

МР БОГДАН ЛУБАРДИЋ
*Универзитет у Београду – Православни богословски факултет,
 Катедра за философију*

РЕЦЕПЦИЈА РУСКЕ РЕЛИГИЈСКЕ ФИЛОСОФИЈЕ У ДЕЛИМА АРХИМАНДРИТА ДР ЈУСТИНА ПОПОВИЋА

Када је реч о руској религијској философији и архимандриту Јустину Поповићу* (1894-1979) утврдили смо следеће резултате које ћемо сажето изложити у виду образложених теза (1-12). Разуме се, овде можемо указати тек на најизразитије црте духовног „континента“ Русија који, поред апостолских, светоотачких и других утицаја, значајно утемељује мишљење оца Јустина Поповића¹.

1. Руска религијска философија у делу архимандрита др Јустина Поповића није присутна паушално нити стихијски. Далеко више од тога, нарочито током прве половине живота (1916-22 – 1926-27 – 1940), она је самосвесно уграђивана у већину његових најважнијих радова, поготово у дело *Досјојевски о Евроји и словенсјву* (1940)². Зато не треба говорити о склоности или условном афинитету. Јер је посреди драговољна целоживотна формативна рецепција руске религијске философије и руске духовности од стране архимандрита Јустина.

* Овај рад је настао у оквиру пројекта бр. 149037А („Српска теологија у двадесетом веку“), који финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије. Овде представљамо сажету верзију ширег рада који ће бити објављен накнадно. (Сви *наши* курзиви у цитатима означени су астериском [*].)

¹ У писани опус архимандрита Јустина улази најмање 30 томова. Поодмакло публикување критичког издања Сабраних дела – у најављених 30 томова – још увек је у току (само *Житија Свјетих* имају екстензију од око 8300 страница). Како је казао јелински теолог Ј. Кармирис: списи Јустина Поповића представљају израз духовне самосвести Српске православне цркве. Тематизација Јустиновог опуса у Срба и даље се одвија у публицистичком маниру или, много ређе, у научном домену истраживања – а ту доминирају истраживања педагошког, пастирског и филолошко-лингвистичког доприноса Ј. Поповића православној духовности и култури. Српски теолози по правилу немају и ретко добијају сабрана дела у критичком издању праћеном адекватном научном апаратом и процедуром, па то изразито отежава истраживања, синтезе и стратешку самокритичку оријентацију српских духовних и теолошких токова.

² Ј. Поповић, *Досјојевски о Евроји и словенсјву*, Ћелије : Београд (1940), репринт 1981 (= Ј. Поповић, *Сабрана дела*, том 7, Београд 1999). Ово дело под насловом *Философија и религија Ф. М. Досјојевској* претходно је публикувано у наставцима у часопису *Хришћански живот*, II/2 (1922) – III/4 (1923), односно као посебна књига под истим насловом у Сремским Карловцима 1924 (= *Сабрана дела*, том 6, Београд 1999).

2. Појам *рецепције*³, каквим га уделовљује отац Јустин, можемо сагледа-ти и затим разложити најмање у два повезана и битна вида: прво, у вид техничког *инструментиа* који у аналитичком смислу омогућује преглед, критичко тумачење и разноврсно уграђивање или субзистирање преузетих идеја; и друго, у вид свеопштег духовног и ерминевтичког *сѣановишиѣ* које надодређује све елементе теоријског поља. Посматран у техничком смислу, појам рецепције омогућује вршење пријема и, такође, преглед разних философских и теолошких елемената, одражених кроз разне врсте утицаја, односно разне начине присуства идеја, појмова, методских образаца, термина и томе слично. Са техничке стране гледано, појам рецепције је у ерминевтичкој и дијалектичкој вези са појмом *утицаја* (*Einfluss*), који се може подробније одредити кроз биномска разликовања каква су рецимо следећа: а) директан утицај (нпр., уплив идеје из прве руке) и индиректан утицај (нпр., уплив идеје из друге или треће руке), б) материјалан утицај (текстуално и експлицитно осведочива присуства елемената руске философије, која се могу видети као непосредна присуства) и рефлексиван утицај (имплицитно установљива присуства „сходно уму“ [*kata noein*], која се могу видети као посредна присуства), в) писмене и усмене примопредаје тог утицаја, или г) формативан утицај (унутрашња и суштинска деловања и делотворства преузетих идеја) и информативан утицај (спољашња и узредна епистемичка дејства освешћених и упознатих идеја, или људи). Сва четири набројана вида утицаја присуствују у корпусу списа, односно текстова архимандрита Јустина Поповића. Посматрајући опус оца Јустина кроз први, техничко-инструментални вид појма рецепције установили смо присуство најмање 34 руска религијска философа (в. *Прилоі*). Од тога *експлицитном* тематизацијом, односно преко непосредних утицаја – текстуалних навода, референтних напомена, или расправа – познаје 25, а у разним ступњевима *имплицитне* тематизације, односно преко посредних утицаја – рецимо, употребом идеје чијег аутора подразумева – познаје још најмање 9 руских религијских философа.

3. Далеко важније јесте посматрање појма рецепције под другим видом свепокривајућег духовно-ерминевтичког становишта. Наиме, може се утврдити како отац Јустин руску религијску философију рецепира (*receptio*) преко начина живота и мишљења који се може назвати *неоаѣприсѣичка* синтеза (Г. Флоровски) теологије и хришћанске философије⁴. При чему,

³ О духовно-ерминевтичком смислу појма „рецепције“ као поновног примања предања, наиме о условима могућности примања предања и његовог развијања, в. J. Zizioulas. „The Theological Problem of ‘Reception’“, Bulletin – Centro Pro Unione 26 (1984) 3-6 = J. Зизјулас, „Теолошки проблем ‘примања’“, превод: Б. Лубардић. Теолошки погледи, 1-4 (1995) 13-21.

⁴ Према светогорском архимандриту Георгију (Капсанису), како је истакао у памјатној беседи у част блаженог оца Јустина Поповића, и то о четрдесетодневици његовог упокојења: „Проповед оца Јустина је наставак проповеди светих отаца Цркве, нарочито последњег великог оца светог Григорија Паламе“. Упор. исти. „Οσιος Γρηγόριος. 5 (1980) 45-47. С тим у вези видети: Ј. Поповић, *Живой Св. Григорија Паламе* (сепарат). Телије – Београд 1977 (55 сс), као и: исти.

према архимандриту Јустину, обе, дакле теологија (*theologia*) и хришћанска философија (*philosophia Christiana*), извиру из истоветног искуства богосједињења, па су разлике између њих функционалне а не реалне или суштинске. Важно је утврдити постојање духовног, повесног и ерминевтичког хоризонта неопатристичке синтезе. Али, то треба правилно и разумети. Наиме, неопатристички „окрет“⁵ православне мисли подразумева не само посебне парадигме, методе и облике мишљења, већ и начин *живоїи*а који првенство даје синтези мишљења унутар литургијског, светотајинског (*ta mysteria*) и подвижничког бића *Цркве*, и то на начин посебног „повратка“ светим апостолима, оцима и учитељима Цркве (*ad fontes*). То значи да архимандрит Јустин сваки елемент теолошког и религијско-философског мишљења вреднује и (пре)обликује са аспекта уградивости у процес остваривања смисла и задатака неопатристичке синтезе.

4. Архимандрит Јустин у покрету неопатристичке синтезе учествује не као епигон већ као један од еминентних носилаца (в. апел за увођење предмета Житија светих у богословије [Хришћански живот 1923]⁶). Програм неопатристичке синтезе оцу Јустину даје како аксиолошка и критериолошка, тако и духовна и теоријска средства⁷ за оцену не само секуларне хуманистичке философије⁸, већ и теохуманистичке или религијске философије⁹, али и (не)аутентичне теологије. То значи да неопатристичка синтеза, као утемељујућа инстанца целокупне мисли Јустина Поповића, у начелу омогућује критику управо и *руске* религијске философије и теологије, а не само критику секуларне философије Запада. Отац Јустин је такву критику извршио, на пример, експлицитним одбацивањем рационалистичког и морали-

Σύν πᾶσι τοῖς Ἀγίοις – πρόλογος καὶ ἐπίλογος εἰς τοὺς Βίους τῶν Ἀγίων, у В. Ματθαίου: Ὁ Μέγας Συναξαριστὴς τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, т. 14, Ἀθήνα 1971.

⁵ О неопатристичком окрету богословља у Православној цркви упутно говори: Ј. Зизијулас, *Православље* (нарочито Гл. III, Теолошки развојни токови), превод: И. Игњатовић, Хиландарски фонд БФ СПЦ, Београд 2003, 33-47.

⁶ Текст предлога може се видети у Хришћански живот = М. Парента, Ј. Поповић, И. Ђорђевић, „Унапредимо наше богословије“. Хришћански живот, II/5 (1923) 237-248.

⁷ Ј. Поповић, „О суштини православне аксиологије и критериологије“, Богословље, X/1 (1935); исти, „Упоредно богословље“ (белешке према предавањима др Јустина Поповића), студентска скрипта, 1936; исти, „Основна истина Православља – Богочовек“, Пастирски глас, I/1 (1937), и други радови.

⁸ Ј. Поповић, „Кризис хуманизма“. Раскрсница, II/13-14 (1924); исти, „Европски човек на жеравичној раскрсници“. Хришћански живот, IV/12 (1925) = *Философске урвине*, Ћелије – Београд (1957) 1987, 21-28 (= Ј. Поповић, *Сабрана дела*, том 9, Београд 1999); исти, „Гносеологија светог Исака Сирина“ (нарочито *Увод* и *Закључак*) у *Пути бојоїознања*, Ћелије – Београд 1987, 107-109; 136-139 (= Ј. Поповић, *Сабрана дела*, том 8, Београд 1999); исти, „Између две културе“, Народна одбрана, III/45-46 (1928); исти, „Између две философије“, Хришћанско дело, II/4 (1936); исти, „О прогресу у воденици смрти“, Битољ 1933 = *Философске урвине*, 28-51, и други радови.

⁹ Репрезентативан пример такве критике јесте Јустиново преиспитивање религијских философа и књижевних критичара који нису спремни нити кадри да Достојевског виде као светоотачки утемељеног христолога. Видети: Ј. Поповић, *Достојевски о Европи и словенству*, 367 н. 22, 368 н. 23.

стичког натурализма Толстоја; прекором начина на који Мерешковски учитава квазихришћанске представе у православље Достојевског; или неприхватањем тезе Шестова о томе да је бит дела Достојевског безостатно дата већ у *Зайисима из њогземља* (1864). Додуше, и негативан суд о њима иманентан је део процеса рецепције руске религијске философије код оца Јустина. Тиме се Јустинова критика руске философије не завршава. Он критикује и оне философе чије идеје позитивно усваја, рецимо: Павла Флоренског или Сергеја Булгакова. Али, он то чини имплицитно: на пример, изостављањем њихове софиологије, нарочито проблематичне код оца Сергеја.

5. Међутим, ствари су знатно сложеније. Наиме, истраживање руских религијских философа, какви се тематизују код оца Јустина, показује да су и њихова мишљења под већим или мањим утицајем програма управо неопатристичке синтезе (то важи, на пример, за А. Хомјакова, И. Кирјејевског, К. Леонтјева, П. Флоренског, С. Булгакова, В. Зењковског и друге). Штавише, отац Јустин не само да користи свете оце ради критичког разумевања руских религијских философа (нпр. када Макаријем Великим тумачи Достојевског), већ руске религијске философе користи ради критичког поимања управо светих отаца. На пример, када Павла Флоренског [чак 5 пута] или Виктора Несмјелова – већ 1926. – уводи у докторску дисертацију о Макарију Великом¹⁰. — У првом случају, ради философског образложења тријадолошких основа духовности љубави¹¹; у другом случају ради философског образложења антрополошких основа динамичког богосазнања¹². У оба случаја светоотачка учења добијају философско проширење у категоријама савременог мишљења. Дакле, између предања светих отаца Цркве и руских религијских философа постоји однос повратне спреге. Архимандрит Јустин тај однос уделовљује у свом опусу. Премда, додајмо, он тај однос не поставља као предмет експлицитне теоријске рефлексije и разраде.

6. Какве су импликације чињенице да отац Јустин светим оцима тумачи руске философе и обрнуто — да руским философима уједно тумачи свете оце? Поред чињенице да тиме руским религијским философима даје на значају, имајући знатно поверење према њима, то је израз битног ерминев-

¹⁰ Ј. Поповић, *Проблем личности и њознања њо учењу Макарија Епифанској*, у *Пути Божијознања*, Телије – Београд 1987, 36-37, 42-43, 63, 65, 88-89 (= Ј. Поповић, *Сабрана дела*, том 8, Београд 1999). Разрађенија верзија дисертације појавила се на грчком: *Τὸ πρόβλημα τῆς προσωνιότητος καὶ τῆς γνώσεως κατὰ τὸν Ἅγιον Μακάριον τὸν Αἰγύπτιον*, Αθήνησι 1926.

¹¹ Отац Јустин цитира из следећег дела: П. А. Флоренский, *Силоѣ и уиѣржденіе истины*, Товарищество типографіи А. И. Мамонтова, Леонтъевскій перевал, д. № 5, Москва 1914.

¹² Ј. Поповић, *Проблем личности и њознања њо учењу Макарија Епифанској*, 87 н. 6. Отац Јустин цитира из следећег дела: В. И. Несмелов, *Наука о човеке: оиѣти ѡсихолоиѣческой истиории и криѣики основных ѡйросов жизни*, том I, Казань (1896) ¹1905, 292-294 (том II: *Наука о човеке: мѣтафизика жизни и хрисѣианское оиѣкровение*, Казань [1903] ²1907). Дакле: отац Јустин користи ту књигу у трећем. то јест другом издању (1905-1907). Видети: В. И. Несмелов, *Анѣологија*, Москва 1994.

тичког и теоријског става. Тим поступком отац Јустин ставља до знања да се помоћу руске религијске философије, с једне стране, могу уочити филозофски потенцијали светоотачке духовности и, с друге стране, да је развој руске религијске философије израз *развоја* релевантности светоотачке духовности за (хришћанску) философију. Јер већина од Јустином реципираних руских мислилаца – у разним мерама успеха¹³ – иманентно су у вези са обновом византијске, односно древнохришћанске духовности у православном кључу. Таква стратегија сагласна је ставу који стоји иза одређења идеје неопатристичке синтезе, каквом је даје отац Георгије Флоровски (којег је Јустин Ћелијски познавао и чије студије је преводио¹⁴). Погледајмо:

„Неисцрпива сила светоотачког предања у богословљу још снажније се одређује чињеницом да је богословље за оце била ствар живота, духовног подвига, исповедања вере, стваралачког разрешења животних задатака [...] Здрав богословски сензибилитет [...] у нашем црквеном друштву може се обновити *једино*“¹⁵ повратком оцима“¹⁶.

Захваљујући томе, а у вези са повратком животу и мишљењу отаца – код руских философа, и код оца Јустина Ћелијског – сада констатујемо следеће: оцима се враћају синови, а то је исходovalo филозофски развој и отаца.

7. По том питању нарочито је парадигматичан однос Јустина Ћелијског и Фјодора М. Достојевског (документован у радовима: *Религија и философија Достојевској* 1924, *Достојевски о Европи и словенству* 1940, *Достојевски као пророк и апостол православног реализма* 1940, и другим¹⁷). На пример, у капиталном делу *Достојевски о Европи и словенству* отац Јустин 4 пута цитира из 3 списа Макарија Великог¹⁸, и то ради претемељења философије на основама духовности смирења (*tapeinosi*). Штавише, у сврхе неопатристичке синтезе, у истом делу он уводи још 13 светих отаца Велике Цр-

¹³ С. С. Хоружий, *После иерерыва. Пути русской философии*, Алетейя, Санкт-Петербург 1994.

¹⁴ Видети: Г. Флоровски, „Религиозно искуство и филозофско исповедање“, превод: Ј. Поповић, *Хришћански живот*, III/3 (1924) 105-118; и исти, „Очев дом“, превод: Ј. Поповић, *Хришћански живот*, V/3-4-5-6 (1926) 131-134.

¹⁵ Дијалектика главних токова руске теолошко-филозофске хришћанске мисли у XX веку, може се рећи, одређена је спором око опсега и значења управо те речи – „једино“...

¹⁶ Г. В. Флоровский, *Пути рускаго боисловия*, YMCA-Press, Париз [1937] 1983, xvi = G. Florovsky, *Ways of Russian Theology: Part I-II*, у *Collected Works*, vol. V-VI, Nordland Publishing, Belmont – Massachusetts 1979; такође, исти, „Патристика и модерна теологија“, у Р. Биговић (уред.), *Православна теологија*, Београд 1995 = G. Florovsky, „Patristics and Modern Theology“, у Н. S. Alivisatos (уред.), *Procès-verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*, 29. novembre – 6 décembre, 1936, Athènes 1939.

¹⁷ Ј. Поповић, „Достојевски као пророк и апостол православног реализма“, *Богословље*, XV/2 (1940) = *Филозофске урвине*, 152-165.

¹⁸ Ј. Поповић, *Достојевски о Европи и словенству*, 207. н. 55. 56 и 229, н. 43. (Макарија Великог именом помиње три пута у делу *Достојевски о Европи и словенству*: ДЕС 207, 229 и 248).

кве¹⁹. А њихова духовна учења и теологумена затим се транспонују у контексте модерних проблема које поставља Достојевски. Посматрањем односа архимандрита Јустина према Фјодору Достојевском (1821-1881) може се увидети како отац Јустин држи да Достојевски својим делом обједињује, с једне стране, вишезначно смислену реинтерпретацију светоотачког предања (неофилокалијска духовност) и, с друге стране, модерну разраду философских потенцијала православног духовног искуства (религијска философија). Главна заслуга Достојевског, сматра отац Јустин, у томе је што је показао релевантност светоотачке духовности за осмишљавање акутних и актуелних теолошких и философских проблема савремености: од антропологије до философије културе и друштва²⁰. Јустин Поповић Достојевског разумева као личност која увиде Макарија Великог, као и осталих светих отаца, надограђује и даље *развија* управо применом на нови ред проблема. Рецимо, на дијалектике конфесионалних идеја, деконструкције секуларистичких идеологија, или на историософске пројекције циљева православља као светско-историјског процеса²¹.

8. Треба истаћи како новосветоотачка укорененост мишљења, тачније, целе личности Јустина Поповића, омогућује органски преплет руско-српских усмених и писмених примопредаја (*paradosis*) у неопатристичком догађању Цркве. Погледајмо продубљен пример вишеструко сложених односа рецепције руске религијске философије у назначеном смислу. Архимандрит Јустин је о Достојевском највише сазнао *in vivo* од митрополита Антонија Храповицког (1864-1934), усмено у Сремским Карловцима (1921-1934), као и писмено преко књиге Храповицког *Словар за дела Достѡјевскої* (Софија 1921²²). Ту књигу отац Јустин цитира два пута у делу *Достѡјевски о Европи и словенсѡву*²³. Додуше, она знатно шире одређује бит његовог разумевања мисли Достојевског. Митрополит Храповицки²⁴,

¹⁹ Отац Ј. Поповић у делу *Достѡјевски о Европи и словенсѡву* покушава да утврди значајну једномисленост Достојевског и светих отаца Велике Цркве. У том контексту отац Јустин, поред светих апостола, помиње многе оце и учитеље Цркве – ево Јустинових светоотачких „сатумача“ дела Достојевског: Антоније Велики (209, 229), Ава Доротеј (207, 218), Атанасије Велики (230), Пахомије Велики (261), света Теодора (261), Макарије Велики (207, 229, 248), Јован Златоуст (230, 234, 255) – ту је и отац са Запада Бернар од Клервоа (216); затим, Јован Лествичник (212), Јован Касијан (212), Исак Сирин (248) и Симеон Нови Богослов (212, 225, 248).

²⁰ Ј. Поповић, „Достојевски – свечовек“, у *Достѡјевски о Европи и словенсѡву*, 354 и даље.

²¹ Дијалектику идеја Достојевског, уз критичко посматрање, одлично излаже Wolfgang Miler-Lauter, *Dijalektika ideja Dostojevskog*, превод: D. Stojanović, Zodiak, Beograd 1986.

²² Преосвященній Антоній (Митрополитъ Кіевскій и Галицкій), *Словарь къ твореніямъ Достѡевскаіо: не должно ошчаявайсья*, Россійско-болгарское книгоиздателство, Софія 1921, 184 сс (= исто, Серия литературная: «Дух и Слово». Русская историко-филологическая школа «Слово», Москва 1998, 192 сс.). Јустиново схватање Достојевског снажно су обликовала поглавља бр. III, IV, V, IX, X, XI, XII, XIII.

²³ Преосвященній Антоній, *Словарь къ твореніямъ Достѡевскаіо*, 184, 201.

²⁴ В. Архиепископ Никон (Рклицкий), „Митрополит Антоний Храповицкий“, у Н. П. Полто-

као поглавар Руске православне цркве у зарубежју²⁵, са седиштем у Сремским Карловцима, познавао је Достојевског лично. Како сведочи митрополит Мануил (Лешеновски)²⁶, њихови сусрети и разговори определили су младог Алексеја Павловича ка хришћанству, православљу и монаштву, где ће постати митрополит Галицијски и Кијевски – Антоније.²⁷ Надаље, као хришћански философ Достојевски је у многоме духовни ученик старца Макарија (1788-1860) и Амвросија (1819-1891) Оптине пустиње²⁸ (коју је „основао“ свети Пајсије Величковски [1722-1794], преносилац *Филокалије*²⁹ из Свете Горе митрополита Макарија Нотараса и светог Никодима Агиорита³⁰ у Молдавију и Русију). Поврх тога, треба знати да иза старца Зосиме, као учитеља Аљоше Карамазова, стоји неофилокалијски светитељ Тихон Задонски³¹ који је Достојевском послужио као живи узор. Једном речју, оца Јустина у много чему можемо сматрати философски оствареним Аљошом Карамазовим (а то, на другачији начин, важи и за митрополита Антонија³²). Отуда отац Јустин представља српски вид хришћанске философије која мисли спој Макарија Египатског и Макарија Оптинског у хоризонту руске религијске и философске проблематизације односа православља према модерном Западу, нарочито на начин Достојевског. Јустинов духовни ученик Димитрије Богдановић (који је на српски превео и коментаришао *Божанску Лесјивицу*³³ Јована Синаита [525-608]) унутрашњу везу Макарија Великог и Достојевског (дакле и Јустина Поповића) осветљава овако:

рацкий (ред.). Русская религиозно-философская мысль XX века, Питтсбург 1975, 166-175.

²⁵ О Карловачком синоду руских архијереја и клира у изгнанству одлично и исцрпно пише: D. Pospelovsky, *The Russian Church Under the Soviet Regime 1917-1982*, vol. I-II, SVSP, Crestwood – New York 1984, 113-115, 255-256, 263-265.

²⁶ Т. И. Орнатская, „Митрополит Антоний (Храповицкий): Душа человеческая и ее возрождение по Достоевскому“, у XII Symposium International Dostoïevski, 1-5 Septembre 2004, Université de Genève. Орнатскаја сматра да је у *Дневнику њисца* Достојевски најавио појаву Храповицког, говорећи о „младом покољењу“ које долази. (Сличну тезу, која повезује Аљошу Карамазова и митрополита Антонија, износи додуше М. С. Альтман и В. М. Лурье, што в. напред.)

²⁷ Први рад о Достојевском Храповицки је написао још 1893 г.; в. А. Храповицкий, „Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. М. Достоевского“.

²⁸ Сергей Четвериков *Ойѣина ѡустѣвьнѣ*, Париж 1926; и Н. Лоски, „Манастир оптина“, у *Св. Амвросије Ойѣински: између сѣраха и наде – ѡисма хришћанима у свијетѣ*, I-II, Цетиње 1996, 5-7. Протојереј Сергеј Четвериков (1867-1947), еминентан познавалац филокалијског предања, прогнан је из Русије 1920. а у Краљевини Југославији био је парохијски свештеник од 1920-1923.

²⁹ А. Левтић, „О Добротољубљу“, у *Доброѡљубље* I, Хиландар 1996, 7-12. Такође, в. *Доброѡљубље* II-IV, Хиландар 2000, 2001, 2003.

³⁰ Свети Никодим Агиорит, *Невидљива борба*, превод: еп. Хризостом (Војиновић), Ђелија Пиперска – Београд 1990.

³¹ N. D. Gorsdetsky, *Saint Tikhon Zadonsky, Inspirer of Dostoevsky*, London 1951. Надежда Гордсцака је једно време живела у Краљевини Југославији.

³² М. С. Альтман, *Достѡевский. По вехам имен*, Саратов 1975, 119

³³ Јован Синаит, *Лесјивица*, превод и коментари: Д. Богдановић, Београд 1963; Д. Богдановић, *Јован Лесјевичник у византијској и сѣларијој српској књижевности*, Београд 1968.

„Без Макарија Великог“, истиче Богдановић „не може се замислити* [...] не само књижевност позновизантијског исихазма у XIV веку, него ни литература руског `старчества` што је, на неки начин, инспирисала чак и савремену светску литературу, нпр. Достојевског.“³⁴

9. Јустин Ћелијски Достојевског не тумачи само Макаријем Великим, нити само светим оцима Цркве, рецимо Исаком Сирином, о коме је написао узорит рад: *Гносеолоџија свейої Исака Сирина* (Сремски Карловци 1927³⁵). Наиме, он Достојевског разумева и руским религијским философима које функционализује у те сврхе. Тачније, отац Јустин руске религијске философе (нарочито оне строжије православне оријентације) користи и ради рецепције, потврде и осмишљења идеја Фјодора М. Достојевског, којег сматра пророком, апостолом, мартиром, песником и философом³⁶. То значи да његов однос према руским религијским философима збиља јесте вишеструк. Ево главних идејних магистрала рецепције, као и њихових пресека *in summa*:

I. помоћу руских хришћанских философа прима, потврђује и артикулише идеје Достојевског, али и одбацује идеје других мање православних или неправославних руских религијских философа (Толстој, Мерешковски, Шестов);

II. помоћу њихових философа размишља о проблемима које су они независно од Достојевског развијали, премда (и) под његовим утицајем (пројекат *Вјехи*, Булгаков, Зењковски);

III. помоћу њихових прилога продубљује не само мисао Достојевског, већ и мисао Макарија Великог (Несмјелов, Флоренски);

IV. помоћу идеја руских хришћанских философа (Хомјаков, Достојевски, Несмјелов, Флоренски), које утврђује и коригује уз помоћ одређених руских философирајућих теолога (Зењковски, Флоровски), отац Јустин покушава да превлада не само секуларну философију хуманизма, не само конфесионално неправославне теологије, већ и одређене мањкавости православне „неосхоластички“ формиране теологије.

Погледајмо редом експликације тих одређења.

I. Помоћу руских философа прима, потврђује и артикулише идеје Достојевског. — У ту сврху уводи, рецимо, Алексеја Хомјакова (нпр. хришћанство је саборан, еклесијалан и изнад свега литургијски догађај,

³⁴ Д. Богдановић, *Свейи оци и учийељи Цркве: мала историологија*, Хиландарски фонд, Богословски факултет СПЦ, Београд 1989, 163.

³⁵ Ј. Поповић, исто, у *Пути Божијознања*, 107-139. (Рад је тек ту први пут објављен на српском; ако не рачунамо неуспели покушај београдског часописа Пут из 1934, у којем су се појавиле многобројне штампарске грешке, па га отац Јустин није признао.)

³⁶ Ј. Поповић, „Достојевски – свечовек“, у *Достојевски о Европи и словенству*, 354-355.

а не религијска идеологија³⁷). Константина Леонтјева (нпр. разумске истине неопходно је превладати надразумским истинама вере³⁸), или Павла Флоренског. Илустрације ради, наведимо елементе хришћанске философије Флоренског које реципира отац Јустин: 1) учење о онтолошком егоизму ($A \equiv A$) као метафизичкој суштини греха – пакла; 2) учење о Христовој Ипостаси-Личности као духовно-онтолошком услову и норми преображаја сваке људске ипостаси; 3) учење о 3 степена успона сазнања: од одбацивања аутархије разума [*intellectus* \equiv *intellectus*], преко отварања вери [*credo ut intelligo*] до умовања вером [*intelligo ut credo*]; 4) одбацивање разумског условљавања вере у име умствене вере, или ума суште вере; 5) учење о агапијској природи Бога; 6) учење о агапијском богосједињењу као услову онтолошког преображаја људског бића ради новог реда духовног сазнања; 7) учење о љубави као највишој синтези личности, света и живота; 8) учење о подвижништву као одрицању од света ради примања света у првосазданој Красоти коју дарује и омогућује Дух Свети, што – додајмо – конституише начело православне аскетске естетике (*philein* + *kallos* \equiv *philokalia*); и најзад 9) учење о антрополошком и космолошком преображају путем опитне пневматологије, то јест путем серафимовског стицања благодати Духа Светог које омогућава човеку да и „са зверима живи“³⁹: дакле, учење о теургији (бого[м]деловању: *theos* + *ergon*) и теосису (обожењу: *theosis*). Према је готово очигледно, ипак се мора истаћи како сви више наведени теолошко-философски елементи мишљења, и код Флоренског, и код оца Јустина, у последњем збиру, потичу од апостолских (нпр., Павле Тарсијски, Јован Богослов), раносветоотачких (нпр., Иринеј Лионски, Атанасије Велики) и светоотачких (нпр., Дионисије Ареопагит, Симеон Нови Богослов) источника хришћанског учења.⁴⁰ Додуше, та убедљива подударност њихових искустава са опитима апостола и оца не умањује, већ, штавише, подцртава њихове личносне стваралачке варијације и аутентичне доприносе.

Ево карактеристичног Јустиновог навода из *magnit opusa* Флоренског – *Сѣуб и шврђава исѣине* (1914): „... љубити видљиву твар значи: давати

³⁷ А. Хомјаков, „О Цркви“ (рус. = „Церковь – одна“), превод: Ј. Поповић, Хришћански живот, VI/7-8-9 (1926) 295-314. Исти рад, под насловом „Црква је Једна“, укључен је у зборник А. Јевтић (уред.), *Саборнось Цркве*, БФ СПЦ, Београд 1986. 7-28.

³⁸ К. Леонтъевъ, *Ошѣць Климентій Зедеріольмъ*, Москва 1882. 99 (првобитно објављено у Р. Вѣстникъ 1879, II и 12) = Ј. Поповић, *Досѣјојевски о Евроји и словенсѣву*, 193. Видети даље: К. Н. Леонтъев, *Цвѣиуца сложносѣвъ: избранные сѣаиѣи*, Москва 1992; и: исти, *Избраное*, Москва 1993.

³⁹ Ј. Поповић, *Досѣјојевски о Евроји и словенсѣву*, 261.

⁴⁰ Упор. Ј. Поповић, *Сѣослов I*, § 10, у *На боіочовечанском ѣуѣу*, 132. У *Предіовору* том делу еп. Атанасије Јевтић, с правом, инсистира на првенству апостолско-раносветоотачког и светоотачког извора Јустиновог богословља и хришћанске философије, па то не треба игнорисати: в. нав. д., 39 и даље.

примљеној Божанској енергији да се пројављује кроз примаоца, да се пројављује око њега и ван њега онако како она чини у самом Троличном Божанству; значи: давати јој да прелази на другог, на брата⁴¹. Веома је индикативно и то да свих 5 цитата из Флоренског, које уводи у докторску дисертацију о светом Макарију, отац Јустин затим дословце преноси у студију о Достојевском⁴² (премда је Флоренски присутан још у делу *Религија и философија Достојевској*, 1924: али, овде није реч о хронолошком него рефлексивном сагледавању), додајући још 4 исцрпна навода из поменутог дела Флоренског – *Сѣуб и ѿврѣва исѣине*⁴³.

Колики је утицај Флоренског, самим тим и руске религијске философије на Јустина Поповића, показује и следеће: Оно што отац Јустин у докторском раду о светом Макарију назива – „Дезинтеграција личности“, у раду о Достојевском назива „Ђаволицеја“; оно што Јустин у докторском раду о Макарију назива – „Реинтеграција личности“, у раду о Достојевском назива „Православна теодицеја“. Сада тврдимо и ово: наслове првог и другог дела своје упоришне студије о Достојевском (в. нав. д., 27, 155), али и наслове другог и трећег дела студије о Макарију Великом (в. нав. д., 16, 42), отац Јустин је преузео, односно транспоновано на основу студије Флоренског *Сѣуб и ѿврѣва исѣине* (из које цитира читаве пасаже – *in extenso*). Јер поднаслов *Сѣуба и ѿврѣве исѣине* – где личност усходи из пакла хиперскептицизма до благодати обожења – гласи: „опит православне *ѿеодицеје** у дванаест писама“⁴⁴. Важније од тога, он је упио малочас идентификоване елементе религијске философије Флоренског, коју Р. Слешински (R. Slesinski) – као далеко благонаклонији рецензент од Флоровског – назива *метафизиком љубави*⁴⁵. Али, 44 године пре Слешинског, отац Јустин треће поглавље Другог дела своје књиге о Достојевском назива – *Философија љубави и сазнања*⁴⁶. Само у том поглављу он три пута цитира Флоренскијево *Писмо IV: Тријединсѣво*⁴⁷, које се бави природом управо светотројичне љубави.

⁴¹ П. Флоренскій, *Сѣолѣ и уѣверждење исѣины*, 84 = Ј. Поповић, *Достојевски о Европи и словенсѣву*, 216.

⁴² Цитате из Флоренског у докторској студији о Макарију (*Проблем личности и ѿзнања ѿ учењу Макарија...* = 36-37, 42-43, 63, 65, 88-89) отац Јустин ће без измена – *verbatim* – пренети и у студију о Достојевском (*Достојевски о Европи и словенсѣву*, 142, 174-175, 189, 212, 216).

⁴³ П. Флоренскій, *Сѣолѣ и уѣверждење исѣины*. Москва 1914. На сугестију свог тадашњег духовника, и касније мученика, еп. Теодора Поздјејева, отац Павле то дело првобитно објављује без *Писма XI = Софија (Софѣя)*, под насловом *О духовној исѣини = О духовној исѣини* (Москва 1911).

⁴⁴ П. Флоренскій, нав. д. — ... *оѣыѣѣ православној ѿеодицеје въ двѣнадцѣтии ѿписьмахъ*. (Видети и оглед Н. А. Берђајева о теодицеји = Н. Берђаев. „Из размышлений о теодицеи“. Путь, 7 [Апр. 1927] 50-62).

⁴⁵ R. Slesinski, *Pavel Florensky: A Metaphysics of Love*. SVSP, New York 1984. Упор. Р. Слешински. „Искусство истине“, превод: Б. Лубардић. Беседа, 1-4 (1994) 107-113.

⁴⁶ Ј. Поповић, *Достојевски о Европи и словенсѣву*, 211-237.

⁴⁷ П. Флоренскій, *Сѣолѣ и уѣверждење исѣины*, 51-70.

II. Помоћу њихових философа размишља о проблемима које су они независно од Достојевског развијали, премда (и) под његовим утицајем. — Такав је случај, на пример, Јустинова православна критика западноевропске културе, односно теохуманизам у руском кључу као методски ослонац за деконструкцију секуларног хуманизма Запада (ту се могу уочити утицаји Владимира Соловјева, рецимо, његова критика апстрактних начела метафизике Запада, или његова философија богочовештва; али и утицаји Владимира Ерна и његове философије Логоса, односно логизма). С тим у вези указаћемо и на Јустинову рецепцију зборника *Вјехи: симјосион руске инјелијенције* (Москва 1909), у којем су П. Б. Струве, Н. А. Берђајев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, М. О. Хершензон, Б. Кистјаковски и А. С. Изгојев довели у питање философију руског типа позитивизма, материјализма и радикалног марксизма⁴⁸. Тај Зборник напао је Владимир И. Лењин већ у Паризу 1909. године, називајући га енциклопедијом либералног и контрареволуционарног ренегатства⁴⁹. Отац Јустин *Пућоказе* уводи у своје дело *Досјојевски о Евроји и словенсјву*, наводећи став Булгакова да је Достојевски израз руске народне самосвести као такве – „Русија у минијатури“⁵⁰. *Пућокази* су аутархијски философски секуларизам суочили са духовним учењем Цркве, и то на начин унутрашње а не само спољашње критике и деконструкције.

Рецепцијом *Пућоказа*⁵¹ отац Јустин у српску културу уводи православну тематизацију спора хуманистичких и теохуманистичких путева духа. Заједно са тим он реципира и „ученике“ Достојевског, нарочито Булгакова и Берђајева. И сâм Јустин Ћелијски пише рад аналоган тематици из *Пућоказа: Наша инјелијенција и наша црква* (Хришћански живот 1926⁵²). Као Лењин *Пућоказе*, тако ће др Душан Недељковић напасти српску хришћанску мисао. Он оца Јустина Поповића, као ученика епископа Николаја Велимировића, и као представника – како каже – „вашарске противнародне сколастичке мистике“⁵³, оптужује услед тога што сматра да богочовечанска философија логосности представља контрареволуционарно мрачњаштво и идеолошку мистификацију правих погледа на сврхе историје, друштва и културе каквим их одређује марксизам-лењинизам као „научни“ поглед на свет. То ће рећи,

⁴⁸ N. Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*. Harper & Row Publishers, New York and Evanston 1963, 111-130.

⁴⁹ V. I. Lenin, „O zborniku Vjehi“, у *O književnosti*, превод: D. Živković, Kultura, Beograd 1949, 54.

⁵⁰ J. Поповић, *Досјојевски о Евроји и словенсјву*, 364.

⁵¹ Упор. *Вехи*, Москва 1909.

⁵² J. Поповић, „Наша интелгенција и наша Црква“, Хришћански живот, V/10-11-12 (1926) 385-396.

⁵³ Д. Недељковић, *Наша филозофија у борби за социјализам*, Српско филозофско друштво, Београд 1952, 35. У истом „недељковићевском“ духу напада и М. Поповић, *Ирационализам и фидеизам у буржоаској филозофији сјаре Јујославије*, у Буржоаска и марксистичка филозофија у старој Југославији, Коларчев народни универзитет, Београд 1953, 14-17.

рецепција руске религијске философије има аналогију не само у токовима српског друштва који афирмативно усвајају програм неопатристичке синтезе у православном и философском кључу (од [условно] Д. Стојановића и Д. Богдановића до Ж. Видовића и А. Јевтића), већ и у струјама српског друштва које су на то непријатељски реаговале, одводећи борбу идеја у рат против људи⁵⁴. Тако је успостављена још једна од аналогија тог процеса: „Јустинов“ Флоренски је стравично мучен и стрељан у манастиру на Соловјецким острвима⁵⁵ (који је дијаболчком инверзијом претворен у ГУЛаг-овски казамат⁵⁶), док је архимандрит Јустин истеран са Београдског универзитета и током 31 године друге половине живота *de facto* заточен („конфиниран“) у манастиру Ћелије.

III. Помоћу њихових прилога продубљује не само мисао Достојевског, већ и мисао Макарија Великог. — Поред већ поменутог, додаћемо још следеће: увођење религијске философије, рецимо, Виктора Несмјелова (1863-1920)⁵⁷ у докторски рад о светом Макарију, нарочито његове „егзистенцијалне“ разраде динамичке и мистичке антропологије Григорија Нисијског – омогућује Јустину изванредан критички отклон од моралистичке христологије управо Храповицког, који, поред осталог, хришћански морал види као довољан разлог за оправдање догмата Цркве⁵⁸ (што заклања духовну, мистичко-благодатну и сакраменталну пунину догмата⁵⁹).

Груписање локуса из дела Григорија Нисијског, у докторату *Проблем личности и њихова улога у учењу Макарија...* (којима се потпомаже разумевање односа тријадологије и антропологије Макарија Великог), директна је

⁵⁴ О мучном и мучком прогону научника и наставника на БУ од стране комуниста (додуше без осврта на Ј. Поповића) пише: П. Алексин, *Нечасливи на Београдском универзитету*, Српско наслеђе: историјске свеске, 3 (1998). Веома солидан истраживачки преглед тих збивања даје и: Д. Bondžić, *Beogradski univerzitet 1944-1952*. Institut za savremenu istoriju = ISI, Beograd 2004, 80-86.

⁵⁵ V. Šentalinski, *Vaskrsła reč: iz književnih arhiva KGB-a*, превод: N. N. Bobić, Paideia, Beograd 1995

⁵⁶ О томе је писао А. И. Солжењин за којег се, како сведочи Жан Бес, отац Јустин стално молио на богослужењима у манастиру Ћелије; в. А. И. Солженицын, *Архиепипаи ГУЛаг 1918 – 1956: Опыи художесипвенноио исседования I-II*. УМСА-Press, Париж 1974-1976.

⁵⁷ A. Garklavs, „Victor Nesmelov’s Christian Anthropology“, *St Vladimir’s Theological Quarterly*, 38 (1994) 363 и даље.

⁵⁸ Храповицки у докторској дисертацији своју теологију назива „морални монизам“; в. А. Храповицкий, *Психолоические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности*, Москва 1887. Сабрана дела Храповицког: Полн. собр. соч., т. I-III, Казань 1909 [т. I-III, Киев 1911, т. IV, Киев 1917]. О животу и делу Храповицког видети архиепископ Никон (Рклицки), *Митрополит Антоний Храповицкий: Полное собрание сочинений*, 17 тома, Нью Йорк 1956-1969 (Рклицки је у 10 томова, на преко 6000 сс. описао житије Храповицког, објављено у Њујорку 1956-1963; а затим је у 7 томова публиковао већ поменута *Сабрана дела* митрополита Антонија Храповицког, такође у Њујорку 1963-1969).

⁵⁹ Критику теологије Храповицког дају: Г. Флоровски, „Патристика и модерна теологија“, 31; П. Евдокимов, *Христос у руској мисли*. Хиландар. Атос 1996, 119-123; Серафим Роуз, „Богословско дело архиепископа Јована и питање ‘западног утицаја’ на православно богословље“, у *Свепи Јован Шанијски*. Београд 1998, и други.

последица Јустиновог познавања дела Несмјелова о том Кападокијском оцу⁶⁰. Наиме, у докторској дисертацији, груписано, једне тик уз друге, стоје референце на светог Григорија (в. нав. д, 87 н. 2, 3), а одмах затим на Несмјелова (в. нав. д, 87 н. 6). Парадоксално је, премда и протумачиво, да управо Храповицки оца Јустина упознаје са делом Несмјелова⁶¹, чију главну – новосветоотачку – идеју можемо сажети овако: човек открива своју божанскост јер Бог показује своју људскост⁶². (Митрополит Антоније Несмјелову даје позитивну докторску рецензију, чак називајући његову мисао озбиљним догађајем у историји философије⁶³ [Казань 1896-97].)

IV. Помоћу идеја руских хришћанских философа (Хомјаков, Достојевски, Несмјелов, Флоренски), које утврђује и коригује уз помоћ одређених руских философирајућих теолога (Г. Флоровски, В. Зењковски), отац Јустин покушава да превлада не само секуларну философију хуманизма (како српску тако и западноевропску), не само конфесионално неправославне теологије (римокатолицизам, протестантизам) већ и одређене мањкавости православне „неосхоластички“ формиране теологије (како српске тако и руске). — Сада, опет парадоксијски, указујемо на Јустинову одбрану теологије Антонија Храповицког од напада др Милоша Паренте, ректора Карловачке богословије (пре тога предавача „грчког вјеронаука“ у првом сазиву Задарске хрватске гимназије, од 1897). Ако отац Јустин није подлегао мањкавостима теологије Храповицког, у смислу „субмистериолошког“ морализма (нравственный монизм, А. Х.), онда се поставља питање зашто га је бранио? Одговор гласи: зато што је напад дошао са потпуно погрешног плана и полазишта. Како упућује протојереј Георгије Грабе, Парента је: „... критиковао катихизис (Храповицког, БЛ) са гледишта *крајње** схоластике“⁶⁴. То значи да је напад на Храповицког био реликтан симптом теологије која је у православној Русији, нарочито у „кијевском“ периоду, доминирала још од краја XVII и почетка XVIII столећа. Додуше, таква теологија је превладавала кроз дуготрајне и мукотрпне процесе (који су довели до богословља, рецимо, Г. Флоровског, В. Лоског, Н. Афанасјева, или А. Шмемана). Иронично је да је православна неосхоластика у Карловачку митрополију (1690-1920)

⁶⁰ Магистеријум В. Несмјелова носи назив: *Домайтическая система св. Григория Нисского*. Казань 1887.

⁶¹ О хришћанској философији Несмјелова, поред рецимо Н. Берђајева, Г. Флоровског и А. Туберовског, написаће студију нико други до А. Храповицки, и то као рецензију доктората Несмјелова *Наука о человеке* (одбрана *cum laude*: Казань 1897).

⁶² В. Несмелов, *Наука о человеке*, т. I = Казань '1898, т. II = Казань '1903.

⁶³ А. Храповицкий, „Новый опыт учения о богопознаний“, у Полное собрание сочинений, том. III, Казань 1909, 417-430.

⁶⁴ Г. Грабе, „Кончина исповедника“, у *На бојочовечанском њујуу*, Београд 1980, 333. Отац Георгије је свој чланак првобитно објавио у руском листу Православная Русь, бр. 9 (Џорданвил САД, 14. V 1979). Грабе је написао и позитивну рецензију Јустинове *Домайтике I-II*, у *Церков и еџ учење в жизни*, I. Монтреал 1964, 68-101.

дошла управо из Русије⁶⁵, већ крајем XVIII столећа. Тако је митрополит Антоније Храповицки у Сремским Карловцима водио богословску борбу коју су, на један или други начин, у Русији већ прихватили његови претходници.

Отац Јустин је дозволио групи руских студената Богословског факултета да на „груб чланак“ др Паренте дају одговор. Како даље сведочи отац Г. Грабе, „отац Јустин је зажелео да се о овоме напише и објави одговор“.⁶⁶ Они су текст Паренте поделили на делове, аналитички критиковали и затим објединили одговор. Чланак је објављен у Хришћанском животу (1925) под насловом *Ad maiorem gloriam*.⁶⁷ Озарује мало позната чињеница да је у томе учествовао будући светитељ: архиепископ Шангајски и Санфранцискански – Јован (Максимович, 1896-1966), што додатно говори о изразитој комплексности и готово „крупчастој“ испреплетаности руско-српских црквених односа. „Не сећам се сада свих учесника нашег заједничког посла“, пише Грабе. „Био је ту М. Б. Максимович, каснији Архиепископ Јован, затим В. Ф. Фрадински, А. Н. Јеленев и други.“⁶⁸

10. Увидом у окружје руских студената теологије у Србији опажамо не само црквено-теоријске, већ и нове слојеве црквено-социолошког контекста Јустинове рецепције „беле“ Русије и руске религијске мисли. Унутар тог и таквог круга – од Карловачке богословије преко Руско-српске школе у Београду до Богословског факултета, али и Београдског универзитета у ширем смислу – наилазимо дословно на десетине еминентних и касније чак васељенски и историјски релевантних духовних, научних и културалних фигура беле Русије у Србији. Наслеђем следећих фигура – са којима је, на различити начине и у различитој мери, општио Јустин Поповић – и данас живимо и мислимо: свети Јован Шангајски, архимандрит Кипријан Керн, отац Николај Афанасјев, епископ Касијан Безобразов, професор Сергеј Троицки, професор Евгеније Спекторски, отац Николај Зернов, отац Василије Зењковски, отац Георгије Флоровски и многобројне друге личности, попут његовог духовника епископа Кишињевског Анастасија (Грибановског), или протојереја Алексеја Нељубова⁶⁹.

⁶⁵ На позив 12-тог карловачког митрополита, Стефана Стратимировића (1790-1836), Карловчанин Димитрије Анастасијевић Сабов оснива у С. Карловцима Гимназију (1791-92), затим Богословију (1797), кроз коју такво богословље улази у српску црквену средину. Не треба заборавити ни формативан утицај првих учитеља и оснивача школа у К. Митрополији, Руса: Суворова и Козачинског. Уз такав руски утицај ишао је и латинизован аустро-мађарски, нарочито видљив, нпр. у устројењу К. Гимназије по Бониц-Ексерој основи (1849). Додуше, заслуге таквих утемељења огромне су са историјске тачке гледишта. Видети: Ђ. Слијепчевић, *Историја СЦП*, том II, Минхен 1966, 118; и Д. Поповић, „Карловачка гимназија“, у Ст. Станојевић (уред.), *Народна енциклопедија*, том II, Загреб н. д. 248-249.

⁶⁶ Г. Грабе, нав. д., 333.

⁶⁷ Група студената Београдског Богословског факултета, „*Ad maiorem gloriam*“, Хришћански живот. IV/4 (1925) 176-183 и IV/5-6 (1925) 278-287.

⁶⁸ Г. Грабе, нав. д.

⁶⁹ О блиским везама оца Јустина са оцем А. Нељубовим, код којег се исповедао, в. А. Јевтић, „Жи-

11. Вратимо се црквено-теоријским нивоима разматрања. Архимандрит Јустин основе своје неопатристичке синтезе развија не само узајамним разменама између светоотачке философије и савремене руске религијске философије, већ и укључењем формативне и дисциплинујуће основе руске догматолошке *теологије*. Без аналитичког увида у идентитет и тог елемента мишљења оца Јустина, поимање процеса рецепције руске религијске философије неће бити ни потпуно нити ваљано. У ствари, руска теологија као значајан сегмент мишљења архимандрита Јустина показује тријединствен вид. Она се код оца Јустина састоји из: i) теологије неофилокалијске духовности (Сергеј Радоњешки, Серафим Саровски, Теофан Затворник, Тихон Задонски, Јован Кронштатски); затим ii) моралистички интонираних пастирске христологије (Храповицки, Сергеј Страгородски)⁷⁰; и најзад iii) руске морално-аскетске догматологије. У својој *Доимайници I-III* (1932, 1934-35, 1976-78)⁷¹ отац Јустин озбиљно консултује следеће руске догматологе из патролошко-аскетске и моралне школе: митрополита кијевског Платона (1803-1891), архимандрита Антонија Амфитеатрова (1815-1879), митрополита московског Макарија Булгакова (1816-1882), архиепископа черниговског Филарета Гумиљевског (1805-1866), и епископа Силвестра Малевањског (1828-1908). Надаље, отац Јустин помиње као „запажену“ и тада (1932) новију догматологију протојереја Н. Малиновског. „Многоме сам се научио“, каже Поповић „у великих догматичара новијег доба...“⁷². Шесторици тих догматолога треба прикључити и П. П. Пономарева чију догматику отац Јустин користи *пре* тога (пре периода 1932-1934), у атинском докторату о Макарију Египатском. [Кад смо код тога, не можемо заклонити ни пажње вредну чињеницу да од 24 књиге-студије које отац Јустин наводи као референтну литературу коришћену при изради доктората (не рачунајући Свето писмо и изворна дела светих отаца Цркве) чак 11 дела припада руским теоретичарима (дакле, скоро пола списка литературе), и то седморици руских патролога-догматолога и двојици руских религијских философа. У првом скупу стоје: Н. Барсов, А. Бронзов, П. С. Казански, А. Л. Катански, П. П. Пономарев, И. В. Попов и С. Зарин. У другом скупу стоје: П. Флорен-

вотопис оца Јустина“, у А. Јевтић (уред.). *Ј. Поповић: На бојочовечанском њују*, Београд 1980, 62.

⁷⁰ У позадини такве тенденције руске теологије – пре појаве патријарха Сергеја Страгородског (1867-1944), митрополита А. Храповицког: професора М. М. Тарејева (1866-1934) – стоји фигура истакнутог теолога: оца С. А. Солертинскија, писца дела *О њасѣырсиѣе Христѣа Сѣаса*. Такође ваља знати да је митрополит Антоније био професор пастирског богословља, в. А. Храповицкиј, *Сѣаѣѣй њо њасѣырскому бојословию*.

⁷¹ Ј. Поповић, *Православна философија истиине: Доимайника I-III = Доимайника I* (извори и методологија теологије, природа Бога, тријадологија, космологија, икономија промисла), С. Карловици 1932; *Доимайника II* (христологија и сотириологија), 1935; *Доимайника III* (еклисиологија), Тељје – Ваљево 1976-78 (упор. Ј. Поповић, *Доимайника I-III*, у *Сабрана дела*, Д I = том 17, Београд 2003; Д II = том 18, Београд 2004; Д III = том 19, Београд 2004).

⁷² Упор. Ј. Поповић, *Доимайника*, том I, 13.

ски и В. Несмјелов.] Тако, ради критичког тумачења макаријевске духовности (која чини моменат [нео]филокалијске духовности која, надаље, твори моменат [нео]патролошке духовности), отац Јустин једнако рецепира и користи руску религијску философију, нпр. В. Несмјелова, као и руску теологију, укључујући и руску догматологију, нпр. П. П. Пономарева чија догматика истражује: *Доимайске основе хришћанској аскејизма сходно делима источних њасаца – аскеја IV века* (Казань 1899)⁷³.

Дакле, треба знати да и руска догматологија (одређена јаким морално-аскетским и системским настројењем), као моменат руске теологије присутне код оца Јустина, такође конституише моменат идентитета Јустиновог мишљења уопште узев. Самим тим она твори моменат који одређује и условљава карактер рецепције руске религијске философије. Она то условљавање врши консолидацијом Јустинових мистичких увида и опита у облик систематизоване мисли, као и осигуравањем начелне могућности критичког отклона (и) од руске религијске философије, *уколико* преступа или тежи да прекорачи обруч сагласности светих отаца (*consensus patrum*).

С правом отац Данило Рогич пише да су Јустинове три догматике „... његова најпотпунија дела, обogaћена изразито подвижничким виђењем живота, и да је у њима ради свих хришћана произвео величанствену анализу древне вере Цркве“⁷⁴. То јесте тако без обзира што следећим генерацијама *осијаје* – у смислу пролаза кроз оквире историјских фаза – да догматологију експлицитније граде *из* литургологије, а не помоћу „и“ ње. Тачно је да отац Јустин на више места наводи Хомјаковљево начело да је литургија суштински услов самосазнања и постојања Цркве као Цркве. Такође је веома индикативна чињеница да је млади Јустин проучио дело свог докторског ментора Константина Диовуниотиса, насловљено: *Свејне њајне (ta mysteria) Источне ѡрвославе цркве* (1913)⁷⁵. „Ако би се све тајне Новог Завета, Завета Богочовековог, и све тајне Цркве [...] Богочовекове могле свести на једну тајну, онда је та тајна – света тајна Причешћа...“, каже отац Јустин у својој *Доимайици*⁷⁶. Али, уграђивање свести о средишњем значају литургије „у“ догматику⁷⁷ – што је по себи важно – још увек *није* исто што и узима-

⁷³ П. П. Пономарев, *Доимайические основы хришћанској аскејизма ѡ ѡтворениям восточных ѡсаятелей аскејѡв IV века*, Казань 1899.

⁷⁴ Упор. D. M. Rogich, „The Life of Our Father Justin Archimandrite of Chelije“, у Fr. Demetrios Serfes (уред.), *Lives of Saints*.

⁷⁵ К. Т. Διοβουნიώτου, *Τὰ μυστήρια τῆς Ἀνατολικῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας*, Ἀθήναι 1913.

⁷⁶ Ј. Поповић, *Доимайица III*, 572.

⁷⁷ Од 1856 страница своје *Доимайике* у три тома само 5 страница је посвећено „Светој тајни евхаристије – литургији“, а само 16 страница поглављу „О светим тајнама“. Дакле свега 0,27% *Доимайике* оца Јустина бави се експлицитном тематизацијом евхаристијског бића хришћанске мисли. Наравно, овде говоримо о његовој *Доимайици stricto sensu*. Ипак, на многим другим местима отац Јустин истиче неоцењив суштински значај евхаристије (да не говоримо о његовом *непрекидном* литургијско-благодатном и евхаристијско-мистичком опиту и личном богослужбеном живо-

ње литургије за начело, садржај и метод повесно-црквене изградње догматологије.

Дисциплиновање мистичко-опитне и благодатно-сагледатељне стране Јустинове неопатристичке теологије, од стране и поменуте руске системске догматологије (која, како видесмо, није сасвим имуна на критичке приговоре), ипак, није дало формалистичку или позитивистичку православну неохластику у догматологији. А тако је јер његова *Доїмайїка* своје догматолошке матрице и схеме пуни сигурношћу и силом вишедеценијског личног – не само моралног, већ и богосагледатељног – опита. То се види у чињеници да је његова тротомна *Доїмайїка* (1932, 1935, 1976-78) и сама у развоју-зрењу „кроз томове“, те да је и на тај начин „жива“. Она из тога у том све израженије пулсира не само реторичким бризгајима или научним реализацијама теолошког знања у језику, већ искуством личножртвено задобијене благодати која формалну догматологију преиначује чак у пневматолошку и еклисиолошку химну Распетом, Васкрслом и Прослављеном Богочовеку Логосу, живом у Цркви Богородице, апостола и свих светих. То се може илустровати насловом Друге главе Трећег тома Догматике: „Црква – непрекидна Педесетница“⁷⁸. Збиља, то може написати само професор теологије који општи са Богом уживо. Није изгледно да такав језик развије теолог-научник који гради систем догматике без литургијски и подвижно проливених еросних суза.

12. Заокружимо речено закључним разматрањима:

I. Мисао архимандрита Јустина Поповића треба сагледати као формативно и дубински одређену руском духовном културом⁷⁹: како у смислу руске хришћанске теологије тако и у смислу руске хришћанске философије. Стога не изненађује да он хришћанску философију у односу према теологији сматра другим од *исїої*. Штавише, он своју теолошку мисао назива „православном философијом Истине“ (= наднаслов *Доїмайїке I-III*). А то је карактеристика управо и руске православне мисли. Руска теоријска култура XIX и XX века није правила строгу (свакако не „објективирајућу“) разлику између религијске философије и теологије (што не значи да размишљање о том посредовању није у начелу могуће, нити то значи како то разликовање не треба извести: напротив, размишљање о природи и смислу тог разликовања један је од систематско-фундаменталних задатака философије унутар курикулума теолошких дисциплина⁸⁰). Ипак, разлози узајамне замењив

її којим је на делу показао да је литургија-евхаристија место „синтезе свих синтеза“, укључујући и синтезу теологије, односно хришћанске философије).

⁷⁸ Таквих формулација има на стотине не само у догматолошкој теологији оца Јустина. Упор. исти, *Доїмайїка*, том III, Београд 1976-78. 271.

⁷⁹ Како потврђује митрополит Амфилохије: „... време проведено у Русији утиснуло је дубок доживотан печат (на оца Јустина)“; упор. Metropolitan Amphilochius (Radovic), „Eulogy in Memory of Fr. Justin (Popovic)“, *Orthodox Life*. 31/2 (March-April, 1981) 26-30.

⁸⁰ Даље о томе видети код: Б. Шијаковић, „Философија у контексту хришћанске културе: Фи-

ности тих појмова, односно њихове компатибилности, не леже у наводној „источној“ лењости ума, нити у наводној „скромности“ теоријског апарата мишљења *ex Oriente* – већ у чињеници да је реч о два модалитета симболизације *ис̄т̄ӣо̄ӣ* духовног искуства. Разлика је стога функционална а не реална или суштинска (како рекосмо). За потребе наше анализе узели смо да сваки руски мислилац чија мисао укључује свест о историји и развојним структурама философије *док* посредује и осмишљава искуство-сазнање откривења Бога Логоса у лику Христа-Цркве јесте довољан разлог да њега убројимо у скуп *релијџских*, тачније, хришћанских философа.

Дакле, разлог замењивости термина јесте чињеница да бит правог сазнања („које љубав[љу] постаје“, *he de gnosis ginetai*: Григорије Нисијски⁸¹) за оца Јустина није *ни* теологија, *ни* философија *јер* – „... благодат и истина у хришћанству нису дискурсивни, ни трансцендентно-метафизички појмови, већ живи, органски, једносушни делови Личности Богочовека“⁸². Отуда отац Јустин може („неупитно“) да замењује термин „теологија“ термином „философија“. Наиме, иза обају стоји оно што им је заједничко – благодатно мистичко искуство. Зато отац Јустин додаје следеће: „Разуме се, ово је само *превод** на философски језик мистичког искуства и познања Макарија Великог“⁸³. Примат над теологијом или (хришћанском) философијом има – *искуство сједињења* са Живим Богом у евхаристијској литургији. „Историја Православне Цркве нас учи да је Литургија увек била центар и срж сваке у истини православне душе [...] Проживљавање литургијских тајни као суштине своје личности, *једини** је начин који од обичних људи ствара богољуде, од несветих – светитеље. Ко не разуме Литургију, не може разумети Православље“ — „то не говорим ја, већ дубокомислени апостол Православља – Хомјаков“⁸⁴.

II. Руским религијским философима, на пример Несмјеловим или Флоренским, читати Григорија Нисијског, односно Макарија Великог, значи оцима дати философски мегафон изграђен од дискурзивних елемената којима се може дотаћи слух савремених питања. У ствари, мисао Јустина Поповића представља модеран развој хришћанске философије Логоса: од Јустина Философа, преко Максима Исповедника и Григорија Паламе⁸⁵, све до, ре-

лософија као наставни предмет на Православном богословском факултету у Београду – проблемски аспекти истраживања“, у: исти (уред.), *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, Београд 2006.

⁸¹ Ту сентенцу – ἡ δὲ γνώσις ἀγάπῃ γίνεται – Флоренски узима за мото свог дела *Столѣ и утверждение истины*.

⁸² Ј. Поповић, *Проблем личности и познања по учењу Макарија Епифанског*, 74, 99, 100.

⁸³ Ј. Поповић, нав. д., 52.

⁸⁴ Ј. Поповић, „Стослов III“, у *На Богочовечанском њују*, 141, 185.

⁸⁵ Ј. Поповић, „Житије Светог оца нашег Григорија Паламе, архиепископа солунског“, у *Житија светих за новембар, Телије* – Београд 1998, 433-458.

цимо, руске философије логизма Владимира Ф. Ерна (1881-1917)⁸⁶, којег је Јустин упознао читајући дело Зењковског *Руски мислиоци и Евроја* (Загреб 1922⁸⁷). У раду *На њују ка лоизму* Ерн тврди:

„Слично ономе како је у прошлости логизам (философија Логоса, БЛ) моћно деловао на организацију догматичке свести Цркве – сетимо се како се велики представник логизма, свети Максим Исповедник, сам борио [...] – тако се од садашњег и будућег логизма очекује организација метафизичке и релијске самосвести праве културе. Култура мора да постане свесна свог средишта у Цркви, а хришћанство мора да у правој култури схвати њериферију Цркве.“⁸⁸

III. Управо је тај *инкултурацијски* императив суштински залог руске религијске философије у делу архимандрита Јустина. Наиме, Фјодор М. Достојевски је, на један или други начин, био *spiritus rector* готово свим православним хришћанским философима које тематизује отац Јустин, укључујући Ерна. А главна синтетичка мисао Достојевског јесте посматрање историје, друштва и културе с аспекта иманентно религијског, односно духовно-црквеног преиначења њихове светскости и палости⁸⁹. Достојевског отац Јустин не чита критички, већ „диакритички“ (*diakrisis*) у смислу посебног духовног расуђивања. Према таквом расуђивању излази да опус Достојевског представља духовни и егзегетски коментар библијског, црквеног и светоотачког откривења православног хришћанства. Разуме се, са наглашеним првенством литерарног али, у одређеном смислу, и дискурзивног или аргументативног начина мишљења. Та готово нерасплетива симбиоза духовног, књижевног и интелектуалног (као и симбиоза теолошког, поетског и философског) својствена је и архимандриту Јустину, па њена смислотворна дејства треба посматрати у том комплексном тријединству, без претензија на спољашње (не)критичко истицање било којег момента на штету другог.

Иначе, тезу да је цела књижевно-философска мисао Достојевског заправо христолошка егзегеза Новог завета, отац Јустин Поповић преузима (или потврђује) не само од Храповицког већ и од Булгакова; тачније, из зборника огледа *Два прага* (Москва 1911), на који упућује у делу *Достојевски о Евроји и словенству*⁹⁰. Тамо Булгаков каже, а Јустин цитира, следеће:

⁸⁶ В. Ф. Эрн, *Борьба за Лоїос*. Москва 1911. Ерн је својом философијом логизма изненађујуће близак Ј. Поповићу (в. В. Зењковски, *Руски мислиоци и Евроја*, 190-194).

⁸⁷ В. Зењковски, нав. д., превод: М. и Б. Марковић. ЦИД. Подгорица 1995 = В. Зењковский, *Русские мыслители и Евроја*, Париж 1955.

⁸⁸ Видети у зборнику огледа и студија *Борьба за Лоїос*; упор. исто у В. Ф. Эрн, *Сочинения*, Москва 1991, 276-294.

⁸⁹ В. В. Зењковски, *История русской философии*, том. 1, УМСА-Press, Париж 1948, 423, 429, 435 и даље.

⁹⁰ Ј. Поповић, *Достојевски о Евроји и словенству*, 361-362.

„... у неком смислу, све његове књиге, нарочито оне из последњих његових година, написане су о Христу: у свима њима је Он прави, иако невидљиви, центар, а понекад се и отворено појављује. Највећи тријумф Достојевсковог генија састоји се баш у томе, што је он умео у својим делима да учини да се осети живи Христос, што је умео да Га уведе међу нас, и, приближивши нам га, учио нас је да Га волимо.“⁹¹

Највећи тријумф оца Јустина такође у томе треба тражити – он мисао Достојевског разуме као епохалну „књижевну“ философију христољубља. А то је повезано са чињеницом да оба мислоца, уз посебне разлике, философију културе фундирају христолошком антропологијом.

IV. Неопатристичка укорененост Достојевског, његових „настављача“ (од Булгакова до Зењковског), укључујући такву укорененост и оца Јустина, опредељује начине његовог критичког држања. Наиме, философију аутархијског хуманизма напада директно (експлицитним одсецањем непожељног), док философију хришћанског теохуманизма подржава, а њене мањкавости „икономијски“ изузима тако што потенцира само оне елементе који могу да помогну (његовој) хришћанско-философској синтези.

Да је критички итекако свестан одређених слабости и руске религијске философије, јасно је из чињенице да код њега не налазимо софиолошке, унгрундолошке или свејединствословне спекулације⁹² које, ипак, одводе из окриља хришћанске философије строжије („ниптички“) засноване на предању отаца и учитеља Цркве. У том смислу може се рећи да од два главна тока руске хришћанске мисли XX века⁹³ (која не треба преоштро и здраворазумски конфронтирати), наиме, „флоровскијевског“ (којем припадају, рецимо, и В. Лоски, С. Верховски) и „булгаковљевског“ (којем припадају, рецимо, Л. Зандер, Б. Вишеславцев, Н. Берђајев, али и В. Зењковски), отац Јустин синтетише оно најважније: из првог – диктум обнове на основама јелинско-византијске светоотачке духовности (без „конзервирања“ легата отаца у бирократски однос према традицији): из другог – начелно поверење према потенцијалима философије у функцији даљег продубљавања патролошких основа живота Цркве (без спекулативног и некритичког асимиловања противбожних елемената модерности Запада које мишљење православних отаца неће и не може примити).

Када је однос према Достојевском посреди, додајмо следеће: пошто Достојевског не доводи у питање, већ све његово преузима готово безостатно, могло би се рећи да извесне амбивалентности мисли Достојевског, као и не-

⁹¹ С. Булгаков, *Два њрага*, том II, Москва 1911, 229.

⁹² Упор. С. С. Хоружий, *После њерерыва. Пути русской философии*, Алетејя, Санкт-Петербург 1994, 263-275.

⁹³ А. Schmemmann, „Russian Theology 1920-1972: An Introductory Survey“, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 16/4 (1972) 172-194.

ка спорна чворишта⁹⁴ – у неку руку – постају осетљива места и Јустинове мисли. Наравно, то је тако у мери у којој његова интерпретација Достојевског остаје сасвим конгенијално усмерена.

V. *Кармазови* Достојевског, *Два љага* Булгакова, или *Пушхокази* Струвеа, као и дело Зењковског *Руски мислиоци и Евроја*⁹⁵ – а та дела (премда у различитим степенима интензитета) архимандрит Јустин интегрише у идентитет своје мисли *изнујџра* – јесу међаши што обележавају пут дијалога православне хришћанске философије не само са философским потенцијалима сопствене духовности, већ и са мишљењем Запада уколико јесте или може поново бити хришћанско у смислу извора из којих долазе оци и учитељи апостолске Цркве Христа Бога и Логоса – чему, са више или мање успеха, стреме готово сви Јустинови руски философи.

Стога треба разликовати Јустинову Европу од његове критике Запада: Јустинову логосност од његове критике рационализма или интелектуализма: Јустинову духовност од његове критике квазихришћанства. Такође, његова хришћанска философија (коју треба назвати богочовечанском философијом Логоса) суштински је христоцентрична и црквицентрична. Отуда отац Јустин, додајмо, разликује еклесијално и персоналистички одређен патриотизам од колективистичког национализма, етатизма, али и од идеолошког тоталитаризма или тоталитаризма идеја: укључујући и панславизам (Јустиново православно словенофилство није истоветно политичком панславизму⁹⁶).

Разлучивање критике римокатолицизма, протестантизма и хуманистичког атеизма Запада (за које отац Јустин следећи Достојевског мисли да су у иманентној дијалектичкој вези) од деструкције идеје суште Европе (Европе кадре да интегрише и допринос православља, односно *сојсџвеној* Истока) – а противно Јустину импутираној „еврофобији“ – убедљиво показује, рецимо, следећи исказ из његове рецензије поменутог дела Зењковског:

„Европа је обоготворила човека – у томе је центар њене садашње и будуће несреће и трагедије. Руски мислиоци воле то подвижништво у име човека, но и

⁹⁴ В. М. Лурье. *Доимайџика ‘Релиџии любви’: фреимайџические џредсџавления џозднеџо Достџоевскоџо*, у В. А. Котельников (ред.). *Христианство и руская литература* (Сб. 2), Наука, Санкт-Петербург 1996. 290-309. Критика коју даје Лурье довољно је озбиљна да покрене преиспитивања априорног поистовећења Достојевског са „чистим“ православљем.

⁹⁵ Треба знати да је друго, руско, издање тог дела потуније од првог, којим се служио Ј. Поповић. Ипак, главни мислиоци и основне идеје исти су у оба издања. ЦИД-ов превод урађен је по другом издању: УМСА-Press, Париз 1955. Архимандрит Јустин у свом тексту о књизи Зењковског, у приказу из Хришћанског живота (1923), писмено помиње чак 17 руских философа (имплицитни су заправо сви Зењковским поменути, па је број, реално гледано, знатно већи).

⁹⁶ За сведочанства о експлицитном антинационализму Ј. Поповића, која непријатељи његове мисли конформистички прескачу, видети: Ј. Поповић, „Тајна личности митрополита Антонија и његов значај за православно словенство“, *Богословље*, XIV/1 (1939) 50; такође: А. Храповицки, „Васељенска Црква и народност (1900-1923)“, *Хришћански живот*, II/12 (1923) 538-547; А. Храповицки, *Прџиџив џџџрома Јевреџа и друџих*, *Беседа* саопштена 20. IV 1903. г. у Житомиру, седишту Вољинске епархије.

жале јер знају чему оно води [...] они *жалозићу љубе Евроју, и љубављу је критикују**. Отуда се критика *Зайага* 'провлачи као црвена нит кроз сву историју руске самосвести'.⁹⁷

То је и начелан „самоопис“ Јустиновог целоживотног односа према проблему Европа – православље.

VI. Из перспективе посебне рефлексивне инверзије да се видети и следеће: процес рецепције руске религијске философије у делу архимандрита Јустина наставља се рецепцијом *Јустиновој* лика религијске философије, и то у делима многобројних савремених руских тумача и настављача. Та „рецепција рецепције“ (*re-гесертio*), што порађа лик својеврсне *српско-руске* хришћанске философије, као момента или притоке православне хришћанске философије уопште, има већ дугу традицију (80 година). Тако ученик руског религијског философа и теолога, Сергеја Булгакова – наиме, Лав А. Зандер⁹⁸ већ 1927, после серије чланака што их је Јустин објављивао у Хришћанском животу (I/2 1922 – II/4 1924) а затим као књигу (Сремски Карловци 1924), за Берђајевљев париски часопис *Пут*⁹⁹ пише позитиван приказ Јустиновог дела *Религија и философија Достојевској*¹⁰⁰. На тај начин је о српском мислиоцу чула православна Русија у егзилу, укључујући важне сараднике Пута: рецимо, Б. Вишеславцева и Г. Флоровског. Слично томе десило се недавно, када је Тамара И. Орнатскаја (иначе потомак лозе Јована Кронштатског, којем је отац Јустин посветио рад *О рају руске душе*¹⁰¹) на Међународној конференцији о руској култури предала афирмативан рад на тему: *Прејодобни Анђоније Храјовицки и њрејодобни Јустин Појовић*¹⁰². Такав је случај и када ректор Санкт-Петербуршке духовне академије и семинарије, епископ Константин (Горјанов), цитира оца Јустина, некадашњег ученика те Академије, како би истакао да Љубав православља никад не сме бити одвојена од Истине православља којом једнако стоји и пада¹⁰³. Та Истина, тако дубока, страшна и непоколебљива – спасодатна и живодатна *Христом* Богочовеком и Логосом, била је и остала свевредност и свемерило Јустиновог односа према руској религијској философији, али и свакој другој философији или теологији. Ево обасјавајућег става који то потврђује:

⁹⁷ Ј. Поповић, „Руски мислиоци и Европа“. Хришћански живот, II/12 (1923) 571.

⁹⁸ Л. Зандер. *Бој и мир*. том I-II. YMCA-Press. Париз 1946.

⁹⁹ Теоријски часопис Н. Берђајева – *Путь*. излазио је од 1925. до 1940. године (укупно 61 број), вршећи значајан утицај на интелектуалну јавност Француске.

¹⁰⁰ Л. А. Зандер, „И. Попович: Религија и философија Достоевског“, *Путь* 8 (1927) 129-141. У истом броју Н. Берђајев објављује рад: „Утопическиј етатизм евразийцев“ (141-144). (Иначе, зборник евроазијске групе руских философа, наиме *Русија и латинство*, рецензиран је у Хришћанском животу већ 1923 године од стране Д. Марића (ХЖ, III/9 [1923] 413-416)).

¹⁰¹ Ј. Поповић, нав. д., Богословље. XIV/3-4 (1939) 193-201 = Ј. Поповић, *Философске урвине*, 165-174.

¹⁰² Т. И. Орнатская, „Преп. Антоний Храповицкий и преп. Иустин Попович“, у *Русская словесность в мировом культурном контексте. Международный конгресс Москва 14-19. XII 2004*.

¹⁰³ Константин Горянов, „Церковь. Литургия и образование“, *Христианское чтение*, СПбДА-иС. 18 (1999) 92-104.

„Шта је живот, прави, истински живот и мерило живота – Опет личност Богочовека Христа, а не његово учење, (ако је) одвојено од његове чудотворне и живо-творне Личности [...] Богочовек је рекао ‘Ја сам Живот’ (Јн 14, 6).“¹⁰⁴

VII. То је основни разлог зашто га је мисао руских боготражитељских философа привукла. Чак и када су грешили (не досежући пунину духа црквености услед софиологије, унгрундологије, органистичког свејединства и сличног): чак и када као људи „месечеве“ светлости – попут рецимо Берђајева, Мерешковског, или Розанова, лутају „око црквених зидина“ мешајући религијску спекулацију и благодатну свест смиреноумне философије у Христу – они трагају за *Јединој и њединој* (чест израз код Шестова!). Они богоборној, боголишеној или богосводећој философији – која много „бри-не“ о аналитичком детаљу и епистемолошкој самосигурности аутархије и аутономије трансценденталне критике¹⁰⁵ (Имануел Кант¹⁰⁶ и други): која „брине“ (*Besorgen*) и кад фундаменталним „ништењем“ бића самораскрије крхкост (своје) егзистенције (Мартин Хајдегер¹⁰⁷ и други) – упућују упозорење да без укључења духовности богоопштења у задатак философије (како теоријски тако и практички) труд неће бити сасвим смислен, ма колико фрапирао систематичношћу, рафинираношћу, кохерентношћу, специјалношћу, методичком јасноћом и идејном смелашћу, или сјајем „моралног“.

Стога: „Марта, Марта... Мартине, Мартине, бринеш се и узнемираваш за много; а само је једно потребно...“¹⁰⁸ (Лк 10, 41-42). Руска религијска фи-

¹⁰⁴ Ј. Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, у *Философске урвине*, 60.

¹⁰⁵ Јустин Поповић критику кантовског философског критицизма даје на више места; у студији о Исаку Сирину, нпр., налазимо да рационалистички критицизам – што октроише разум („анархичног одметника“) на уштрб целине – није у стању да дође до Истине, јер се затвара искључиво у анализу органа сазнања у њиховој психо-физичкој *гајносџи**: јер – „... нимало не води рачуна о оздрављењу (= облагодаћењу : одуховљењу, БЛ), о исцељењу, о очишћењу органа сазнања“ (*Пути бојојознања*, 139), до којег долази богочовечанским подвигом = хришћанским духовним животом.

¹⁰⁶ „Бог“ је велика тема код Канта, као и однос *fides et ratio*. У том смислу нема говора о „равнодушности“ према *ијџању* Бога код Канта. Међутим, руски философи (нпр. Флоренски, Ерн, Берђајев и др.) нису прихватили Кантову *редукцију* Божанског кроз постулате морала као функције практичног ума, односно аутономије моралног субјекта. Кантов покушај да превлада дуализам природе и морала у надчулном апсолутном Субјекту = Богу није успешан јер, како је показао рецимо Кронер, „Кант покушава да истакне морални закон као врхунац свеукупног постојања човека, а опет, и уједно, он покушава да Бога постави изнад тог врхунца“ (R. Kroner, *Kant's Weltanschauung* [1914], tr. J. E. Smith, UCP, Chicago 1956, 46). Пошто је Бог одређен морално-рационалистички следи да дуализам остаје непревлдан, и субзистира као врста моралне нужности. — У *џом* смислу Кантова мисао јесте „богосводећа“ будући да је ту Бог „функција“ рационалистичко-моралног система философије. Упор. F. Nucho, *Berdyaev's Philosophy: The Existential Paradox of Freedom and Necessity*, Anchor Books, New York 1966, 40-44.

¹⁰⁷ Став Јустина Поповића о егзистенцијализму (којем Хајдегер ипак припада, премда себе није сматрао „егзистенцијалистом“) може се видети, рецимо, из његових речи о С. Кјеркегору, који је за њега: „... тај Ниче који се испео на усамљени глечер покајања, и своју човекопоклоничку мисао европску [...] *делимично** крстио, у чистим водама еванђелског смирења. Само је штета што своју мисао није до краја крстио Христом“ (в. исти, *На бојочовечанском љуџу*, 195-200).

¹⁰⁸ Д. Николић, *Креациоекснихило-борци и креациоекснихило-џошџоваоци*, Светови, Нови

лософија изабрала је Маријин удео. Ка њему су и оца Јустина – како се види из његове евалуације руске мисли – усмеравали његове колеге и савременици: протојереј Георгије Флоровски и протојереј Василије Зењковски (премда, важи и обрнуто). Будући еклесијално зрели и духовно трезвени када је однос Цркве и философије у питању, обојица су – сваки на свој начин – промовисали смислена гледишта у вези са *философским* или дискурзивним посредовањима духовних потенцијала искуства и живота Цркве¹⁰⁹. (Уосталом, у капиталној студији *Пушјеви руској бојословља*, и то у глави индикативног наслова: *Философско буђење* [в. нав. д., 234-332], Флоровски референтном напоменом¹¹⁰ указује на Јустиново дело о Достојевском = *Религија и философија Достоејевској*¹¹¹, и то у прилог прихватања става да је основна мисао Достоејевског – црквеност као свеопшти и друштвени идеал.)

Ипак, на начин имагинативније позитиван од Георгија Флоровског према философији наступа Василије Зењковски. Отац Василије философију (нарочито руску философију) прихвата „шире“ и разумева „дубље“ од Флоровског¹¹² (в. исти, *Историја руске философије*, т. I 1948, т. II 1950). Он философију не условљава искључиво „јелинизмом“ отаца (попут Флоровског), остајући заинтересован и за посредовања са неким елементима западне философије, премда јелинско и византијско наслеђе веома поштује. Утолико Зењковски припада оној струји руске православне мисли која је, иако сасвим неопатристички оријентисана, била знатно отворенија и ка синтези са изванјелинским елементима западних и новоруских развоја философије (за разлику од струје Флоровског). Како и Шмеман потврђује, „... (поред С. Булгакова и Л. Зандера) морају се поменути имена В. Зењковског, Б. Вишеславцева и Н. Берђајева, који су припадали *исјој** општој теолошкој оријентацији, иако су се оштро сукобљавали око конкретних питања“¹¹³.

Сад: Филокалија, Београд 2004, 76.

¹⁰⁹ Однос духовног искуства, теологије и философије из перспективе православља упутно тематизује: S. Horuj, „Philosophy vs Theology: New Patterns of an Old Love-Hate“, *Philotheos*, 1 (2001) 30-43.

¹¹⁰ Г. Флоровский, *Пуши рускаго бојословја*, Гл. VI, отдел 10, с. 553.

¹¹¹ Ако класична књига Флоровског *Пушјеви руској бојословља* јесте и важан део путева православног богословља, а јесте, онда је присуство оца Јустина Поповића у њој – присуство и српске новије теологије и хришћанске философије у једном од референтних текстова историје православног мишљења.

¹¹² Премда текстови Флоровског, рецимо *Религиозно искуство и философско исјоведанье* – који је отац Јустин (као и рад Флоровског *Очев Дом*) превео за Хришћански живот (III/3 [1924] 105-118); затим: *Ошкровање, философија и теологија*, превод: Д. Калезић (у Р. Биговић [уред.], Православна теологија, Београд 1995, 240-296 = *Offenbarung, Philosophie und Theologie. Zwischen den Zeiten*, 6 [1931] 463-480 = *Ошкровање, философија и бојословље*, Православная мысль, 1975) – или: *Метафизички ѡредуслови ѡшјоизма* (= исто, превод: А. Јевтић, Moderna, Београд 1991 = *Метафизические ѡредѡсылки ѡшјоизма*, Путь, 4 [1925/26] = *The Metaphysical Premises of Utopianism*, The Collected Works, vol. XII, Belmont, Massachusetts 1989, 75-93 = исто [рус.], Вопросы философии, 10 [1990]) – показују завидну дубину и компаративан захват поимања философије од стране Флоровског.

¹¹³ А. Schmemmann, нав. д.

Зењковски је, чини се више од осталих, оцу Јустину пружио увиде у сложеност, вишестраност и критичку самосвест религијске философије у руском кључу православне традиције, нарочито с аспекта односа према Западу, Европи и могућностима самосвојног развоја. Ипак, на интегративном плану сопствене креативности и целосне црквености, Јустин Ћелијски остаје близак како Флоровском тако и Зењковском. Штавише, својом богочовечанском философијом логосности отац Јустин је, у одређеном смислу и извесној мери, синтетисао позитивне тенденције *оба* тока руске хришћанске мисли, уз неоспорну самосвојност. Та настројења оваплоћена су како у ставу *Путиева руској бојословља* Флоровског (= трагедија развоја руског православља јесте одступање од византијског¹¹⁴ хришћанског наслеђа и његова западна „лутања“), тако и у *Историји руске философије* Зењковског која је развој руског православља вредновала далеко позитивније (= не ограничавајући се на религијске теме, руска философија представља оригинално поглавље у историји философске, па и хришћанско-философске мисли, и не може се свести на византијски јелинизам: ма како значајан био)¹¹⁵.

Јустин Поповић је притом избегао да се безостатно поистовети са њиховим гледиштима. Његово становиште, поновимо, може се одредити као позиција *самосвојне* колико квалификоване *синтезе* оба тока руске теологије и хришћанске философије. Иако се може рећи да позиција оца Јустина у основи остаје флоровскијевска (с обзиром на огромно залагање за духовно-теолошку обнову неојелинског и неовизантијског православног мишљења) – мора се, уједно, нагласити да је управо за меру отворености сензибилитета Зењковског избегао начине претераног ригоризма према (руској) религијској философији. Свакако на оним местима где је то непотребно и, чак, штетно.

Додуше, у *Предговору* делу *Руски мислиоци и Европа*, које је Јустин темељито проучио, Зењковски пише управо оне речи што их отац Јустин усваја и заступа како се ни у философији не би заборавило најважније – да критика ума без духовног расуђивања може (п)остати смоква без јединопотребних плодова (Мт 21, 19):

„Посебност руске философије, која је тако равнодушна према обичној ‘школској философији’, врло је често разлог небрижљивог односа према њој. Међутим, у данашње време тај нехат је устукнуо, јер је – више него икада – данас свету неопходно оно *једино њој* потребно, што је одувек чинило живот руске философије.“¹¹⁶

¹¹⁴ Флоровски је по том питању веома радикалан: нпр., „Јелинизам је у Цркви учињен вечним; он је интегрисан у њену сушту текстуру. и то као вечна категорија њеног постојања“. Упор. исти, *Пути руској бојословља*. 509.

¹¹⁵ А. Schmemmann, нав. д. Шмеман додаје како су „обе књиге апсолутно неопходне...“.

¹¹⁶ В. Зењковски. „Увод“. у *Руски мислиоци и Европа*. 14.

Прилоі

Списак руских философа поменутих, цитираних и изучаваних
у делима архимандрита Јустина Поповића

1. **П. Ј. Чаадајев** (1794-1856; поменут [у РМЕ.Ј 572])
2. **А. С. Хомјаков** (1804-1860; нав. дело – *Латиинска црква и ѿрошестіаніизам, О Цркви* поменут и тематизован [у ХЖ 7-9 (1926) 295; РМЕ.Ј 572; ДЕС 284, 297 [2х]; ФУ 189; ПБ 141, 185])
3. **И. В. Кирјејевски** (1806-1856; поменут [у РМЕ.Ј 572])
4. **Н. В. Гогољ** (1809-1852; поменут и тематизован [у РМЕ.Ј, 572, 573; ФУ 185, 189])
5. **В. Г. Бјелински** (1810-1848; нав. дело – на првом месту поменут без навођења извора: одломак је вероватно из писама Бјелинског или сећања; на другом месту поменут позивањем на сећање Достојевског, в. *Биоірафија, ѿисма и књија белешки Достојевскоі* [у ДЕС 18, 362])
6. **А. И. Херцен** (1812-1870; нав. дело – вероватно *Са груіе обале* [у ФУ 184, 185])
7. **К. С. Аксаков** (1817-1860; нав. д. – поменут преко: В. Зелински, *Криіички коментіари на дела Ф. М. Достојевскоі*, Москва 1915 [у РМЕ.Ј 573; ДЕС 363])
8. **Ј. Ф. Самарин** (1819-1876; поменут и тематизован [у ХЖ 7-9 (1926) 295 н. 1])
9. **Ф. М. Достојевски** (1821-1881; нав. дела – поменут и тематизован [у ФР, ДЕС, ФУ, НО, РМЕ.Ј])
10. **Н. Ј. Данилевски** (1822-1895; поменут и тематизован [у РМЕ.Ј 574])
11. **Л. Н. Толстој** (1828-1910; нав. дела – *Раіи и мир; Исіовесіи*, Москва 1907; поменут и тематизован [у ДЕС, 193; НБ 299; у Ј. Поповић, *Сабор руске ѿравославне омладине*, ХЖ 10 (1925), 456-458])
12. **Н. Ф. Фјодоров** (1828-1903; поменут и тематизован [у РМЕ.Ј 574])
13. **Н. Н. Страхов** (1828-1896; поменут и тематизован [у ДЕС 362])
14. **К. Н. Леонтјев** (1831-1891; нав. дело – *Оішац Клименіи Зедеріољм*, Москва 1882 [2 изд.]; поменут и тематизован [у ДЕС, 193; РМЕ.Ј 575; НО 341])
15. **Н. К. Михајловски** (1842–1904; [имплицитно у РМЕ.Ј])
16. **В. С. Соловјев** (1853–1900; нав. дело – *Три беседе у сіомен Достојевскоі*, С.-Петербург 1881-1883; поменут и тематизован [у ДЕС 308]; имплицитно у Г. Флоровски, РФ, ХЖ 2 [1924] 109; у Ј. Поповић, *Сабор руске ѿравославне омладине*, ХЖ 10 (1925), 456-458)
17. **В. В. Розанов** (1856-1919; поменут [у НО 341, 342]; имплицитно у РМЕ.Ј)
18. **В. И. Несмјелов** (1863-1920; нав. дело – *Наука о човеку I*, Казан т. I 1896, т. II 1903; поменут и тематизован [у ПБ.МЕ 218])
19. **Д. С. Мерешковски** (1865-1940; нав. дела – *Пророк руске револуције*, С. Петербург 1906; *Толстој и Достојевски I*, С. Петербург 1912 [изд. Волфа]; поменут и тематизован [у ДЕС 48, 365, 368])

20. **Л. И. Шестов** (1866–1938; нав. дело – Достојевски и Ниче – философија трагедије, Москва 1905 [2 изд.]; поменут и тематизован [у ДЕС 367])
21. **Н. О. Лоски** (1870-1965; поменут [у РМЕ.Ј 572])
22. **П. Б. Струве** (1870-1944; [имплицитно у ДЕС 364 н. 13])
23. **С. Л. Франк** (1870-1950; поменут и тематизован [у *Сабор руске њравославне омладине*, ХЖ 10 (1925), 456-458; и имплицитно у ДЕС 364 н. 13])
24. **С. Н. Булгаков** (1871-1944; нав. дела – *Два љрада*, Москва 1911; *Вјехи = Херонзам и њодвижнишиџво*, Москва 1909; *Поседује ли њравославље сџољашњи ауџиоритџетџ доџмаџске њеџџрешиџвосџи?*, у Предавања о учењу Цркве; поменут и тематизован [у Ј. Поповић, *Сабор руске њравославне омладине*, ХЖ 10 (1925), 456-458; ДЕС, 362, 364; РМЕ.Ј 572])
25. **Н. А. Берђајев** (1874-1948; [имплицитно у РМЕ.Ј])
26. **Е. В. Спекторски** (1875-1951; поменут [имплицитно у ХЖ 2 (1924), 60-69; ХЖ 9 (1924), 379-385])
27. **В. Ф. Ерн** (1881-1917; [имплицитно у РМЕ.Ј])
28. **В. В. Зењковски** (1881-1962; поменут и тематизован [у РМЕ.Ј 571, 572; ХЖ 10 (1924), 420; ХЖ 11 (1924), 466; у Ј. Поповић, *Сабор руске њравославне омладине*, ХЖ 10 (1925), 456-458])
29. **П. А. Флоренски** (1882-1937; нав. дело – *Сџџуб и џџврђаџа исџџине*, Москва 1914; *Раџосџџ за навек*; поменут и тематизован [у ХЖ 5 (1925) 247; ДЕС 142, 175, 189, 194, 212, 216, 225, 258-259, 261; ПБ 137, 140; ПБ.МЕ 37, 42-43, 63, 65, 88-89, 193, 204, 205, 211, 212, 218; ФУ 189]; имплицитно у Г. Флоровски, ОД, ХЖ 3 (1926) 132; П. Флоренски РЗ, ХЖ 7-9 (1926) 314])
30. **Г. В. Вернадски** (1887-1973; поменут [имплицитно у РМЕ.Ј 575])
31. **Н. С. Трубецки** (1890-1938; поменут и тематизован [у РМЕ.Ј 575])
32. **Л. Зандер** (1893-1964; [имплицитно преко приказа Јустиновог дела РФ у Пуџџ, 8/авг. (1927)])
33. **П. Н. Савицки** (1895-1968; поменут [имплицитно у РМЕ.Ј 575])
34. **А. И. Солжењџин** (*1918; свакодневно помињан на литургијама од стране оца Јустина, према писменом сведочењу професора Жана Беса)

Скраћенице

- ДЕС = Ј. Поповић, Достојевски о Европи и словенству (1940)
 МЖ = Ј. Поповић, Монашки живот по светим оцима (Ћелије 1953 [Београд 1981])
 НБ = Ј. Поповић, На богочовечанском пуџџу (1980)
 НО = Ј. Поповић, Наш опџимизам – њџхов песимизам (1923)
 ОД = Г. Флоровски, Очеџ Дом (1926)
 ПБ = Ј. Поповић, Пуџџ богопознања (1987)
 ПБ.ИС = Ј. Поповић, Гносџологија Исака Сирина (С. Карловци 1927)
 ПБ.МЕ = Ј. Поповић, Проблем личности и познања по учењу Макарија Египатског (Атина 1926)

- ПЦЕ** = Ј. Поповић, Православна Црква и екуменизам (1974)
РЗ = П. Флоренски, Радост за навек (1926)
РМЕ = В. Зењковски Руски мислиоци и Европа (1922)
РМЕ.Ј = Ј. Поповић, Руски мислиоци и Европа (1923)
РФ = Г. Флоровски, Религиозно искуство и философско исповедање (1924)
СФ = Ј. Поповић, Светосавље као философија живота ([1953] 1993)
ФР = Ј. Поповић, Философија и религија Достојевског (1924)
ФУ = Ј. Поповић, Философске урвине (1957)
ХЖ = Хришћански живот

Резиме. Рад представља истраживање утицаја руске религијске философије на духовно и теолошко-философско дело архимандрита Јустина Поповића. У њему се показује како је рецепција руске религијске философије, од стране оца Јустина, надодређена покретом неопатристичке синтезе православља у XX веку. А то обавезује на увид у односе руске философије и руске теологије у корпусу списа оца Јустина. Изводи се закључак да дело Јустина Поповића представља неопатристички и, самим тим, критички пријем идеја руске религијске философије. Открива се како руска религијска философија и сама представља израз посебне врсте неопатристичке синтезе у кључу философских начина мишљења. Тиме се показује како су ти односи – између отаца и учитеља Цркве и руских религијских философа – далеко сложенији него што происходи из здраворазумске представе о њима. Додуше, уједно се поима да отац Јустин, задржавајући извесну конгенијалност, остаје критички трезвен према философији руског „Сребрног века“. Он гради црквено утемељенији правац мишљења који, заправо, представља самосвојну синтезу два главна теолошко-философска тока Русије, што их у XX веку представљају, с једне стране, отац В. Зењковски и, с друге, отац Г. Флоровски. Рад документовано сугерише да је утицај руске духовности, укључујући и руску религијску философију, значајан за формирање мисленог идентитета оца Јустина.