јустин Поповић, „Невидљиво у видљивом“, у: Јустин Поповић, *Философске урвине* (Београд: Манастир Ћелије, 1987), 79. Преподобный Иустин (Попович), *Философские пропасты*, 103. Изнећу још једну сличну изјаву: „Натприродност је душа природног, душа природе...“, у: Поповић, *Догматика* 3, 92.

³⁴ Василий В. Зеньковский, „Проблема космоса в христианстве“, у: *Живое Предание. Православие в современности* (Москва: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997), 89.

³⁵ Преподобни Јустин (Поповић), „Молитвени дневник“, у: Преподобни Јустин (Поповић), *На Богочовечанском путу*, 126.

ипак све није Бог: баш у Њему и Њиме све остаје индивидуално /=*лично*/, оригинално, своје: у бићу и у суштини, у личности најпре.³⁶

Формулација која се користи: „Све је у Богу“, представља алтернативу пантеистичкој формулацији: „Све је Бог“. Заправо, преподобни Јустин термин „свејединство“ користи као синоним за „јединство“, а термин „богочовештво“ као синоним за обоженог човека. Онтологија преподобног Јустина је онтологија присуства, сапостојања, али не и једносуштности, што онтологију српског мислиоца доводи у блиску везу са онтологијом архиепископа Никанора (Бровковича) који тврди да је „Бог у Својој пуноћи присутан у свакој тачки творевине, али нигде Својом суштином (тј. не као суштина конкретних ствари – В. З.), већ свуда Својим стваралачким разумом, стваралачком идејом, силом и благодаћу“.³⁷ Ово је тврдња о „стваралачком, промислитељном сапостојању Творца са Својом творевином“.

Чак и Поповићев стил писања сведочи о томе да он није пантеиста. У оригиналном дискурсу преподобног Јустина види се како се супротстављени процеси одвијају истовремено: метафора постаје онтолошки догађај, и насупрот томе, деонтологизује се појам онтологије и постаје метафора. У том смислу, појмови „суштине“ и „иманенције“ у свету преподобног Јустина могу бити схваћени не у дословном смислу већ као слике благодатног јединства Бога и човека.

Преподобни Јустин (Поповић) као свејединство

Према постојећим стереотипима, преподобни Јустин Ћелијски је истакнути подвижник и просветитељ чија је делатност ограничена на српско Православље. Међутим, његов религијски и философски систем Логосовог свејединства допушта нам да о њему говоримо као о оригиналном мислиоцу, значајном не само за Србију већ за читаву Православну цркву. Стваралаштво оца Јустина не може се свести на његове полемичке или образовне улоге. Преподобни Јустин је укореењен у светоотачком богословљу и отворен је за егзистенцијалне изазове савремености.

Успон наслеђа преподобног Максима Исповедника у Поповићевим делима и његова космичко усмерење ка антрополошки оријентисаним неопатристичким студијама чине значајан допринос Православља развоју савременог холистичког светоназора. Посебно је занимљив развој теологумена о неусловљеном Оваплоћењу и потенцијалном постојању Душе света. Можда је вредно присетити се да су преподобни Максим Исповедник и свети Григорије Палама подржавали прву, а свети Теофан Затворник и отац Василије Зењковски другу теологумену. Очигледно близак преподобном Максиму или руским софиолозима, отац Јустин је имао своје, оригиналне идеје. Идеја све-

³⁶ Јустин Поповић, *Записи о екуменизму* (Требиње: Манастир Тврдош, 2010), 9.

³⁷ Василий В. Зењковский, *История русской философии* (Москва: Академический проект, 2001), 526. Важне напомене у заградама припадају оцу Василију Зењковском.

јединства код српског светитеља не може се поистоветити ни са системом Владимира Соловјова нити са системом његових ученика. Не можемо да се не сложимо са професором Богданом Лубардићем: однос оца Јустина према идејама других био је креативан и критички селективан.³⁸ Преподобни Јустин имао је специфичну духовну трезвеност, дар распознавања духова. Преподобни Јустин Нови није само репродуковао интуиције философије свејединства. Он их је исправљао, уводио их је у црквени живот и у свет православног Предања. Тако је преподобни Јустин проширио нашу перцепцију о истинским границама Православља.

Зато би било прикладније да стваралачки метод оца Јустина опишемо као „синтезу“, а његово учење као светоотачки облик богословља свејединства. Ако су јелински Оци посветили своја дела уцрквљењу класичног античког света, онда је српски светитељ уцрквио источно-словенску метафизику. Откривена сродност не указује толико на савременост оца Јустина, већ на чињеницу да су поједини аспекти философије свејединства укоренењени у православном Предању.³⁹

(Превео са руског и енглеског језика Марко Ђурђевић)

Литература

- Зандер, Лев А. (1927). „Книга о Достоевском, как введение в православное мировоззрение“, *Путь* 8 149-153.
- Зеньковский, Василий В. (1997). „Проблема космоса в христианстве“, у: *Живое Предание. Православие в современности*, Москва: Свято Филаретовская московская высшая православно-христианская школа.
- Зеньковский, Василий В. (2001). *История русской философии*, Москва: Академический проект.
- Лосский, Владимир (1996). *Спор о Софии. Статьи разных лет*, Москва: Издательство Свято-Владимирского Братства.
- Лубардић, Богдан, *Јустин Ђелијски и Русија: путеви рецепције руске философије и теологије*, Нови Сад: Беседа, 2009.

³⁸ Уп. Богдан Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија: путеви рецепције руске философије и теологије* (Нови Сад: Беседа, 2009).

³⁹ Занимљиво је да је отац Јустин практично једини истакнути хришћански богослов XX века који је одбио да се умеша у спор о Софији. Његово држање по страни још више изненађује када у обзир узмемо чињеницу да је он имао углед ватреног бранитеља Православља. Поповићево понашање, које одликује апсолутна непристрасност, не може се приписивати дивљењу водећим представницима софиолога. Може бити да је његово тајновито ћутање резултат свести о блискости његовог учења са неким аспектима философије свејединства.

- Радованович, Нектарий (1984). „По страницам богословских трудов архимандрита Иустина (Поповича)“, *Журнал Московской Патриархии* 2, 47-51.
- Радовић, Амфилохије (1987). „Реч издавача“, у: Јустин Поповић, *Филозофске урвине*, Београд: Манастир Ћелије, 257-257.
- Пјевач, Невенка (прир.) (2006). *Азбучник богочовечних мисли Аве Јустина*, Београд: Звоник.
- Поповић, Јустин (1978). *Догматика Православне Цркве*, књига 3, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1987). *Филозофске урвине*, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Јустин (1994). *Православна Црква и екуменизам*, Солун: Манастир Хиландар.
- Поповић, Јустин (2007). *Богоносни христослов*, Света Гора: Манастир Хиландар.
- Поповић, Јустин, *Записи о екуменизму*, Требиње: Манастир Тврдош, 2010.
- Спиноза, Барух де, *Етика*, Београд; Геца Кон, 1934.
- Цветковић, Владимир (2015). „Свети Јустин Нови (Поповић) као тумач мисли Светог Максима Исповедника“, у: Александар М. Петровић и Микоња Кнежевић, *Политика, идентитет, традиција*, Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини, 471-494.

Dimitry Tribushny

Diocese of Donetsk, Ukrainian Orthodox Church,
Donetsk, Ukraine
zhivoirodник@gmail.com

SAINT JUSTIN OF ČELIJE AS AN ORIGINAL THINKER

One of the main tasks in the study of Saint Justin – is to overcome the myths surrounding the Venerable. Modern ecclesiastical and historical research knows Justin (Popović) to be an ardent defender of Orthodoxy, reproducing the ideas of the early Fathers. His own theology is regarded as the theology of illumination, as the theology of reiteration. Can we therefore speak of original thought in the works by Saint Justin? Venerable Justin (Popović) is the only saint who dared to combine writings of the early Fathers with the Russian religious and philosophic renaissance. He introduces into the course of Dogmatic Theology the debatable notions of “pan-unity”, “theanthropism” (“God-manhood”), unknown to the Holy Fathers. In the theological system of the Serbian saint, we come across the key notions of the pan-unionistic philosophy – those of “ontogenetic affinity” not only of God and man, but the Creator and all creation, of the possibility and even the need for the Divine Incarnation, inherent in the very essence of the creation. Saint Justin denies the existence of the independent created nature and in some cases expresses ideas which are, of course only formally, close to pantheism: “In the end, the basis of everything visible is invisible: the basis of the man is his soul, the basis of the world is God. The invisible is the hypostasis of everything, the basis of everything, it is what the world and everything in it stands on”. In the system of Popović, the narrative regarding the soul of the world, typical of the Russian representatives of pan-unionism, remains unfinished: “After the fall: every person and creature are the fragments of the soul shattered by sin, the common universal soul and common universal body”. Obviously, the above mentioned ideas are alien to the school theology. In some cases, they are in direct contradiction to it. Yet, Saint Justin the innovator does not merely reproduce the intuitions of the philosophy of pan-unionism. He corrects them at the same time, and introduces them into church life and into the world of the Orthodox tradition. Thereby the Reverend widens our perception of the true boundaries of the Orthodoxy.

Павле Јовић

Народна библиотека Србије, Београд
paveljovic@gmail.com

ОТАЦ ЈУСТИН ПОПОВИЋ КОД СРБА

Сажетак: Сврха овог рада била је да истражимо када су Срби спознали вредност великог српског теолога Јустина Поповића (1894-1979) и како се одвијала рецепција његовог дела. Између два рата о делима оца Јустина су писали теолози, књижевници, историчари књижевности и филозофи. За време комунистичке владавине (1945-1980), када настаје завера ћутања, о оцу Јустину се није смело писати и његова дела се нису издавала. Међутим, Срби у емиграцији објављују његова дела и пишу о њему (Велимировић 1953, Слијепчевић 1957, Живот светога Саве и Светога Симеона, 1962). У периоду 1972 до 1980 у Београду се такође објављују Јустинова дела (*Житија светих, Тајне вере и живота, Догматика православне цркве*). Прва монографија о оцу Јустину публикована је у Аустралији тек после његове смрти (А. Младеновић, 1980).

Кључне речи: Јустин Поповић, Срби, рецепција

Увод

Један од највећих српских теолога Јустин Поповић (1894 -1979) дуго је чекао на признање од народа коме је посветио све своје снаге. У световним и црквеним круговима често непризнаван: његовог имена нема у првој енциклопедији Срба, Хрвата и Словенаца,¹ нити у послератним енциклопедијама Југославије: (1962),² (1968).³ Први животопис Јустина Ћелијског и библиографија његових радова изашли су постхумно.⁴

Када се 1979. године угасио земаљски живот архимандрита Јустина Поповића, о њему и његовом делу најпре су се огласили угледни страни интелектуалци: грчки теолози митрополит Јеротеј⁵ и Јован Кармирис,⁶ руски теоло-

¹ Станоје Станојевић (ур.), *Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка*, књ. 3 (Загреб, Библиографски завод, 1928).

² *Enciklopedija Leksikografskog zavoda*, књ. 4 (Загреб: Jugoslavenski leksikografski zavod, 1962).

³ Miroslav Krleža (ur.), *Enciklopedija Jugoslavije*, књ. 5 (Загреб: Jugoslavenski leksikografski zavod, 1968).

⁴ Стојан Гошевић, Др Јустин Поповић, *Богословље* 24/1-2 (1980), 149-157.

⁵ Митрополит Јеротеј, 1979, *Велика светоотачка личност*, у: Атанасије Јевтић (прир.), *На Богочовечанском путу* (Ваљево, Манастир Ћелије, 1980), 317-319.

⁶ Јован Н. Кармирис, 1979, „Архимандрит Јустин Поповић“, у: Атанасије Јевтић (прир.), *На Богочовечанском путу* (Ваљево, Манастир Ћелије, 1980), 323-325.

зи Јован Мајендорф⁷ и Георгије Грабе,⁸ француски историчар Жан Пол Бес⁹ и енглеска лингвисткиња руског порекла Елизабет Хил.¹⁰

Сврха овог рада је да покаже када су Срби спознали вредност једног од највећих српских теолога, оца Јустина Поповића. Посебно нас је занимало шта се дешавало за време комунистичке владавине када је наступила завера ћутања: о Јустину Поповићу се није смело писати а његова дела је било забрањено издавати.

Историјат

Први записи Срба о јеромонаху Јустину Поповићу појављују се када он постаје одговорни уредник часописа *Хришћански живот* (1922) и после објављивања његове студије *Философија и религија Фјодора Михајловича Достојевскога*, која је одмах привукла пажњу српских теолога, филозофа, књижевних историчара и публициста.¹¹ То је заправо била тема његове докторске дисертације која није прихваћена на Теолошком факултету Универзитета у Оксфорду. У руској Православној енциклопедији, може се прочитати и ово о Јустиновом првом значајном делу:

„Међу огромном литературом о Достојевском не постоји ниједна књига која би довољно темељито проучавала његове религиозне ставове и филозофске спекулације као што је то дело Јустина Поповића.“¹²

Исте, 1923. године, кад је изашла књига оца Јустина о Достојевском, филозофкиња Ксенија Атанасијевић (1894-1981), прва жена доцент на београдском Универзитету пише:

„Дати органско излагање философије и религије Достојевског непрегледан је посао. Да се он оствари треба поћи од широке анализе свих дела Достојевског, а за то је потребна неизмерно велика снага интуиције. Јер овде није у питању логички систем, него се кроз хаос и ломљаву мисли ваља пробијати до везе између њих и до закључака“.

Своје размишљање о Јустиновом делу завршава:

⁷ Иван Феофилович Мејендорф, *In Memoriam, Православная Русь* 9 (1979), 14.

⁸ Георгиј Павлович Грабе (Георгий Павлович Грабе), „Кончина исповедника“, у: Атанасије Јевтић (прир.), *На Богочовечанском путу* (Ваљево: Манастир Ђелије, 1980), 332-334.

⁹ Jean Paul Besse, 'L'héritage spirituel de Père Justin', *Le Monde*, 23 mai 1979.

¹⁰ Elizabeth Hill, 'Justin Popović (1893-1979)', *Sobornost incorporating Eastern Churches Review* 2/1 (1980), 73-79.

¹¹ Јустин Поповић, *Философија и религија Ф. М. Достојевскога* (Београд, 1923).

¹² Максим Владимирович Никифоров, „Иустин Попович“, у: *Православная энциклопедия*, книга 28 (Москва, 2012), 596-603.

„Нема сумње да је утицај Христа на Достојевског био доминантан, али то није никако разлог да се он тумачи овако *par excellence* богословски, и да се подводи под теолошке формуле. Није Достојевски психолог у православном смислу те речи, него је он психолог у општечовечанском, у свечовечанском смислу.¹³

Ксенија Атанасијевић је још једном (12. XII 1956) писала о другом Јустиновом делу *Философији Православља*, што је објављено тек 1980. године.¹⁴ Поред филозофа огласио се и књижевни историчар Светозар Матић (1887-1975), који је исте године кад је књига оца Јустина угледала светлост дана дао свој критички осврт:

„[Јустин Поповић] претерано хвали идеје руског писца: о изабраности руског народа, о предностима руског духа над западњачким. Књига Јустина Поповића је писана под осетним религиозним надахнућем, и ако се чита као таква онда се може хвалити”.¹⁵

Између два рата објављене су још три значајне књиге оца Јустина Поповића: *Догматика православне цркве*, *Катихизис православне цркве* и *Достојевски о Европи и словенству*. Ова последња представља измењено издање његове оксфордске тезе. *Догматика* оца Јустина је одмах привукла пажњу српских теолога и културних делатника, иако то није била код Срба најраније написана књига из те области. Најпре се огласио богослов Ђоко Слијепчевић,¹⁶ после неколико година и професор библијске историје Душан Глумац¹⁷ и филозоф Здравко Јагодић.¹⁸ Пред почетак Другог светског рата, 1940. године, отац Јустин Поповић објављује значајно дело *Достојевски о Европи и словенству*, које је имало великог одјека у културној јавности.¹⁹ Међу првима огласио се богослов Љубомир Иванчевић:

„Целокупно разматрање др Јустина своди на један закључак који гласи: Достојевски је свечовек: он је и пророк, и мученик, и апостол и песник

¹³ Ксенија Атанасијевић, „Последња књига о Достојевском *Философија и религија Ф. М. Достојевског* од Јустина Сп. Поповића“, *Мисао* 5, 12 (1923), 948-950.

¹⁴ Ксенија Атанасијевић, „Философија Православља Др Јустина Поповића“, у: Атанасије Јевтић (прир.), *На Богочовечанском путу* (Ваљево: Манастир Ћелије, 1980), 320-322.

¹⁵ Светозар Матић, „Ј. Сп. Поповић: *Философија и религија Ф. М. Достојевског*“, *Нови живот* 4/14 (1923), 9, 287-288.

¹⁶ Ђоко Слијепчевић, „Протосинђел др Јустин Поповић: *Догматика Православне цркве-Православна философија истине*“, *Време*, 1932 (17. 9. 1932), 6.

¹⁷ Душан Глумац, „Јустин Поповић *Догматика Православне цркве*“, *Богословље* 11/ 4 (1936), 423-428.

¹⁸ Здравко Јагодић, „Први и други том *Догматике*“, *Хришћанска мисао* 3 (1936), 47.

¹⁹ Јустин Поповић, *Достојевски о Европи и словенству* (Београд: Издавачко просветна задруга, 1940).

и философ. Достојевски је јединство човека у његовој разноврсности. Достојевски зна само једну непролазну вредност, а то је Богочовек Христос. Словенски Свечовек, а не западноевропски Натчовек носи спасење свету. То је вера Достојевскога, то је вера др Јустина, као што је и вера Владике жичкога”.²⁰

Иванчевић је завршио богословију у Битољу, на којој је предавао Отац Јустин. Радио је као гимназијски професор у Смедереву. О поменутом Јустиновом делу дали су свој приказ и теолог Здравко Јагодић и публициста Душан С. Николајевић. Здравко Јагодић о Јустиновој књизи *Достојевски о Европи и словенству* пише:

„Отац Јустин је доживео Достојевског као драму. Он је успео да избегне пресек рационалне анализе и с тим једног фрагментарног Достојевског, он се као Кјеркегор бацио у бездан апсурда Достојевског и дао више него низ духовитих опсервација и асоцијација. Кроз Достојевског су по речима Оца Јустина проговориле све муке људског бића, и сви болови, и све чежње. Али то није све. Достојевски је драму преживео, одболовао, савладао; он је мученик, пророк, апостол, песник, филозоф, каже Отац Јустин.“²¹

И књижевни критичар Душан С. Николајевић поводом изласка поменуте Јустинове књиге објављује рад *Мисија Словенства*. Он пише:

„Господин Јустин Поповић неодољиво мрзи Римско Хришћанство, он одваја два хришћанства, западно и источно, и то на начин који се ниуком случају не може прихватити. Ове редове вам говорим не толико из потребе да господину Јустину Поповићу кажем истину о Достојевском, него да га разуверим о Лаву Николајевићу Толстоју. Он греши кад усваја гледиште да је Толстојево рационализовање Хришћанства самовоља духа. Толстој је кроз атавистичку хришћанску љубав и самоодрицање, дошао до закључка да се највиша мудрост налази у вери која нас учи да волимо ближње, будемо кротки и без похлепе и да се противимо злу силом”.²²

У периоду између два рата отац Јустин је у сарадњи са теологом Велимиром Хаџи Арсићем објавио уџбеник за ученике богословија и средњих школа: *Православни хришћански катихизис*, који је доживео неколико издања (1938, 1939, 1941).²³ Уџбеник *Основно богословље*, који је намењен ученицима сред-

²⁰ Љубомир Иванчевић, „Др Јустин Поповић о Достојевском“, *Жички благовесник* 22/11 (1940), 17-23.

²¹ Здравко Јагодић, „Др Јустин Поповић: *Достојевски о Европи и словенству*“, *Хришћанска мисао* 6/9-10, (1940), 110-111.

²² Душан С. Николајевић, „Мисија словенства“, *Дело* 5/92 (1940), 1-222.

²³ Јустин Поповић, *Православни хришћански катихизис* (Београд: В. Н. Рајковић и комп. 1938).

њих и учитељских школа, изашао је на почетку рата (1941) и за време ратне 1943. године.²⁴ Теолог Велимир Хаџи Арсић (1892-1986) био је Јустинов друг из детињства и његов близак пријатељ. После завршене Богословије у Београду студирао је теологију у Кијеву. Службовао је као професор хришћанске етике и морала у Карловачкој богословији и Учитељској школи у Београду. После Другог светског рата као професор хришћанске етике и морала није био прихватљив у комунистичком образовном систему и прерано је пензионисан.²⁵

У периоду највећег прогона Српске православне цркве (1945-1958) у Србији нико се није усудио да пише о теологу, др Јустину Поповићу, професору Београдског универзитета који је по завршетку рата 1946. године удаљен са Богословског факултета. У то време религија је искључена из свих сфера јавног живота, свештеници су малтретирани, штампа цензурисана, црквена имовина подржављена, а сакупљање прилога за цркву забрањено.²⁶ У првој послератној југословенској библиографији за 1945. годину није било одреднице за религију. Године 1952. Православни богословски факултет је искључен из састава Београдског универзитета.

Срби у емиграцији, најпре у Немачкој и Америци, нису утихнули, него су објављивали дела оца Јустина: *Светосавље као философија живота* (1953) и *Философске урвине* (1957). Предговор за књигу *Светосавље као философија живота* написао је Јустинов учитељ на Богословији св. Саве у Београду Николај Велимировић, који ту даје и његове основне биографске податке:

„Ево ретке књиге од ретког писца. Јустиново прво дело било је о Достојевском. То је била права духовна и књижевна сензација. Онда се јавила његова *Догматика* у две књиге. Његово, најновије дело *Светосавље као философија живота* надмашује све остало. Светосавље се први пут представља у систему као једна потпуна и заокружена философија живота. Ово дело је настало на основу предавања која су намењена српској средњешколској омладини и студентима. За време II светског рата Јустин Телијски је уздизао дух и национални понос српског народа: Народ српски још увек живи у трзајима мукe и бола, али надживеће.”²⁷

У предговору за Јустинову књигу *Философске урвине* богослов и црквени историчар Ђоко Слијепчевић је написао:

„Јустин је прогоњен због свога става и писања у *Хришћанском животу*, усправан и увек доследан себи. Владајући кругови у цркви су веровали да ће премештањем у Призрен да заћути и да се поклони онима са чијим се

²⁴ Јустин Поповић и Велимир Хаџи Арсић, *Основно богословље* (Београд: В. Н. Рајковић и комп. 1941).

²⁵ Горан М. Антић, „Велимир Хаџи Арсић,“ *Врањске* 1018 (2018), (15. 9).

²⁶ Мари-Жанин Чалић, *Историја Југославије у 20. веку* (Београд: Слио, 2010), 232.

²⁷ Јустин Поповић, *Светосавље као Философија живота*, пред. Н. Велимировић (Њу-јорк, б.и. 1953).

радом није слагао. Монашка особеност Јустина није била оно што нас је опсењивало, већ људски лик нашег новог васпитача и начин на који нас је уводио у тајне Јеванђеља. Освежавала нас је његова мисао и смиривао нас његов однос према нама. Своје казивање о Оцу Јустину завршава: Буре времена и његов усправни и исправни став учинили су да се он много не види на прочељима у јавном животу.“²⁸

То је било први пут да смо могли да сазнамо нешто и о личности оца Јустина Поповића. Слијепчевић је од 1948. године живео у емиграцији, најпре у Берну, где је радио на старокатоличком Теолошком факултету, прикупљајући грађу за историју Српске цркве, која је изашла у три књиге (1962, 1966, 1986).²⁹ Иако је члан 25 Устава из 1963. године гарантовао верску слободу и раздвајао цркву од државе, стварност је изгледала другачија. Само индивидуално исповедање вере је толерисано и проглашено за приватну ствар. Злоупотреба вере у политичке сврхе је била кажњива.³⁰ Период комунистичке владавине од 1948 до 1979 био је посебно тежак за оца Јустина Ћелијског, коме је кретање било ограничено и под сталним надзором Удбе. У заточеништву је провео 31 годину. Није могао да објављује радове и књиге. Када после 1958. године на патријаршки престо долази патријарх Герман Ђорић као да слаби прогон Цркве, али она је и даље под сталним надзором државе. Ретко који часопис се после 1945. године, иначе малобројне црквене периодике под комунистичком окупацијом, усудио да штампа било који текст Јустина Поповића.

Срби у емиграцији нису заборавили на оца Јустина Поповића. Године 1965. у Чикагу објављена је књижица Јаблана Јелића с насловом *Црвени Патријарх Герман по милости Титовој и вољи Удбиној*, у којој је неколико редака посветио двојници истакнутих теолога Српске цркве: професору Теолошког факултета др Јустину Поповићу и епископу др Варнави Настићу, који годинама трону у интернацији. О оцу Јустину пише:

„Најдаровитији наш теолог после доктора Николаја Велимировића неколико пута је биран за епископа, али Удба није дала одобрење а он није пристао на сарадњу с комунистима. Живи у манастиру Ћелије код Ваљева, коме нико не сме да дође, нити он сме где да оде. Живи потпуно усамљено, као на неком пустом острву и једино му остаје разговор са Богом, коме је посветио цео свој живот“.³¹

Упркос свему, за време комунистичке владавине у Србији штампано је значајно дело оца Јустина *Житија светих* у 12 књига (1972-1977) у издању

²⁸ Јустин Поповић, *Философске урвине*, пред. Ђ. Слијепчевић (Минхен, Њујорк, 1957).

²⁹ Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве*, књига 3 (Келн, 1986).

³⁰ Мајјана Рајвананчић, „Ustav o slobodi veroispovesti,“ *Politička misao* 27/2 (1990), 160-170.

³¹ Јаблан Јелић, *Црвени Патријарх Герман по милости Титовој и вољи Удбиној* (Чикаго: Покрет отпора у поробљеној отаџбини, 1965), 11.

манастира Ћелије и у Београду.³² Исте године, када излази прва књига житија оца Јустина, српски филозоф Андрија Стојковић (1924-2007) објављује књигу *Развитак философије у Срба*.³³ По њему Јустин Поповић и Николај Велимировић спадају у филозофе ирационалисте. Манастир Хиландар издаје 1974. године дело оца Јустина *Православна црква и екуменизам*.³⁴ У време комунистичке Југославије изашле су још две књиге оца Јустина за верску поуку под насловом *Тајне вере и живота*³⁵ и *Догматика*. Прва књига представља његов уџбеник који је под насловом *Основно богословље* био објављен још пре рата у Краљевини Југославији. У време комунистичке Југославије објављена је трећа књига Јустинове *Догматике*.³⁶

Изван Србије, у Америци, изашла је мала књижица Јустина Ћелијског под насловом *Апел Светом Архијерејском сабору Српске православне цркве Београд поводом црквеног спора у Америци и Канади*. На почетку, у предговору те књижице излази текст српског патриоте Стевана М. Радовановића под насловом: *Духовни лик др Јустина Поповића*. Овде дајемо само одломак из овог текста на три стране:

„Редак духовник, испосник нашег века, подвижник и сузни молитвеник др Јустин Поповић, некадашњи професор Универзитета, а сада смерни становник сиромашног манастира Ћелије у близини Ваљева. Одбацио је све земаљске сујетне бриге и пригрлио свој свагдашњи љубљени посао: подвижничку молитву и писање духовних трактата. У целом свом животу и раду архимандрит Јустин је имао само једно мерило Господа Христа. Све остало, попут апостола Павла, биле су трице и кучине. За њега је служба Богу и српскоме народу врхунац изнад свих других активности. По Јустину спољна обележја скоро ништа не кажу о правој вредности човека. На позорници хришћанског живота Јустин никад није био млак ни хладан, увек је врео“.³⁷

Стеван М. Радовановић (1879-1960) је завршио је Војну академију и био дивизијски генерал. Учествовао је у ратовима од 1912 до 1918. После Другог светског рата живео је у Аустралији.³⁸

³² Јустин Поповић, *Житија светих* (Ваљево, Манастир Ћелије, 1972-1977).

³³ Андрија Стојковић, *Развитак философије у Срба, 1804–1944* (Београд: Слово љубве, 1972).

³⁴ Јустин Поповић, *Православна црква и екуменизам* (Света гора Атонска: Манастир Хиландар, 1974).

³⁵ Јустин Поповић и Велимир-Хаци Арсић, *Тајне вере и живота* (Крњево: Православна хришћанска заједница, 1977).

³⁶ Јустин Поповић, *Догматика православне цркве*, књ. 3 (Београд: Манастир Ћелије код Ваљева, 1978).

³⁷ Стеван Радовановић, „Духовни лик др Јустина Поповића“, у: *Апел Светом Архијерејском сабору Српске православне цркве Београд поводом црквеног спора у Америци и Канади*.

³⁸ Сима Ц. Ћирковић, *Ко је ко у Недићевој Србији* (Београд: Просвета, 2009), 429.

Преокрет у вредновању дела Оца Јустина Поповића наступа 1980. године с пропању социјалистичке идеологије, када нестају чврста упоришта рационалног поимања света. На њихово место продиру изразито верска тумачења што је типична људска реакција на изненадну пропаст социјалног и идентитетског модела.³⁹ У том посттитоистичком периоду излази по први пут Јустиново дело *На Богочовечанском путу* у издању манастира Ђелије, у којем се појавио први темељнији животопис оца Јустина.⁴⁰ Исте године објављена је прва библиографија његових радова⁴¹ и прва (скромна) монографија Александра Младеновића њему посвећена, која је изашла у Аустралији. Аутор скромне монографије о архимандриту Јустину Ђелијском био је инжењер Александар Младеновић из Аустралије, из града Перта. То је била прва монографија о великом српском теологу. На почетку публикације Младеновић даје некролог оцу Јустину, у коме даје његове главне биографске податке. На једном месту каже:

„Определивши се да служи Господу и српском народу, отац Јустин се врло млад замонашио и сав се предао богословској науци. Баш због тога је и одбио епископски чин, који му је пре Другог светског рата понуђен. Потом нас Младеновић упознаје са биографским подацима оца Јустина и његовим главним делима“⁴².

Затим следе три песме посвећене оцу Јустину и на крају, као додатак је упутство оца Јустина „Зашто и како треба читати Свето Писмо“. Ради се о беседи одржаној на скупу Богомољаца у Сремским Карловцима. За време немачке окупације, отац Јустин је био наставник Младеновићу, који је у то време похађао гимназију. Исте године, по први пут дат је списак професора Богословског факултета у Београду, а између осталих наведен је и професор Јустин Поповић. Наредне, 1981. године јеромонах Атанасије Јевтић пише о Јустиновој студији о Достојевском⁴³ и објављује се Јустинова књига *Монашки живот по светим оцима*.⁴⁴ Ради се о преводу с руског књиге *Монашеская жизнь по изреченим о ней святых отцов-подвижников* Архиепископа литванског и виленског Јувеналија (1826-1904).

Поводом петогодишњице од упокојења оца Јустина у *Православном мисионару* су изашли цитати угледних странаца, поштоваоца оца Јустина.⁴⁵

³⁹ Чалић, *Историја Југославије у 20. веку*, 351.

⁴⁰ Атанасије Јевтић, „Животопис оца Јустина“, у: Атанасије Јевтић (прир.), *На богочовечанском путу*, (Београд: Сава Михаић, 1980), 5-96.

⁴¹ Стојан Гошевић, „Др Јустин Поповић“, *Богословље* 24/ 1-2 (1980), 147-157.

⁴² Александар Младеновић, *Отац Јустин Поповић архимандрит* (Father Justin Popovic Archimandrite) *Некролог* (Адеалида, Аустралија, 1980), 4-12.

⁴³ Атанасије Јевтић, „Отац Јустин о Достојевском“, *Теолошки погледи* 14/4 (1981), 74-76.

⁴⁴ Јустин Поповић, *Монашки живот по светим оцима* (Београд: Манастир Ђелије код Ваљева, 1981).

⁴⁵ „У спомен вечни Оцу Јустину Поповићу“, *Православни мисионар* 2 (1984), 80-82.

Исте године у *Теолошким погледима* објављен је чланак јеромонаха Артемија Радосављевића „Отац Јустин у светоотачком предању“.⁴⁶ Поводом десетогодишњице од упокојења Јустина Ћелијског у *Гласу цркве* излазе два рада о њему из пера књижевника Данка Поповића⁴⁷ и историчара уметности Жарка Видовића.⁴⁸

Период од 1989 до 1991. године обележен је распадом државе Југославије на саставне федералне јединице. У том периоду долази до поновног буђења религије. Манастир Ћелије објављује 1990. године књижицу *Истина о Српској православној цркви у комунистичкој Југославији*.⁴⁹ Морало је да прође тридесет година да би рукопис оца Јустина био објављен (1960). У годинама после 1991. у српској периодици изашло је неколико чланака о оцу Јустину, чији су аутори теолози: Амфилохије Радовић,⁵⁰ Небојша Крстић,⁵¹ Александар Ранковић.⁵² Ђакон Милорад Лазић је аутор прве монографије о оцу Јустину Поповићу.⁵³ Поводом стогодишњице рођења Јустина Поповића изашла су само два чланка о њему из пера свештеника Жарка Гавриловића⁵⁴ и историчара књижевности Ђорђа Јанића.⁵⁵ Прва озбиљна анализа студије Јустина Ћелијског о Достојевском из пера књижевног теоретичара Милана Радуловића урађена је тек после седам деценија од њеног објављивања (1995) у делу *Критичка мисао филозофа и научника*.⁵⁶ Пред крај XX века (1998) у Београду започиње објављивање *Сабраних дела Јустина Ћелијског у 30 књига*, а Јеромонах Иларион Ђурица писао је о духовном лику оца Јустина.⁵⁷

Улазак у XXI столеће обележен је крупним догађајима у Србији. 2000. године је смењен режим Слободана Милошевића, поново се код Срба активирала вера као конститутивни елемент националног идентитета. После 2000. године објављене су прве монографије посвећене Оцу Јустину из пера српских теолога, филозофа и књижевника: Милана Милетића,⁵⁸ Богдана Лубардића,⁵⁹ Слободана

⁴⁶ Артемије Радосављевић, „Отац Јустин у светоотачком предању“, *Теолошки погледи* 16/1-2 (1984), 95-110.

⁴⁷ Данко Поповић, „Богоугоднику Јустину Поповићу“, *Глас цркве* 17/5, 2 (1989), 46-48.

⁴⁸ Жарко Видовић, „Икона и појам: у славу блаженог Оца Јустина Поповића Ћелијског“, *Глас цркве* 17/5, 2 (1989), 48-50.

⁴⁹ Јустин Поповић, *Истина о српској православној цркви у комунистичкој Југославији* (Ваљево: Манастир Ћелије, 1990).

⁵⁰ Амфилохије Радовић, „О Авиној личности“, *Банатски весник* 2 (1991), 1-8.

⁵¹ Небојша М. Крстић, „Архимандрит Јустин Поповић: Светосавље као философија живота“, *Беседа* 2/3-4, (1992), 291-292.

⁵² Александар Ранковић, „Теологија оца Јустина“, *Глас цркве* 70/9, 2 (1993), 50-57.

⁵³ Милорад Лазић, *Ава Јустин* (Ваљево: Манастир Ћелије, 1993).

⁵⁴ Жарко Гавриловић, „Смиреноумље оца Јустина“, *Јефимија* 3/4-5 (1994), 167-176.

⁵⁵ Ђорђе Јанић, „Реч о истини“, *Јефимија* 3/4-5 (1994), 91-102.

⁵⁶ Милан Радуловић, *Философија и религија Ф. М. Достојевског*, у: Милан Радуловић (ур.), *Критичка мисао филозофа и научника* (Нови Сад: Матица Српска, 1995), 385-408.

⁵⁷ Иларион Ђурица, „Духовни лик Оца Јустина Поповића“, *Видослов* 17 (1999), 29-36.

⁵⁸ Милан Д. Милетић, *Заљубљен у Христа* (Београд, Свети Јован Златуст, 2002).

⁵⁹ Богдан Лубардић, *Јустин Ћелијски и Русија* (Нови Сад: Беседа, 2009).

Живковића⁶⁰ и Сунчице Денић.⁶¹ На Православно богословском факултету у Београду одрађени су магистарски радови: *Богочовечанска просвета по Ави Јустину Поповићу*,⁶² *Богочовек као истински човек по преподобном Јустину Поповићу*⁶³ а на Филозофском факултету у Београду још 1993. године урађен је дипломски рад под насловом *Лик и просветитељско дело др Јустина Поповића*.⁶⁴ На Понтификалном универзитету за оријенталне студије (Pontificio Instituto Orientale) у Риму наш теолог Ђорђе Н. Петровић је 29. јануара 2015. године успешно одбранио докторски рад (summa cum laude) на тему *Евхаристијска радост у догматици Аве Јустина Поповића* (Eucharistic Joy in Justin Popovic's Dogmatics).⁶⁵ Прва научна конференција у спомен Оцу Јустину Поповићу одржана је пре десет година у Врању, родном месту оца Јустина Поповића.⁶⁶

Закључак

Срби дуго нису спознали праву вредност великог српског теолога и подвизника Јустина Поповића, али су његова дела која су настала између два рата (1923–1940) одмах привукла пажњу српских теолога, филозофа и књижевника. За време комунистичке владавине у Југославији име оца Јустина Ћелијског није потпуно утихнуло, јер су Срби у емиграцији објављивали његова дела (1953, 1957, 1962), а од 1972. године нека његова дела штампана су и читана и у Србији: *Житија Светих 1972-1977*; *Православна црква и екуменизам 1974*; *Тајне вере и живота 1977*, *Догматика православне цркве, 1978* (трећа књига); *На Богочовечанском путу, 1980*. У комунистичкој Југославији име Оца Јустина неприметно се провлачило кроз дела филозофа (А. Стојковић 1972, Ж. Видовић 1989), књижевних критичара и теоретичара (П. Р. Драгић Кијук, 1981, Милан Радуловић 1988) и теолога (А. Јевтић 1980, С. Гошевић 1980). Срби су релативно мало писали о духовном лику Јустина (Ђ. Слијепчевић 1957, С. Радвановић 1975, Иларион Ђурица 1999). Упркос свим забранама и ограничењима за време комунистичке Југославије богословско дело оца Јустина Поповића није престало да живи у српском народу.

⁶⁰ Слободан Живковић, *Достојевски и дело Јустина Поповића* (Београд: Задужбина Андрејевић 2009).

⁶¹ Сунчица Денић и Пахомије Гачић (ур.), *Отац Јустин Поповић: живот и дело* (Врање: Православна епархија врањска, 2015).

⁶² Невенка Пјевач, *Богочовечанска просвета по Ави Јустину Поповићу* (Београд: Храм Светог великомученика Георгија 2007).

⁶³ Милош Јелић, *Богочовек као истински човек по преподобном Јустину Поповићу*, Магистарски рад. (Београд: ПБФ, 2010).

⁶⁴ Весна Ђорђевић, *Лик и просветитељско дело др Јустина Поповића*. Дипломски рад. (Београд: Филозофски факултет, 1993).

⁶⁵ Ђорђе Н. Petrović, *Eucharistic Joy in Justin Popovic's Dogmatics: A Reflection of the Protagonist*, Phd thesis, (Rome: Pontificio Instituto Orientale, 2015).

⁶⁶ Научна конференција (2010). *Отац Јустин Поповић: живот и дело. Зборник радова*. Врање: Православна епархија Врањска, 2010.

Литература

- Гошевић, Стојан (1980). „Др Јустин Поповић”, *Богословље* 24/1-2, 149-157.
- Живковић, Слободан (2009). *Достојевски и дело Јустина Поповића*, Београд: Задужбина Андрејевић
- Јевтић, Атанасије (прир.) (1980). *На Богочовечанском путу*, Ваљево, Манастир Ђелије.
- Лубардић, Богдан (2009). *Јустин Ђелијски и Русија*, Нови Сад: Беседа.
- Милетић, Милан Д. (2002). *Заљубљен у Христа*, Београд, Свети Јован Златуст.
- Поповић, Јустин (1923). *Филозофија и религија Ф. М. Достојевскога*, Београд.
- Поповић, Јустин (1974). *Православна црква и екуменизам*, Света гора Атонска, Манастир Хиландар.
- Поповић, Јустин и Велимир-Хаџи Арсић (1977). *Тајне вере и живота*, Крњево, Православна хришћанска заједница.
- Поповић Јустин (1978). *Догматика православне цркве*, књига 3, Београд, Манастир Ђелије код Ваљева.
- Радуловић, Милан (1995). *Филозофија и религија Ф. М. Достојевског*, у: Милан Радуловић (ур.), *Критичка мисао филозофа и научника*, Нови Сад: Матица Српска, 385-408.
- Радуловић, Милан, (ур.) (2013). *Српска књижевна критика друге половине XX века. Типолошка проучавања*, Београд: Институт за књижевност.
- Слијепчевић, Ђоко (1986). *Историја Српске православне цркве*, књига 3, Келн.
- Стојковић, Андрија (1972). *Развитак филозофије у Срба, 1804–1944*, Београд, Слово љубве.
- Чалић, Мари-Жанин (2010), *Историја Југославије у 20. веку*, Београд: Слио.
- Ћирковић Сима Ц. (2009). *Ко је ко у Недићевој Србији*, Београд: Просвета.

Pavle Jović

National Library of Serbia

paveljovic@gmail.com

SERBS ABOUT FR JUSTIN POPOVIĆ

The purpose of this work is to determine when the Serbs realized the true value of Justin Popović (1894–1979), one of the greatest Serbian ascetics and theologians. The first records of Fr Justin Popović among the Serbs appeared in the theological press, a few years after the publication of his *Dogmatics of Orthodox Church* (1932). At the time of the communist rule, it was not allowed to write about him. There is no mention of his name in the post-war encyclopaedia of Yugoslavia. The first piece on Justin Popović appeared in the journal *Theology* from the pen of the theologian and dogmatician Stojan Gošević in 1980. The first, but modest book about Archimandrite Justin Popović was compiled by engineer Aleksandar Mladenović and originated in Australia after his death (1980). Several works on the life and work of Fr Justin Popović were published in the journal *Voice of the Church* in 1989, while the first monograph dedicated to him in Serbia was edited and published in 1993 by the Monastery of Ćelije.

Филип Калингтон

Православни институт Светог Сергија, Париз, Француска
phillipcalington@gmail.com

РЕЦЕПЦИЈА И ЗНАЧАЈ СВЕТОГ ЈУСТИНА И ЊЕГОВИХ ДЕЛА МЕЂУ ОБРАЋЕНИЦИМА НА ЗАПАДУ*

Сажетак: Свети Јустин је веома поштован светитељ, како у својој родној Србији, тако и код других православних људи који су његове идеје и учења примили к срцу. Један аспект који се ретко разматра и о коме се ретко говори јесте утицај и значај светог Јустина међу обраћеницима у православној вери на Западу. Заједно са светим људима 20. века као што су преподобни отац Серафим Роуз и свети старац Пајсије Светогорац, свети Јустин је свети-оник који светли у духовној тами Запада. Његова учења су релевантна данас јер испитују нека питања на која црквени оци никада нису одговорили директно, јер нису били суочени управо са тим питањима и околностима. Свети Јустин је живи глас патристичке традиције у модерном свету. Зашто је свети Јустин тако популаран међу обраћеницима? Који део његовог учења је пријемчив за бивше римокатолике, бивше протестанте, бивше вернике других вера и за атеисте? Свети Јустин је врхунац православног традиционализма и конзервативизма: дубоко укореван у црквеним оцима. У раду ћемо испитати и објаснити зашто је свети Јустин толико привлачан западним обраћеницима у православној вери. Аутор ће такође покушати да представи све поменуто кроз своје лично искуство преобраћења у православној вери и активно учествовање у животу Православне цркве на Западу.

Кључне речи: Запад, обраћеништво, критика, рецепција, екуменизам

Увод

Када неко ко је изван православља, потенцијални обраћеник, почне да истражује о православној вери, он се обично сусреће са радикалном негативношћу и отпором према Римокатоличанству, Протестантизму, западној философији и у целини према свему „западном“. Оштра критика рационализма и схоластике, две ствари присно поистовећене са западним хришћанством, обично су у основи дела православних светитеља и богослова.

Ако погледамо 20. век, на ум нам долазе двојица (између многих) светитеља Православне Цркве чија је критика слична. Први, много познатији и нашироко читани на Западу јесте отац Серафим Роуз. Својом оштром кри-

* Термин „Запад“ у овом тексту, иако описује географски положај, пре би требало схватити као „западни свет“ у коме су идеје попут хуманизма, демократије, материјализма и једнакости проглашене за основу друштва.

тиком западног хришћанства, хуманизма, екуменизма, ниҳилизма и источња-чких религија (које су нарастале и шириле се на Западу у његово време), он је себе сместио у ред омиљених аутора међу западним обраћеницима, посебно, али не и искључиво у Сједињеним Америчким Државама, пошто је популаран и у земљама попут Русије и Србије. Он није био само критичар Запада, него и бриљантан патролог и духовни писац чији лични живот је сам по себи сведочење од кога многи обраћеници имају користи. Наравно да има много других православних аутора који су критиковали Запад, али би требало да имамо на уму да се налазимо у контексту где већина таквих дела још увек није преведена на енглески језик, док је све што је отац Серафим Роуз написао, написано на енглеском језику.

Други човек, који је и предмет овог излагања, јесте свети Јустин Нови Ћелијски (Поповић), на кога ћемо у даљем тексту указивати као „свети Јустин“. Ограничени број енглеских превода дела светог Јустина не утиче на чињеницу да је, према нашем личном искуству, тих неколико преведених дела нашироко читано на Западу, посебно међу обраћеницима или потенцијалним обраћеницима који за догматско богословље и уопштено теологију обично имају веће интересовање од такозваних православних по рођењу. То је случај не само на Западу, већ и на неправославном Истоку. Чак и међу православнима у Јапану свети Јустин не само да је познат већ је и веома поштован будући да постоји његова икона у саборном храму у Токију.

Циљ овог излагања је да покажемо зашто свети Јустин може бити занимљив за обраћенике и особито за обраћенике на Западу. Свешћу то на четири тачке за које се чини да најбоље истичу који су то елементи његовог учења занимљиви или могу бити занимљиви за људе на Западу. Овде неће бити дубље анализе његових дела или учења јер се то може прочитати на многим другим местима. Његово учење и становишта биће споменути али само како би се на њих указало, уз кратку анализу разлога из којих та становишта могу бити занимљива обраћеницима.

Када се суочавамо са „Западом“ и Јустиновом критиком „Запада“, знамо да ни „православни Исток“ неретко није много бољи у питањима вере и морала. Идеје западног света готово да су сасвим заразиле традиционално православна друштва и стога, када говоримо о „Западу“, то је дефакто више начин живота и идеолошки систем него само географска одредница. Такође је веома важно истаћи да наша намера није да пишемо у академском маниру као таквом. Уместо тога, овде преносимо лични утисак о значају дела светог Јустина међу обраћеницима на Западу. Не покушавамо да емпиријски подупремо наша опажања. Надамо се да овај чланак може постати полазиште за будућност, за више академске и емпиријске пројекте о овој теми.

Свети Јустин као интелектуално привлачан и кохерентни писац

Многи православни светитељи на изузетно оштар начин били су веома критички настројени према римокатоличанству и Западу уопште.¹ Тај оштар

¹ Осим светог Јустина Поповића овде можемо споменути између осталих и светог

став није увек био изражен на начин који би западни човек могао истински да разуме и суочи се са њим. Када читамо многа дела светитеља Православне цркве, наилазимо на пуно примера оптужби против Запада које можда нису увек ни тачне, у смислу да не представљају сасвим тачно учење западних хришћана. Један такав навод, из светог Теодосија Печерског, говори нам да латини пију сопствени урин.² Међутим, ми нисмо у обавези да у кратком тексту одговарамо на питање да ли су римокатолици и једна група римокатолика икада пили урин. Оно што можемо да тврдимо јесте да такав чин не представља учење или праксу римокатолика. Такве оптужбе би потенцијални обраћеници и боготражитељи обично одбацили као чисте клевете, празноверја и негативна уопштавања. Ништа од тога заправо не објашњава зашто су римокатолици јеретици, већ у најбољем случају само показује моралне погрешке неког ко је римокатолик.

Занимљиво је да по том питању свети Јустин чини управо супротно. Будући критичар западног рационализма и његовог претераног ослањања на разумско оправдање свих аспеката вере, свети Јустин се позива на исте те западне рационалисте. Не тврдимо да је свети Јустин био рационалиста, али је његова критика Запада веома интелектуално задовољавајућа јер задовољава или барем изазива рад разума. Ово се подједнако може пронаћи у делима хероја Јустина Поповића – Достојевског.

Свети Јустин био је дубоки мислилац. Када о њему читамо у западном контексту, он се неретко првенствено ословљава као „философ“. Добар и сажет пример његових интелектуално задовољавајућих аргумената јесте тврдња да су сви протестанти дефакто паписти и деца папства: „[Протестанте] рађа папа својом човеколатријом и човекобоштвом“.³ Он јасно показује како је универзални ниво идеологије папства, помешан са хуманизмом (човекопоклонством) и идејом *Übermensch*-а, заправо био примењен на индивидуални ниво. То је дефакто створило протестантизам у коме је сваки верник сам себи ауторитет, сам свој мали папа. Према светом Јустину, протестанти су се побунили против папства а завршили су примењујући исти папски модел на сваког појединачног верника. Зато он друштво у коме је живео назива друштвом окупљеним око „Олимпа Европе римскопротестантске“;⁴ у коме је папа једнак Зевсу.

Међутим, многи римокатолички и протестантски научници су отворени за светог Јустина и поприлично много га проучавају. Наравно, иако са многим аспектима његове мисли нису сагласни, они га ипак сматрају занимљивим на интелектуалном, философском и антрополошком нивоу. Они уви-

Пајсија Светогорца, светог Григорија Паламу и светог Марка Ефеског.

² Цитирано на основу: A. Edward Sicienski, *Orthodox Christianity: A very short introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 23.

³ Justin Popovich, 'Notes on Ecumenism', у: Јустин Поповић, *На Богочовечанском путу* (Манастир Ђелије, 2014), 389. Српски оригинал: Јустин Поповић, „Белешке о екуменизму“ у: Јустин Поповић, *На Богочовечанском путу*, 356.

⁴ Popovich, 'Notes on Ecumenism', 403; Поповић, „Белешке о екуменизму“, 368.

ђају дубину његових аргумената и мишљења: и, чак и поред тога што их у потпуности одбацују и не слажу се са њима, они такође виде како сами ти аргументи не могу напросто бити одбачени као некакав православни анти-интелектуални зилотизам. Ову идеју о интелектуално некохерентним аргументима неретко су западни мислиоци употребљавали против Православља.⁵ У питању је становиште да се православни нису довољно интелектуално развили или да једноставно не разумеју оно што је западни свет схватио својим рационализмом и схоластиком. Свети Јустин, иако нема намеру да показује супротно, јасно излаже аргументе и идеје које западнима, ако се испитују њиховим моделима, изгледају кохерентно. Други значајни пример овога јесте Јустинова оштра критика хуманизма који он маестрално повезује са безбожним и сатанским идеологијама свога времена: комунизмом, фашизмом и нацизмом.⁶ Према светом Јустину, хуманизам је у својој суштини нечовечан односно античовечан.⁷ Он је показао и како је јерес хуманизма у самој основи јереси папизма тврдећи да хуманисти имају „душу папистичко-протестантску“⁸. Свети Јустин је вешт у томе да кохерентно повеже историјске догађаје и идеологије, показујући како су све јереси и душепогубне грешке западних хришћана и западног човека међусобно повезани.

Да резимирамо: Морамо признати и прихватити да је свети Јустин интелектуално дубок и веома кохерентан. То је нешто што је за многе на Западу често веома привлачно и изненађујуће. Он је најбољи пример да Православље може да се брани и заиста се у извесној мери и брани разумом на начин који се на Западу сматра интелектуалним. Чак и ако се неко не слаже са њим, тешко је, а ми бисмо рекли и немогуће, једноставно тврдити да његови аргументи нису кохерентни и добро изражени. Свети Јустин, иако је свестан ограничења разума, што је на Западу неретко заборављано и превиђано, такође са пуном снагом показује истину онако како ју је разум примио и разумео: без уздизања људског разума на непогрешиве висине схоластике.

Истиновати у љубави у духовним стварима

Још један аспект дела и мисли светог Јустина који може бити привлачан за западне читаоце јесте чињеница да иако је био веома оштар, он је увек отпочињао и завршавао са Богочовеком, са самим Христом. Свети Јустин је,

⁵ О тој идеји није се толико расправљало у самим академским радовима, него више у дебатама и разговорима углавном између римокатолика и православних хришћана. Један аспект Православља који је често нападан у таквим дебатама јесте наводна инкохерентност његових догмата и еклисиологије. Један од примера је питање црквених канона и употребе икономије. Легалистички Запад неретко сматра да је учење Православних цркава интелектуално некохерентно јер канон може бити делимично игнорисан зарад добробити личности или ситуације који су у питању.

⁶ Popovich, 'Notes on Ecumenism', 389; Поповић, „Белешке о екуменизму“, 356.

⁷ Popovich, 'Notes on Ecumenism', 389; Поповић, „Белешке о екуменизму“, 356.

⁸ Popovich, 'Notes on Ecumenism', 389; Поповић, „Белешке о екуменизму“, 356.

као и апостол Павле, увек и заиста говорио истину у љубави. Свети Јустин никада не напада ниједног верника или идеолога. Уместо тога, његова критика је увек усмерена на јерес коју они заступају. Када напада римокатолике, он то чини на такав начин да ретко спомиње било коју конкретну личност. Уместо тога, он се строго усредсређује на јерес, у овом случају на папизам. Чак ни у својој оштрој критици папизма он не напада актуелног папу (у времену у коме је писао) или било ког папу појединачно. Он се потпуно усредсређује на институцију папства. Исто тако, када протестанте оптужује да су сами себи папе, он такође на примеру показује како раздваја грех од грешника. Свети Јустин мрзи грех, али воли грешника и нада се и моли за његово покајање.

Када је свети Јустин критиковао западне хришћане, било је то као да их је истински разумео и желео да их испровоцира на промишљање и анализирање. То му је било заједничко са раније споменутиим оцем Серафимом Роузом, којег већ сада многи поштују као светитеља Цркве.⁹ Нажалост, ми смо данас сведоци да многи људи који су укључени у полемике постају веома емотивни и нападају појединце на личном нивоу. Свети Јустин, будући да је пре свега човек дубоке молитве, никада то није чинио. Када неко чита његова дела или га слуша, никада не може стећи утисак да је он на било који начин вођен острашћеним емоцијама. Будући Србин, његова ненаклоност према Хрватима није била заснована на чињеници да су Хрвати римокатолици. Нажалост, многи учесници полемике обично полазе са погрешног становишта које их води ка мржњи уместо говорењу истине у љубави. Свети Јустин је говорење истине у љубави видео као своју дужност и призив. Он је сматрао да је то призив сваког православног хришћанина. Читаво средиште његовог светоназора засновано је на истиновању у љубави. За светог Јустина, волети некога, па чак и непријатеља, значи бити истинољубив. Онако како га је Свето писмо научило (Еф 4: 15), тако и он учи нас. Свети Јустин је изрекао познате речи да се „живи истинујући у љубави“.¹⁰ Зато он екуменизам назива „дијалогом лажи“ који за свој критеријум нема истину, већ покушава да постигне договор заснован на псеудо-љубави и „етици по човеку“ (Кол 2: 8).¹¹ Читава његова критика екуменизма постоји управо зато што екуменизам за своје средиште и коначни циљ нема истину која је сâми Христос. Свети Јустин тврди да се о истини не може преговарати и зато је савремени екуменизам за њега бескористан, он је лаж и јерес.

⁹ Jose Dominic, “A Conversation with Fr. Ambrose Young and Mother Theadelphi on Fr. Seraphim Rose: ‘Fr Seraphim was a Whole Man, and Therefore He was a Healed Man’” at <http://www.pravoslavie.ru/81732.html> (приступљено 10.9.2020)

¹⁰ Justin Popovic, “Humanistic ecumenism” у: Justin Popovich, *Orthodox Faith and Love in Christ*, trans. Asterios Gerostergios (Belmont Massachusetts: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1994), 171; Јустин Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, (Света Гора: Манастир Хиландар ²1995), 124.

¹¹ Popovic, “Humanistic ecumenism”, 172; Поповић, *Православна Црква и екуменизам*, 125.

И даље неки тврде, међутим, да став оца Јустина о екуменизму није био нарочито толерантан или пун љубави, него врло једностран и незналачки устројен. Ипак, поред чињенице да је био бриљантан богослов и философ, он је пре свега био прави хришћанин, следбеник Христов. Свети Јустин је мрзео грех и видео је шта грех може да учини људској души. Стога своју оштру анализа савременог друштва види као пророчки подухват, заснован искључиво на његовој љубави ка ближњима и дубоком чежњом да спасење буде доступно свима и да се испуни заповест Господа да „научи све народе“ (Мт. 28, 19). Епископ Иринеј Буловић, епископ Српске Цркве, духовно чадо светог Јустина и активни учесник савременог екуменског дијалога у својству представника Српске Православне Цркве, о светом Јустину и његовим становиштима тврди следеће:

„Али ја сматрам да су гласови таквих људи какав је отац Јустин, понекад веома оштри и критични, помогли да се развитак догађаја одврати од другачијег правца. Отац Јустин, колико ја разумем, а ја сам и сâм често разговарао с њим на ове теме, није критиковао идеју дијалога, сведочења, љубави. Он сâм је био веома отворен човек. Идеологију екуменизма као неку варијанту ‘новог хришћанства’, којим су се бавили неки екуменски кругови, он је критиковао као еклесиолошку јерес: он је њу сматрао толико опасном јересју, да је чак формулисао нови термин, којим се данас сви широко користе — ‘свејерес’“.¹²

Свети Јустин као васељенски учитељ

Неки су критиковали светог Јустина тврдећи да је он симбол савременог ксенофобног српског национализма. Ово је једна од многих ствари која је светом Јустину заједничка са светим Николајем Велимировићем. Термин као што је „Небеска Србија“ када се извуче из правога контекста и смести у геополитички контекст, изазива многе негативне реакције. То је особито случај међу људима који су под утицајем свеprisутне НАТО пропаганде која демонује све аспекте српског народа, његову културу, веру и историју. Без обзира на то у шта смо неретко присиљени да верујемо таквом приказивању светог Јустина, он је заправо успео да се обрати људима свих националности.

Свети Јустин је често веома негативно и оштро говорио и о својој Србији, показујући нам тиме да нема намеру да неосновано и по сваку цену брани ни своју нити било коју другу земљу. Уместо тога, он брани истину, и ако се догоди да истина стоји насупрот његовом народу, он ће остати при истини. Савршени пример тога је када је свети Јустин узвикнуо да су Срби распели светог Саву и да зато више нема „правих“ Срба.¹³ Под „правим“ он

¹² Епископ Бачский Иринеј (Булович), “Сербская Церковь и екуменизм”, *Церковь и время* (1998), 61-62.

¹³ Јустин Поповић, „Беседа на празник Светог Саве 1966. године у манастиру Ћелије“, у: у: Преподобни Отац Јустин, *Празничне беседе*, Сабрана дела Светог Јустина Новог,

мисли на Србе који су одани сопственом наслеђу које је блиско повезано са православном вером. Комунистичку Југославију свога времена он је видео као безбожну и страну своје народу, слично многим светим православним старцима, попут Старца Клеопе (Румунија), старца Јована Крестјанкина у Пскову (Русија) и многих других из тог доба у другим православним земљама које су запале у душепогубну идеологију комунизма. Иако је свети Јустин писао у сопственом контексту, његова дела су и поред свега тога по својој природи веома универзална. Време проведено у Великој Британији, Русији и Грчкој оствестило је светог Јустина о постојању и других контекста поред његовог сопственог. Када је писао против Римокатоличанства или Протестантизма, било је то као да их је истински видео и био у додиру са њима и људима који их исповедају. Свети Николај Велимировић показао је исто то знање и разумевање.

Свеобухватност светог Јустина је нешто што је неретко било превиђано. Свети Јустин није и не може бити ограничен само на оличење Србије и Срба, иако многи Срби покушавају да га „украду“ за себе. Он је оличење Православља које је васељенско јер „нема више ни Јудејца ни Јелина, нема више роба ни слободнога, нема више мушког ни женског, јер сте сви један (човек) у Христу Исусу“ (Гал. 3, 28).

Свети Јустин као светоотачки глас 20. века

Када неко ко је заинтересован за православну хришћанску веру почне да учи о њој, врло брзо чује нешто о „Оцима“. То није увек тако лако одгонетнути и разумети. Постоји толико много црквених Отаца и они пишу о многим темама. Свети Јустин је одјек црквених Отаца, сведок светоотачког доба. Иако је виђен као богослов савременог доба који је много допринео савременој православној теологији, он је такође оличење православног светоотачког Предања. То Предање тиче се примања, очувања чистим и предавања новим нараштајима. Предање Цркве је живо Предање, а не некаква академска идеја на страницама књига. Православни хришћани многе молитве започињу речима „Молитвама светих Отаца наших...“. Оци и њихова учења су и данас са нама. Међутим, свети Јустин није напросто препричавао учења Отаца. Он је такође показао како су ова учења данас примењива и како би требало разумети дух тих учења. Као што знамо, Оци нису изричито постављали многа питања која данас постоје. Зато често слушамо о „духу Отаца“. То значи да покушавамо да утврдимо њихово становиште о одређеном питању осврћући се на друга њихова становишта о сличним питањима њиховог времена. Свети Јустин је учио како би требало да применимо Оце на наше савремене проблеме. Свети Јустин је на многе начине био живи дух Отаца.

(Београд: Наследници оца Јустина и манастир Ћелије код Ваљева, 1998), 137-142. Доступно на интернет адреси: <https://www.youtube.com/watch?v=p2mtGXkz46U&t=290s> (приступљено 10.09.2020).

Зашто је ово на било који начин привлачно за потенцијалне обраћенике? Уколико неко долази из римокатоличке заједнице, за њега је обично већина аспеката вере и морала јасно дефинисана у савременом контексту. Наравно, то је тако услед централизоване црквене структуре на чијем је челу папа. Све је систематично објашњено и дефинисано, те је врло лако дознати становиште Ватикана о било ком савременом питању. Иако светог Јустина не би требало поредити са систематским богословљем латинâ, он ипак говори са ауторитетом и неретко га многи данас наводе као дефакто црквеног Оца. На њега су неки упућивали као на савременог црквеног Оца. Свети Јустин нуди стабилно становиште, такорећи стуб, за нове обраћенике у веру. Он нам помаже да разумемо Свето писмо и Оце. Често нови обраћеници наилазе на многа различита становишта различитих људи, а свети Јустин нуди руковођење, и то руковођење које можемо готово да додирнемо пошто је свети Јустин живео пре неколико деценија. Свети Јустин је гласноговорник светих Отаца у савременом свету. Он је ауторитет који је обраћеницима неопходан када приступају Православљу. Он је ауторитет који ни на који начин није исувише радикалан него следи свето Предање Цркве.

Закључак

Велики део доприноса светог Јустина, његових дела и ставова, неретко је приказан као нешто што је драстично супротстављено западном свету. У многоме то и јесте истина јер је он био оштри критичар западног света и његових разних јереси и идеологија које су супротстављене Христу. Ипак, дужни смо да нагласимо да свети Јустин не може и не би требало да буде виђен само као извор негативних критика усмерених против римокатолика, протестаната и других западних јереси. Светог Јустина морамо прихватити као васељенског учитеља истог тог западног света који је критиковао. Свети Јустин није оличење антизападне мисли. Он је много више на свим нивоима, и духовном и интелектуалном. Ипак, имајући све ово на уму, морамо истаћи да је његова критика важна. Христос је делао усред грешника чија је дела одбацивао јер доктор није потребан здравима. Свети Јустин је на исти начин лек који је потребан многим на Западу, али и на Истоку. Он је заиста био неко ко је многе обраћенике и православне по рођењу пробудио на истраживања сопствене вере. Верујемо да су дела светог Јустина по самој својој природи заиста спасоносна. Данас када је политичка коректност дубоко продрла у наша друштва, па и у нашу вољену Православну Цркву, свети Јустин заједно са другим светима, мученицима и исповедницима 20. века стоји као светионик којег морамо да се држимо и који морамо да следимо. Ићи другим путем значило би отићи у нашу сигурну духовну смрт.

(Са енглеског језика превео Марко Ђурђевић)

Литература

- Булович, Епископ Бачский Ириней (1998), “Сербская Церковь и экуменизм”, *Церковь и время* 56-62;
Constitution of the Serbian Orthodox Church: <http://www.spc.rs/eng/church>;
- Dominic, Jose (2015). “A Conversation with Fr. Ambrose Young and Mother Theadelphi on Fr. Separpm Rose: ‘Fr Seraphim was a Whole Man, and Therefore He was a Healed Man’” at <http://www.pravoslavie.ru/81732.html>
- Поповић, Јустин (1966). „Беседа на празник Светог Саве 1966. године у манастиру Ћелије“ у: Преподобни Отац Јустин, *Празничне беседе*, Сабрана дела Светог Јустина Новог, Београд, 1998, 137-142. Доступно на адреси: <https://www.youtube.com/watch?v=p2mtGXkz46U&t=290s>
- Popovich, Justin (1994). *Orthodox Faith and Love in Christ*, Belmont Massachusetts: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies,
- Поповић, Јустин (1995). *Православна Црква и екуменизам*, Света Гора: Манастир Хиландар.
- Popović, Justin (2008). *Man and the God-Man*, Alhambra: CA: Sebastian Press, Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church in North and South America.
- Поповић, Јустин (2014). *На Богочовечанском путу*, Манастир Ћелије.
- Siecienski, A. Edward (2019). *Orthodox Christianity: A very short introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- “Archimadrite Justin Popovic” (2007). *The Orthodox Word* issue 265, St. Herman of Alaska Press, Platina, California. Sep-Oct 2007;
- Velimirovich, Nikolai (2017). *Agony of the Church*, London: Student Christian Movement.

Phillip Calington

St. Sergius Orthodox Institute, Paris, France

phillipcalington@gmail.com

RECEPTION AND IMPORTANCE OF ST. JUSTIN AND HIS WORKS AMONGST CONVERTS IN THE WEST

St. Justin is a highly venerated saint in his native Serbia and by other Orthodox people who have taken his ideas and teachings to heart. One aspect that is rarely examined and spoken about is the influence and importance of St. Justin among converts to the Orthodox faith in the West. Along with holy people of the 20th century like Fr. Seraphim Rose and St. Elder Paisios of Mt. Athos, St. Justin is a beacon shining bright in the spiritual darkness of the West. His teachings are relevant today and examine questions that the Church fathers never answered directly as they were not faced with these exact issues and circumstances: St. Justin, however, is the living voice of the patristic tradition in the modern world. Why is St. Justin so popular among converts? What parts of his teachings are compelling to former Catholics, former Protestants, former believers of other faiths and atheists? St. Justin is the pinnacle of authentic Orthodox traditionalism and conservatism: deeply rooted in the Church Fathers. In this presentation, we will examine and present why St. Justin is so compelling to western converts to the faith. The author will also try to present the aforementioned through his personal experience of converting to the Orthodox Faith and actively participating in the Orthodox Church life in the West.

О АУТОРИМА

Слађана Алексић је ванредни професор на Филозофском факултету у Косовској Митровици, Универзитета у Приштини на Катедри за српску књижевност и језик и сарадник Међународног центра за православне студије (Ниш) и Асоцијације православних научника (Вороњеж). У област њеног научног интересовања спадају теорија књижевности, методологија проучавања књижевности и теолошка књижевна теорија. Аутор је монографије *Теоријско и методолошко дело Петра Милосављевића* (Косовска Митровица, 2018).

Томас Бремер је редовни професор екуменске теологије и теологије источних Цркава на Факултету за католичку теологију Универзитета у Минстеру, Немачка. Након студија у Минхену, Београду и Минстеру је докторирао тезом о еклисиологији у Српској Православној Цркви. Бави се православљем у Србији, Русији и Украјини, као и католичко-православним односима. У његове публикације спадају: *Orthodoxie in Deutschland (Православље у Немачкој, ко-ур. 2016)*, *Churches in the Ukrainian Crisis* (Цркве у украјинској кризи, ко-ур. 2017), *Крст и кремљ* (кратка историја православља у Русији, српски превод: Београд, 2012).

Сунчица Денић је редовни професор Педагошког факултета у Врању, Универзитета у Нишу. У област њеног истраживања спадају књижевност, историја књижевности, народна и савремена књижевност, књижевност за децу. Аутор је следећих монографија: *Књижевно дело Манојла Борђевића Призренца* (Приштина, Београд, 2003); *Опште и лично* (Београд, 2005), *Српски писци на Косову и Метохији (1871/1941)* (Приштина, 2008); *Мера и привид, етиком до књижевне естетике* (Београд, 2010); *Прогон и завичај, српска књижевност Косова и Метохије* (Приштина, 2011); *Књижевност за децу* (Врање, Нови Сад, 2014); *Поетички модели између традиције и савременог у српској књижевности* (Врање, 2019), и приређивач значајног броја зборника, међу којима и: „*Нечиста крв*“ *Борисава Станковића сто година после* (Врање, 2011); *Отац Јустин Поповић, живот и дело* (Врање, 2010).

Александар Ђаковац је доцент Православног богословског факултета Универзитета у Београду. Претежно се бави темама везаним за систематску теологију, догматику, патристику, византијску философију, савремено православно богословље и међурелигијски дијалог. Аутор је лексикона: *Лексикон хришћанства, јудаизма и ислама* (Београд, 2006), као и следећих монографија: *Небески Јерусалим и секуларно царство: Огледи о Цркви и секуларизму* (Београд, 2018), *Речено и неизрециво: дискурзивност азматске онтологије у апоретници светог Максима Исповедника* (Београд, 2018).

Иларион Ђурица је јеромонах и духовник у цркви Светог Трифуна у Београду, те и свештени песник и списатељ штива из области духовности, белетристике и драматургије. Аутор је следећих књига: *Педесетница, саборник мудрости роповиједања* (2004); *Бисерне шкољке, песме Богољубне* (2010), *Моје лудости проповиједања* (2018); *Еванђелице и беседе благих дана* (2016), *Смарагдна песма за аву Јустина* (2017), *Акатист преподобном оцу нашем Јустину* (2010), *Преподобни Јустин као чудотворац* (2012) и других. Неке од наведених књига су преведене на хеленски и руски језик.

Ивица Живковић је доктор богословских наука, секретар Центра за црквене студије у Нишу, професор верске наставе, раније дугогодишњи професор Српске православне богословије Светог Кирила и Методија у Нишу. У област његовог научног интересовања спадају социјална етика православног хришћанског образовања и хришћански односи са децом. Аутор је следећих монографија: *Хришћанска етика за пети разред богословија* (Београд, 2011), *Православна педагогија за четврти разред богословија* (Београд, 2015) и *Студије о верској настави Православне цркве* (Београд 2019).

Павле Јовић је доктор фармацеутских наука који је више од две деценије био на служби у Институту за медицинску биохемију, на Војномедицинској академији у Београду. Сарадник је Матице српске у изради *Српског биографског речника*. У област његовог научног интересовања спадају историја медицине и фармације, славистика, историја науке и српске теологије. Аутор је следећих монографија: *Словенци у Београду* (2008), *Адам Бохорич творац прве граматике словеначког језика код Словенаца* (2016), *Биографи Доситеја Обрадовића* (2016), *Стефан Немања код Срба у XIX и XX веку* (2017), *Срби о Николају Велимировићу* (2018), *Отац Јустин Поповић код Срба* (2019).

Филип Калингтон је докторант на Православном богословском институту Светог Сергија у Паризу, Француска, на коме под менторством Андре Лоског приводи крају докторат из области литургије и црквене историје. Остала поља научног интересовања укључују руске староверце, светог Јустина Поповића, однос између догме и обреда. Излагао је на разним конференцијама и држао предавања у Европи и Азији.

Зоран Кинђић је редован професор на Факултету политичких наука у Београду. Предмети на којима предаје су следећи: на основним студијама Филозофија, на мастер Еколошка филозофија и етика, на докторским Филозофија религије. Објавио је следеће књиге: *Проблем неидентичног у филозофији Теодора Адорна* (Панчево, 2006), *Хајдеггера критика антропоцентризма* (Београд, 2011), *Увод у филозофију религије* (Београд, 2016), *Траг: филозофски огледи* (Београд, 2016).

Љубиша Костић је дипломирао теологију на Православном богословском факултету у Београду на катедри за Пастирску психологију и магистрирао је на катедри за Литургијско богословље на Аристотеловом Универзитету у Солуну. Професор је Патрологије у Богословији Светих Кирила и Методија и свештеник СПЦ. Преводи богословска дела са грчког и енглеског језика. Области његовог интересовања су теологија, философија, и психологија.

Богдан Лубардић је ванредни професор на Православном богословском факултету (ПБФ) Универзитета у Београду на катедри за философију за ужу област хришћанска философија и религиологија. Области његовог научног истраживања покривају: историјски и структурални однос философије и теологије; појам, функције и смисао религијске философије; историју византијске, руске и српске религијске философије и теологије; епистемолошки статус религијских исказа. Аутор је следећих монографија: *Николај Берђајев: изтећу Ungrunda и Оца* (Београд 2003); *Јустин Ђелијски и Русија* (Нови Сад 2009); *Философија вере Лава Шестова* (Београд 2010); *Јустин Ђелијски и Енглеска* (Београд 2019); и као коаутор: *In the Image and Likeness of God* (London 2015).

Александар М. Петровић је редован професор и шеф Катедре за филозофију Филозофског факултета у Косовској Митровици, Универзитета у Приштини. У његову основну област интересовања спадају Античка философија, Феноменологија фактичности у историји и духовним наукама, као и Естетика, Философија духа и Философија образовања. Поред превода *Дела Дионисија Ареопажита* са старогрчког језика (Ниш, 2016, 2019), последњих година објавио је монографије *Античка философија* (2016), *Фисис и космос* (2016), *Прва философија* (2017), а у плану је и *Историја и духовне науке*.

Ђорђе Н. Петровић је докторирао теологији на Понтификалном Оријенталном Институту у Риму са тезом о Јустину Поповићу. Тренутно ради као професор у Богословији Светог Саве у Београду и служи као ђакон. Област његовог научног интересовања су: систематско богословље, литургика и пастирско богословље.

Радомир В. Поповић је редовни професор на Православном богословском факултету Универзитета у Београду на катедри за Општу историју хришћанске Цркве. Највише се бави историјом Цркве у раном периоду и у средњем веку. Објавио је велики број стручних студија и чланка, а од монографија: *Le Christianisme sur le sol de l'Illyricum Oriental jusqu'à l'arrivée de Slaves* (Thessaloniki 1996), *Serbian Orthodox Church in History* (Beograd 2005), *Православне помесне цркве* (Београд 2004), *Васељенски сабори - одабрана документа*, књ. 1 и 2 (Београд 2011-2012).

Слободан Продић је у звању научни сарадник и запослен у Епархији далматинској (Хрватска). Осим превођења светоотачке литературе бави се, између осталог, истраживањима везаним за настанак и развој монашког живота на просторима Балканског полуострва. Као неке од објављених радова можемо издвојити: *Древни монашки устав* (Сарајево, Требиње, 2016); *Лавсаик* (Сарајево, Требиње, 2015); *Монашки живот у средњовековној Србији* (Шибеник, 2014); *Фрагменти из историје анахоретског монаштва у средњовековној Србији* (Шибеник, 2012); *Монашка правила митрополита Викентија (Јовановића) према издању из 1733 године* (Нови Сад, Шибеник, 2016).

Слађана Ристић Горгиев је редовни професор на Филозофском факултету Универзитета у Нишу на предметима Историја античке и Историја средњовековне филозофије. Поред тога предаје и Филозофију религије као и Филозофију духа. Аутор је преко 60 научних и стручних радова међу којима и књиге као што су: *Логос и бесмртност* (Ниш, 2007), *Филозофија у раном средњем веку* (Ниш, 2011), *Поуке св. Симеона Новог Богослова* (Ниш, 2012).

Дионисије Склирис је докторирао на Универзитету у Паризу IV- Сорбони са тезом „Појам *тронос-а* (начина) у мисли Максима Исповедника“. Предавач је теологије на Теолошком факултету Универзитета у Атини и аутор следећих монографија: *On the Road to Being: Saint Maximus the Confessor's Synodical Ontology* (Alhambra, 2018), *Logos – Mode – Telos* (Athens, 2018) и приређивач зборника *Slavoj Žižek and Christianity* (New York, 2018).

Дмитри Олегович Трибушњи је дипломирао је на Филолошком факултету Доњецког националног универзитета, а затим и на Одеској духовној академији. Тренутно служи као парохijski свештеник у цркви Рођење Пресвете Богородице Украјинске православне цркве у Доњецку. У област његовог научног интересовања спадају: православно богословље, филозофија и историја духовног старчества. Аутор је низа богословских чланака о преподобном Јустину Ђелијском и четири књиге поезије.

Свилен Тутеков је професор хришћанске антропологије и етике на Православном богословском факултету Универзитета у Великом Трнову и православне хришћанске антропологије на Филозофском факултету Универзитета у Софији. Управник је Центра систематску теологију на Универзитету у Великом Трнову и главни уредник међународног теолошког часописа *Теологикон*. Аутор је монографија: *Личност, общност, другост* (ВТ, 2009) и *Добродетелта заради истината* (ВТ, 2009) и бројних студија антрополошке мисли у патристици, као и оних које се фокусирају на теме савремене теологије личности.

Александар Фатић је редовни професор филозофије и научни саветник у Институту за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду. Аутор је великог броја књига и текстова у земљи и иностранству. Његове две најновије књиге су *Virtue as identity: Emotions and the moral personality* (London, 2016) и *Интегративна психотерапија* (Београд, 2020). Његова лична интернет страница је <http://aleksandarfatich.net>.

Стивен Хедли је свештеник у парохији St. Etienne & St. Herman of Auxerre у Везлију (Vézelay), Француска. Претходно је радио као истраживач у Националном центру за научна истраживања (CNRS) у Паризу и предавао на Руској православној богословији Свете Женевијеве поред Париза. Његова библиографија укључује следеће монографије: *Christ after Communism* (New Haven, 2010), *Hidden Ear of God* (New York City, 2018), *Du Désert et du Paradis. Introduction à la Théologie Ascétique* (Paris, 2018) и *Theological Anthropology*, 3 vols (2020-2021).

Владимир Цветковић је научни сарадник Института за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду. У област његовог научног интересовања спадају патристика, античка и византијска филозофија и модерна православна теологија. Аутор је низа чланака и следећих монографија: *From 'Merciful Angel' to 'Fortress Europe': The Perception of Europe and the West in the Contemporary Serbian Orthodoxy* (Erfurt, 2015) и *Бог и време: Учење о времену светог Григорија Ниског* (Ниш, 2013).

Зденко Ширка је лутерански екуменски богослов са Протестантског теолошког факултета Карловог универзитета у Прагу (Чешка). Студирао је у Братислави, Тибингену и Прагу. Аутор је монографије *Transcendence and Understanding: Gadamer and Modern Orthodox Hermeneutics in Dialogue* (Eugene, OR, 2020). У област његовог истраживања спадају херменаутика, модерна православна теологија, патристика, филозофија.

Немања Шкрелић је докторант на Институту Светог Сергеја у Паризу. Тренутно ради као вероучитељ архиепископије Београдско-карловачке. У научну област његовог истраживања спадају: православна теологија двадесетог века, руска религијска филозофија и егзистенцијализам.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

271.222(497.11)-788-726.3:929 Јустин Поповић, свети(082)

МИСАО и мисија светог Јустина Поповића : међународни тематски зборник / уредници Владимир Цветковић, Богдан Лубардић ; [преводи са енглеског Богдан Лубардић ... и др.]. - Београд : Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду : Православни богословски факултет Универзитета у Београду ; Ниш : Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019 (Ниш : Пунта). - 419 стр. ; 22 cm

"Поводом 125 година од рођења и 40 година од упокојења Јустина Поповића, 10. и 11. маја 2019. године у организацији Института за филозофију и друштвену теорију и Православног богословског факултета Универзитета у Београду и Центра за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, одржана је међународна научна конференција "Мисао и мисија Светог Јустина Поповића" на Институту за филозофију и друштвену теорију у Београду." --> предговор. - Тираж 500. - Стр. 7-25: Јустинолошке студије у српском и европском контексту: *studia iustiniana serbica - collationes* / Владимир Цветковић, Богдан Лубардић. - Напомене и библиографске референце уз радове. - Библиографија уз сваки рад. - Summaries.

ISBN 978-86-80484-47-1 (ИЗФИДТ)

а) Поповић, Јустин (1894-1979) -- Зборници

COBISS.SR-ID 282109452



Институт за филозофију и друштвену теорију, Универзитет у Београду
Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade



Православни богословски факултет, Универзитет у Београду
Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade



Центар за византијско словенске студије, Универзитет у Нишу
Centre of Byzantine-Slavic Studies, University of Niš