

Здравко Б. Јовановић¹
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
Група за пајрирсику

СУБВЕРЗИВНОСТ И ЛОЈАЛНОСТ У ПРВОЈ АПОЛОГИЈИ ЈУСТИНА ФИЛОСОФА

Упадљиво одсуство хришћана преконстантиновске епохе из јавних манифестација повезаних са политеистичким култовима и култом императора изазивало је подозрење римског грађанства и власти, које је временом прерасло у оптужбе за атеизам, политичку субверзивност и нелојалност Империји. У овом тексту разматра се покушај да се, у контексту оптужби и прогона, уобличи профилисанија ранохришћанска политичка самосвест и то првенствено у апологетској литератури другог века, у спису *Прва Апологија* најзначајнијег апологете епохе – Јустина Философа. У контексту оповргавања тезе о антидржавном деловању хришћана, Јустин је остварио превредновање појмова „субверзивност” и „лојалност”. Наглашавајући есхатолошко усмерење хришћанског етоса, он је аргументовао да је хришћанима могуће да истовремено, без нужних унутарњих противречности, упражњавају двојну лојалност, односно оданост хришћанској вери и приврженост политичком ентитету у коме обитавају. На овај начин Јустин је релативизовао повезивање појмова *mos maiorum* и *rex deorum* са благостањем и прогресом Римске империје и наговестио могућност да „разборито расуђивање” може омогућити римским императорима да увиде постојеће капацитете за своје потенцијално преобраћење и савезништво са хришћанством. На овај начин, Јустинов текст представља својеврсну антиципацију великог преокрета, у форми християнизације царства, који се догодио непуна два века касније.

Кључне речи: Политичка самосвест, субверзивност, *mos maiorum*, *rex deorum*, лојалност, хришћански етос и политика

1. УВОД

Оптужба за атеизам² која је учестало упућивана раним хришћанима преконстантиновске епохе имала је своје недвосмислене секундарне,

1 zjovanovic@bfspc.bg.ac.rs

2 Приписивање атеизма хришћанима делује готово невероватно савременом посматрачу, имајући у виду недвосмислен теистички систем вредности на коме је утемељена хришћанска вера. Међутим, из перспективе античког света, свесно напуштање древних предачких политеистичких култова и комфорних ритуалних и обичајних пракси, које су са њима биле повезане, указивало је управо на безбожништво. Атеизам у древном римском свету није првенствено подразумевао начелно теоријско становиште у вези са постојањем, односно непостојањем божанст(а)ва; оно што је било вредновано јесте учествовање, односно изостајање из ритуалних пракси и

политичке импликације (Drakman 1977: 120–132, Poter 1994: 7–8, Hurtado 2016: 23–38). Наиме, из перспективе римских власти и већинског грађанства чинило се саморазумљивим да они који не поштују традиционалне култове и богове који су покровитељи Империје заправо не поштују саму Империју и равнодушни су према њеној добробити и прогресу. Ништа мање важно, одбијањем да искажу поштовање пред изображењем императора, најчешће статуом, о чему сведочи Плиније Млађи у свом познатом писму императору Трајану (Плиније Млађи 1964, Плиније Млађи 2020), хришћани су, како се мислило, јавно демонстрирали своје омаловажавање личности која је персонификовала Империју и њена политичка и културолошка достигнућа. Једном речју, хришћани су, у складу са оптужбама овог типа, били оптуживани за пренебрегавање добробити римског друштва у свим његовим, и више и мање, битним сегментима. Када се овоме додају и подозрења због наводно тајне природе њихових окупљања, образовања тајних друштава изабраних појединаца и гласине о упражњавању бизарних богослужбених обреда, сумњичења за политичку нелојалност и мањак патриотизма задобијала су готово неоповргљиву јавну перцепцију. У овом контексту, задатак који су пред собом имали хришћански апологетски писци био је изузетно комплексан и деликатан. У сенци озбиљних и честих егзистенцијалних претњи било је неопходно пронаћи начин да се одбацује политеистичких култова и обоготворавања римских императора и истовремена приврженост хришћанских заједница строгом монотеизму и сопственим религијским предањима не тумачи аутоматски као чин политичке издаје и антидржавног деловања. У овом смислу, један аспект апологетског богословља неминовно је морао одражавати јасно артикулисану политичку и културолошку самосвест.

2. ОПТУЖБА ЗА ПОЛИТИЧКУ СУБВЕРЗИВНОСТ

Неопходност заузимања профилисанијег политичког становишта, у време уобличавања апологетске књижевности у другом веку, била је непосредно повезана са богословским објашњењем капацитета хришћанске вере да, поред своје превасходне оданости Богу откривеном у Христу, истовремено видљиво упражњава и своју оданост Римској империји. Проблем је у то време постајао све акутнији управо из разлога што је поменути аспект манифестације лојалности Империји био, у најмању руку, слабо видљив паганским савременицима тог времена. Наиме, тесна повезаност између Империје и политеистичких религија које су у њој упражњаване, у јавним обредним церемонијама из којих су хришћани приметно изостајали, остављала је довољно простора за дилему у вези са њиховом искреном лојалношћу према сопственој држави (Ri 2005: 159–188). Ово је било нарочито изражено у епохи у којој је дошло

јавних манифестација побожности, чак и независно од личног уверења о егзистенцији богова.

до политичког преображаја из Римске републике у Римску империју,³ у којој је личност императора прогресивно доживљавана као посредник између богова и грађана, који је оличавао темељне друштвено-политичке вредности на којима је почивала безбедност и будућност државе.

У овој политичкој констелацији превасходну важност имала је нераскидива повезаност између појмова *mos maiorum*⁴ и *pax deorum*⁵, и идеолошких концепата које су они подразумевали, и њихов формативни капацитет за успостављање и одржавање концепта *pax Romana*⁶, који се сагледавао као кулминација успеха римске државе и њене надмоћи на светској политичкој сцени. Ова идеолошка конструкција је, у званичној политичкој перцепцији, почивала на нарочитом повезивању функције императора са вековима старом формом побожности, древним боговима, религиозним обредима који су били њима посвећивани, олтарима и храмовима који су подизани у њихову част и обичајно-етичким нормама које су происходиле из њих (Hopkins 1978: 205). Империјална политичка идеологија подразумевала је и јавне манифестације као што су празновања, игре, заклетве, процесије, жртвоприношење пред статуама императора, као пројава признавања империјалног присуства у свим деловима Царства, његовог божанственог духа и величанствености његових постигнућа. Ове манифестације неретко су биле још израженије у рубним подручјима Империје, где су потреба демонстрације перманентне везаности за престоци град и за политику Царства, као и подсећање на то ко је суверени владар света, била још израженија (Ando 2000: 206–273, Ri 2005: 159–188). Манифестације су имале јавни карактер и место њиховог одигравања често су биле истакнуте и маркантне тачке римских градова, на местима где је приступ био могућ што већем броју учесника и посматрача. Спектакли овакве врсте имали су јаку политичку поруку и служили су првенствено као кохезивни фактор политичког јединства и пројаве оданости персонификацији Империје, односно

3 Овај преображај је подразумевао централизацију политичке власти и, углавном, њено измештање из римског сената ка империјалном политичком ауторитету који је оличавао римски император. Ова политичка промена остварена је 27. године пре Христа са доласком на власт првог императора Октавијана Августа.

4 „Обичај предака” или „пут предака” представљао је неписани кодекс, изразито традиционалистички настројен, који је разумеван као својеврсна допуна римским писаним законима. Основна идеја на којој је овај концепт почивао јесте да су темељне вредности (у сфери друштвено-политичке праксе која обухвата и приватни и јавни живот) једино оне које су издржале вишевековну проверу времена.

5 „*Pax deorum* (мир богова) означава централни циљ римске државне религије: узајамно корисно стање мира између Рима и његових божанстава, при чему богови чувају јавну добробит Рима (*salus publica*; уп. Cic. *Rab. perd.* 5) а Римљани обезбеђују боговима жељено обожавање и култ.” (Džonson 2013)

6 „Римски мир” у историографији означава временски период у распону од успостављања Римске империје и владавине Октавија Августа (27. г. пре Хр. до 14. г. Христове ере) до краја владавине императора Марка Аурелија (161 до 180 г.). Овај период карактерисала је, ни пре ни после тога виђена, стабилност Империје и њена константна војна, политичка, економска и културолошка консолидација на просторима древног Медитеранског басена.

актуелном императору. У ову демонстрацију политичке моћи активно су били укључени и аристократски слојеви друштва, али и интелектуалци као саставни део друштвено-политичке елите Империје. Ово је био случај без обзира на то шта су они приватно мислили о императору и његовом култу јер су они свесно били део једне друштвено-политичке културе која је ритуализовала и митологизовала империјалну идеологију и њену политичку доминацију у свету.

С обзиром на околност да је империјални култ практично прожимао све сфере јавног живота, у време уобличавања апологетске књижевности било је неопходно пронаћи веродостојну равнотежу између оспоравања политеизма и апотеозе императора и истовремене лојалности Империји. У овом смислу, пред апологетима стајао је веома захтеван задатак. Наиме, било је неопходно редефинисати сам појам „атеизам” и, истовремено, превредновати појам „лојалност” на довољно уверљив начин. Ово је подразумевало разградњу или макар релативизацију комплексне конструкције коју су сачињавали поменути концепти *mos maiorum* и *rex deorum*, а нарочито њихову ексклузивну повезаност са појмом *rex Romana*. Конкретније, било је потребно образложити да су просперитет, стабилност и супериорност Империје, који су били значењски обухваћени појмом *rex Romana*, суштински одвојиви од прва два концепта и да би на њихово место било могуће уградити једну нову врсту лојалности, чија би симбиоза са Империјом била много дубља и сврсисходнија. Ма колико да је овај задатак изгледао као амбивалентан и пун унутарњих противречности, чини се да је један од основних циљева Св. Јустина Философа (око 100. г. – око 165. г.)⁷ у његовој *Првој Ајологији* био управо тај. Суочавајући се са оптужбама за политичку субверзивност, он је редефинисао тему политичке лојалности и представио је из перспективе хришћанског разумевања односа хришћанства и политичких ауторитета (Ri 2005: 159–188). Амбициозност овог Јустиновог циља показала се као сасвим оправдана непуна два столећа доцније.

3. ЈУСТИНОВА ДЕМОНСТРАЦИЈА ЛОЈАЛНОСТИ

Свој апологетски подухват у *Првој Ајологији* Јустин је започео показивањем познавања и поштовања уобичајених форми обраћања царским властима. Јустинов апел упућен императору,⁸ по свему судећи,

7 Св. Јустин Философ био је најзначајнији апологета из другог века. Његови сачувани списи (*Прва Ајологија*, *Друга Ајологија* и *Дијалог са Трифоном*) и његова аргументација значајно су утицали на каснију хришћанску теологију. *Прва Ајологија* изворно је насловљена као: «Τοῦ ἀγίου Ἰουστίνου Ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς Ἀντωνίνου τὸν Εὐσεβῆ». За наводе из дела Светог Јустина коришћена су следећа критичка издања – За *Прву Ајологију* (Justin 2006, Justin 2009). За *Другу Ајологију*: (Đustino 1995, Justin 2009). За *Дијалог са Трифоном* (Justin 2003). Преводи у чланку дело су аутора уколико није другачије напоменуто.

8 *Прва Ајологија* упућена је императору Антонину Пију (138–161 г.), Верисиму (највероватније надимак Марка Аурелија, каснијег императора и стоичког философа – 161–180) и Луцију, и написана је, највероватније, у периоду између 147. и 154. године.

у неким сегментима прати основне оновремене конвенције о којима је нешто касније писао Менандар⁹ у приручнику о пригодним беседама и писмима (γένος ἐπιδεικτικόν) (в. Hit 2004: 276–331, MekEvoj 2013: 22–47, Epinger 2020: 73–93). Менандар пак свој приручник усаглашава са Аристотеловом класификацијом реторике на три врсте (γένος) – делиберативну или саветодавну (συμβουλευτικόν), судску или форензичку (δικανικόν) и пригодну (ἐπιδεικτικόν) (в. Aristotel 1976: 1358a37–b36). Наиме, Менандар је препоручивао да би, у складу са традицијом, свако формално обраћање императору (βασιλικὸς λόγος) (Kazdan, Džefris 1991: 267) требало да започне похвалом његовог божанског порекла (Menander 1981: 370.25–28),¹⁰ а да се затим настави хвалом његове политичке величине и постигнућа (Menander 1981: 422.24–26),¹¹ његове интелигенције и љубави према учењу, мудрости и образовању (Menander 1981: 371.27–30).¹² Из овог разлога, изостављајући тему божанског порекла, Јустин на самом почетку *Прве Ајолоџије* императоровог сина Верисима назива „философом” (ὁ φιλόσοφος), а усвојеног сина Лукија „љубитељем образовања” (ἐραστής παιδείας) (Justin 2009: 1.1). Похвала императору, по Менандру, такође би требало да садржи дивљење његовим особинама које га красе у периодима када је Империја благословена миром (Menander 1981: 375.6),¹³ а ту спадају „одмереност, праведност и мудрост (φρόνησις)” (Menander 1981: 375.7–8).¹⁴ Појам φρόνησις који Менандар користи, има јасне конотације политичке и практичне мудрости, односно разборитости у пословима управљања и организовања (у. Platon 1967: 209a.3–8, Aristotel 1962: 1140a.24–29; 1140b.20–30, Isokrat 1962: 204.1–9; 217.1–7). За Јустина је ова царска особина, упарена са врлином праведности, свакако била од највеће важности јер он управо на њу, зарад престанка прогона хришћана, апелује *Првом Ајолоџијом*. Његово очекивање да ће император пројавити своју мудрост и праведност према хришћанима одговара управо оним подразумеваним врлинама доброг императора које

9 Μένανδρος Ρήτωρ (Менандар Ретор) познат и по географском епитету као Μένανδρος ὁ Λαοδικεὺς (Менандар из Лаодикије) био је грчки беседник и коментатор из трећег века Христове ере.

10 Менандар каже, сажимајући тиме идеологију апотеозе, да је то неопходно јер: „наш цар само по изгледу има људско порекло (τῷ μὲν δοκεῖν ἐξ ἀνθρώπων), али уистину његово је рођење са небеса (τὴν καταβολὴν οὐρανόθεν ἔχει); јер он не би добио такво својство и такву вредност, да то није због тога што је супериорнији од оних који потичу са овог света.”

11 Овде се препоручује, примера ради, напомена о уништавању, унесрећењу и поробљавању варвара. «Ὅτι βαρβάρων οἱ μὲν τελέως ἀπολώλασιν, οἱ δὲ δυστυχούσιν, οἱ δὲ αἰχμάλωτοι παρ’ ἡμᾶς ἤχθησαν.»

12 Менандар каже да би похвала императоровог образовања требало да садржи следеће: „Затим мораш говорити о његовој љубави према учењу, његовој бистрини, његовом ентузијазму за учење, његовом лаком разумевању онога што изучава. Ако се истиче у књижевности, философији и познавању речи, то мораш похвалити.”, «ἐν ᾧ ἐρείς τὴν φιλομάθειαν, τὴν ὀξύτητα, τὴν περὶ τὰ μαθήματα σπουδὴν, τὴν ῥαδίαν κατάληψιν τῶν διδασκομένων. κἂν μὲν ἐν λόγοις ἢ καὶ φιλοσοφίᾳ καὶ λόγοις γνῶσει, τοῦτο ἐπαινεῖς.»

13 «Λόγον τὸν περὶ τῆς εἰρήνης.»

14 «Σωφροσύνη, δικαιοσύνη καὶ φρόνησις.»

Менандар (1981: 375.8-10) сврстава под ову рубрику: „Под ’праведношћу’ треба похвалити благост према поданицима, човекољубље према моли-оцима и приступачност.”¹⁵

Из Јустинове перспективе посматрано, праведност (δικαιοσύνη) која би била у сагласју са мудрошћу подразумева својеврсну релативизацију „мишљења људи старих времена”, односно допустивост свесног пренебрегавања концепта *mos maiorum* у случајевима када је његова неусклађеност са праведношћу и истином очигледна. Имајући ово на уму Јустин на почетку свог обраћања каже следеће:

Разум прописује да они који су истински побожни и философи треба да поштују и држе у наклоности само истину, одбијајући да се слажу са мишљењима људи старих времена (δόξαις παλαιῶν ἐξακολουθεῖν), ако она немају никакву вредност. Јер не само да здрав разум прописује да не треба следити оне који чине или поучавају било шта лоше, већ и онај који воли истину мора на сваки начин, чак и ако му прети смрт, пре неголи свој живот, изабрати да говори и чини оно што је праведно (τὰ δίκαια λέγειν τε καὶ πράττειν). (Justin 2009: 2.1)

Другим речима, иако император и његови синови свакодневно са свих страна слушају похвале о томе да су „побожни, философи и чувари правде” (Justin 2009: 2.2),¹⁶ неизоставно је да они ове епитете оправдају својим делима, односно престанком свог безосећајног и неправедног прогона хришћана, без претходног озбиљног разматрања садржаја њихове вере и њихових дела. Ово се пак нарочито односи на онај аспект њиховог живота који се тиче оспоравање лојалности империји. Јустин, сасвим у сагласности са Менандровим (1981: 375.28–34) препорукама,¹⁷ од императора очекује да свој суд о хришћанима доноси у складу са „брижљивим и испитујућим расуђивањем”.

Јер ми вам се нисмо обратили овим дописом да бисмо вам ласкали нити да бисмо задобили вашу наклоност нашим говором. Учинили смо то радије да бисмо захтевали да дате суд у складу са брижљивим и испитујућим расуђивањем (ἀκριβῆ καὶ ἐξεταστικὸν λόγον), уместо да вас чврсто спутавају предрасуде или жеља да угађате сујеверним људима и да, подстакнути бесловесним импулсом и дуго укорењиваном лошом репутацијом, донесете пресуду која би заправо била против вас самих. (Justin 2009: 2.3)

Занемаривање укорењеног лошег гласа који прати хришћане и педантно расуђивање о њима свакако би, по Јустину, водило ка закључку

15 «Καὶ ἐν μὲν τῇ δικαιοσύνῃ τὸ ἡμερον τὸ πρὸς τοὺς ὑπηκόους ἐλαϊνέσεις, τὴν πρὸς τοὺς δεομένους φιλεῖν ἠρώπων, τὸ εὐπρόσδοτον.»

16 «Εὐσεβεῖς καὶ φιλόσοφοι καὶ φύλακες δικαιοσύνης.»

17 Менандар наглашава неопходност уравнотежења мудрости и праведности у домену примене закона. Штавише, управо уравнотеженост ова два аспекта чини разлику између самовољног тиранина и доброг владара: „Свако ко мисли да је законодавство само питање мудрости (φρονήσεως εἶναι μόνος), требало би да узме у обзир да, иако стварно уобличавање закона припада само мудрости, заповест да се чини оно што је исправно функција је правде (πράττειν τὰ δέοντα δικαιοσύνης). Тиранин, на пример, мудрошћу разуме шта је корисно или несврхисходно за њега да успостави као закон, али његово законодавство је неправедно, док је оно царево праведно.”

да су хришћани лојални грађани Империје, лишени било каквих политичких амбиција за успостављањем некакве паралелне субверзивне политичке структуре која би дестабилизovala друштво (у. Sordi 1983: 171–193). Јустин је дакле паралелно са одбацивањем наводних субверзивних становишта истовремено наглашавао чињеницу да хришћани уопште не ишчекују, у било ком облику, овоземаљско царство које је установљено по човеку, већ само оно које је установљено по Богу: „Али ви, кад сте чули да чекамо царство (βασιλείαν προσδοκῶντας), брзоплето сте помислили да ми говоримо о царству човековом (ἀνθρώπινον λέγειν), а ми заправо говоримо о оном које је од Бога (μετὰ θεοῦ).” (Justin 2009: 11.1–2)

Следствено, никаква нужна противречност не производи из хришћанског ишчекивања будућег Царства Божијег, које ће успоставити сам Творац космоса, и њихове привржености Римској империји чије грађанске, политичке и економске привилегије уживају, баш као и сви остали њени припадници. Као недвосмислен доказ за ово Јустин истиче пример етоса мученика, који би, у случају да је природа њихове вере имала било какве везе са овоземаљским политичким циљевима, свакако покушали да избегну смртну пресуду која следи за политичку нелојалност.

То се види и из нашег признања, када бивамо испитивани од вас, да јесмо хришћани, иако знамо да је смрт казна која је одређена за исповедника. Јер да смо чекали ’ царство човеково’ (ἀνθρώπινον βασιλείαν), порицали бисмо, да не бисмо били убијени, и покушали бисмо да избегнемо откривање, да бисмо добили оно што смо (наводно) чекали. (Justin 2009: 11.1–2)

Управо због тога што су лишени аспирација овакве врсте, односно „било каквог надања у вези са садашњицом (οὐκ εἰς τὸ νῦν τὰς ἐλπίδας ἔχομεν)” (Justin 2009: 11.2),¹⁸ хришћани се, суочени са прогонима, не обазире на смрт јер, на крају крајева, „сви су подложни смрти (πάντως ἀποθανεῖν ὀφειλομένους)” (Justin 2009: 11.2).¹⁹ Ово можда представља парафразу Еурипидових (485–406. пре Хр.) речи из *Алкесте*: „сви смртници умрети морају” (βροτοῖς ἅπασι κατθανεῖν ὀφείλεται), и *Андромахе*: „свим људима на свету такав удес богови одредише да свако умрети мора (πᾶσιν γὰρ ἀνθρώποισιν ἦδε πρὸς θεῶν ψῆφος κέκρανται κατθανεῖν τ’ ὀφείλεται).” (Euripid 1984a: 782, Euripid 1984b: 1271–1272) У сваком случају, Јустин ову парафразу понавља и касније у истом спису: „Смрти се не бојимо, јер је признато да сви умиру (οὐ γὰρ δεδοίκαμεν θάνατον, τοῦ πάντως ἀποθανεῖν ὀμολογουμένους)” (Justin 2009: 57.2), али и у *Другој Ајологији*: „смрт је дуг који апсолутно сваки рођени човек дугује (παντὶ γεννωμένῳ ἀνθρώπῳ καὶ θανεῖν ὀφείλετο).” (Justin 2009: 11.1)

У овом контексту, Јустин жели да поручи својим реципијентима да је, из хришћанске перспективе посматрано, смрт перципирана као фундаментални и последњи непријатељ човека и целокупне творевине (1Кор. 15₂₆). Смрт, у коначној анализи, управо због тога што неизоставно погађа све, одузима постојаност и дуготрајност сваком човековом подухвату,

18 «Οὐκ εἰς τὸ νῦν τὰς ἐλπίδας ἔχομεν.»

19 «Πάντως ἀποθανεῖν ὀφειλομένους.»

укључујући и политичке ентитете и идеолошке концепте које он конструише да бих их сачувао. Бити субверзиван у односу на нешто што је, у сваком случају, прожето смртношћу и неизоставно иде ка уништењу, и трошити време и снагу на разградњу политичког ентитета који је и иначе на сигурном путу ка нестајању напосто је бесмислено.

Желећи да појача своју аргументацију у прилог хришћанској вери и благочешћу и потпуном противљењу оптужбама за политичку субверзивност, Јустин својим паганским савременицима предочава да хришћани нису научени нити практикују да избегавају и одбацују своју грађанску лојалност и одговорност. Управо супротно томе, како Јустин (2009: 17.1) каже: „Свуда покушавамо да пре свих других (πανταχοῦ πρὸ πάντων) донесемо порезе и намете онима које сте ви поставили, како нас је Он научио (ὡς ἐδίδαχθημεν).”

Јустин овде има на уму познати одломак из синоптичких јеванђеља у коме Христос даје одговор на смишљено провокативно питање фарисеја и иродоваца о томе да ли је Јудејима, у контексту чињенице да њиховом обећаном заветном земљом сада владају Римљани, допуштено да плаћају предвиђени порез цезару или не.²⁰ Христов одговор: „подајте цезарево цезару, а Божије Богу”²¹ представља један од темељних библијских исказа за разумевање хришћанског односа према политичким ауторитетима и властима (в. (Giblin 1971: 510–27, Ukpong 1999: 433–44, Šrajber 2004: 65–85, Mičeli 2013: 53–68, Mrazek 2014: 197–210, Burk 2018: 157–190, Šrajber 2019: 146–185).

Штавише, хришћани не остају само на формалном испуњавању својих грађанских дужности које се тичу уредног плаћања финансијских обавеза према Империји и царској власти. Јустин инсистира да, аналогно позитивним импликацијама које хришћанска учења имају за њихов свеукупни етос и светоназор, она подразумевају и грађанску лојалност и послушност. Јустин емфатично (2009: 17.3) наглашава да хришћанско служење империјалним властима, у световним сферама јавног живота, бива „са радошћу (χαίροντες ὑπηρετοῦμεν)”. Последишно, свако размишљање о хришћанима као о својеврсним притворним грађанима који паразитирају на телу Империје постаје неодрживо. Ова хришћанска политичка самосвест додатно је запечаћена Јустиновим сведочењем да уредно испуњавање грађанских обавеза и пропратни осећај радости у служењу бољем функционисању политичког ентитета у коме живе бива додатно потврђен и запечаћен молитвом за дар разборитог расуђивања које би требало да прати царску власт:

Отуда, док обожавамо једино Бога, служимо вам радосно у другим аспектима (πρὸς τὰ ἄλλα), признајући вас за царе и владаре у људској сфери и молимо се да се нађете да имате разборито расуђивање (σώφρονα τὸν λογισμὸν ἔχοντας) заједно са царском влашћу. (Justin 2009: 17.3)

²⁰ Види: Мт. 22^{15–22}; Мк. 12¹⁷; Лк. 20^{20–26}.

²¹ Мт. 22²¹; Мк. 12¹⁷; Лк. 20²⁵.

Имајући у виду овакво ранохришћанско предање о разумевању односа између хришћанске вере и световних власти, Јустин Философ је наглашавао разликовање између обожавања цара и поштовања које му његови поданици дугују. Оваква дистинкција хришћанима омогућава да упражњавају пуну лојаност световним политичким властима, а да истовремено за себе задрже право да буду дистанцирани од империјалног политеистичког култа, а нарочито од обоготворења самог императора. Додуше, Јустинов став уопште није нов у контексту хришћанске политичке самосвести.

Напротив, он представља само додатну експликацију и шире појашњење импликација које су већ садржане у најранијим богословским исказима које је уобличио апостол Павле у вези са условно позитивним односом које би требало да хришћани имају према световним властима (Рим. 13₁₋₆).²² Штавише, шире појашњење оваквог етоса може се срести већ у првом патристичком, постновозаветном спису, у *Првој посланици Коринћанима Св. Климентиа Римског* (Kliment Rimski 1971: 98–204, Kliment Rimski 2002: 173–210).²³ Наиме, аргументација аутора ове посланице оставља утисак јасног увиђања погодности које произлазе из поштовања утврђеног друштвеног и политичког поретка који функционише у Римској империји. Ово је разлог због кога Климент својим реципијентима напомиње да би требало да хришћани свакако буду првенствено послушни Богу, али такође и „началницима и управитељима нашим на земљи” (Kliment Rimski 2002: 60.4)²⁴ не само због тога што отворена непослушност потенцијално може проузроковати велике проблеме хришћанима и Цркви већ и због тога што је, како Климент (Kliment Rimski 2002: 61.1) каже, сам Бог „дао власт царства”²⁵, то јест, политичким владарима Римске империје. Хришћани би, следствено, требало да буду свесни ове чињенице и да у својим молитвама од Господа траже за своје световне владаре: „здравље, мир, слогу, постојаност, да би несметано извршавали дату им од Тебе управу” (Kliment Rimski 2002: 61.1).²⁶ Истини за вољу, повиновање световним политичким властима, које Павле и Климент препоручују хришћанима, свакако није подразумевало безусловност. Оно што је препорука повиновања

22 „Свака душа да се покорава (ὕποτάσσω) властима које владају, јер нема власти да није од Бога, а власти што постоје од Бога су установљене (οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὗσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσὶν). Зато ко се противи власти противи се уредби (διατάγῃ) Божијој, а који се противе, примиће осуду (κρίμα) на себе. Јер старешине (ἄρχοντες) нису страх за добра дела него за зла. Хоћеш ли пак да се не бојиш власти? Чини добро, и имаћеш похвалу од ње, Јер је слуга (διάκονος) Божији теби за добро. Ако ли зло чиниш бој се, јер не носи мача узалуд, јер је Божији слуга, осветник, да излије гнев на онога који зло чини. Зато је потребно покоравати се не само због гнева, него и због савести. Јер због тога и порезе (φόρος) плаћате, јер су службеници (leitourgoi) Божији који се тиме стално баве.”

23 Спис је написан највероватније 96. г. у Риму у време владавине императора Домицијана.

24 «Ἀρχουσιν καὶ ἡγουμένοις ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς.»

25 «Ἐδωκαὶ τὴν ἐξουσίαν τῆς βασιλείας αὐτοῖς.»

26 «τὴν ὑπὸ σοῦ δεδομένην αὐτοῖς ἡγεμονίαν.»

подразумевала је жеља да се политичке власти покажу достојним у стварању, поспешивању и очувању атмосфере мира, праведности и просперитета, а ове вредности посматране су као подједнако важне и друштвено-политичким и еклисијалним заједницама (Јовановић 2019: 104–106).

Истини за вољу, Јустин се не позива директно ни на Павла ни на Климента Римског, нити разрађује експлицитно њихов увид о божанском пореклу световних политичких власти (Barnard 1967: 124). Он такође не цитира ни друге значајне новозаветне одељке у којима се говори о дужности повиновања световним властима (1Пт. 2_{13–17}; 1Тим. 2_{1–3}; Тит. 3_{1–3}, 8). Међутим, Климентове речи да хришћани римским императорима „служе радосно” могле би се тумачити у павловском духу. Штавише, ове речи потенцијално подразумевају да императори заправо више припадају хришћанима него Римљанима паганима, јер су они као власт, у складу са Павловим речима, „од Бога установљени”, а Бог, о коме у овом контексту размишља Павле, свакако није неко од паганских божанстава, већ Отац Христов.

Јустиново изостављање експлицитног позивања на Павла, у контексту ове теме, вероватно има везе са ширим обзорјем његових темељних богословских увида у складу са којима је он, као средишњи догађај и кулминацију светске историје, постављао оваплоћење Логоса. У контексту његових апологетских циљева било је напросто ефектније аргументацију градити позивањем на директне речи самог оваплоћеног Логоса, које су сачуване у синоптичким јеванђељима. Додуше, у овом смислу, Јустин је своје мисли о хришћанској политичкој философији могао развијати и у светлу Христових речи које су забележене у Јеванђељу по Јовану, које су значењски блиске Павловом разумевању световних политичких власти. Тамо се, наиме, наводе Христове речи које он упућује Пилату, који спроводи истражни поступак над њим, и каже му да Пилат не би имао никакве власти над њим да му она као таква није дата „одозго” (ἀνωθεν).²⁷

У овом контексту посматрано, Јустин напросто демонстрира да не постоје никакве препреке да хришћани пројављују своје поштовање и потчињавање римским властима, свакако у домену који се тиче политичког, односно световног живота. Уосталом, молитва за носиоце власти у Римској империји, као јасан показатељ лојалности, представља праксу која је постојала и у оновременим јудејским заједницама (у. Josif Flavije 1955: 62, Josif Flavije 1962: 2.10.4 (197), Filon 1970: 280). У сваком случају, темељ хришћанске лојалности својој држави и свом императору почива на његовој власти која му је делегирана од стране самог Бога. Чак и у случају да се делегирање власти не разумева као благослов већ једноставно као допуштење да нека конкретна личност упражњава политичку власт, хришћани немају разлога да ово допуштење релативизују и да ускраћују своју лојалност. Додуше, лојалност не би требало искушавати

²⁷ „Исус одговори: Не би имао власти (ἐξουσία) никакве нада мном када ти не би било дано одозго; зато онај који ме предаде теби има већи грех.” (Јн. 19₁₁.)

безразложним прогонима сопствених грађана, заснованим на неутемељеним, измишљеним и неиспитаним оптужбама.

Као знак лојалности хришћана Јустин дакле наглашава активну, редовну и практичну подршку хришћана Царству. Штавише, Јустин иде толико далеко да, упркос генералном пацифизму хришћанског етоса, жели да покаже недвосмислено разумевање за службу која практично представља темељ сигурности Римске империје и он то чини показујући уважавање за војничку оданост својој заклетви (βμολογία)²⁸ и предности коју заклетва има у односу на љубав према сопственом животу, родитељима и слично:

[...] војници који дају своју заклетву теби, и који су уписани (у војни списак), пригрле свој договор са тобом, а не свој живот и своје родитеље и своје отаџбине и све оно што им дом значи [...] (Justin 2009: 39.5).

На овај начин Јустин додатно појачава инсистирање на свом увиду да хришћани јасно разумевају и испољавају свој патриотизам и своју подршку нормалном и сврсисходном функционисању политичког ентитета и система у оквиру којег они обитавају и врше своју мисију евангелизације (Hutunen 2020: 202–204).

Јустинова аргументација, у основи, веома је једноставна и подразумева двојну лојалност, односно јасно раздвајања две сфере у којима се манифестује живот хришћана као грађана Римске империје. Они остају апсолутно привржени својој вери, али истовремено, попут свих осталих, остају савесни, лојални и законима потчињени грађани. Овај Јустинов увид представљаће својеврсно опште место у каснијим хришћанским списима (Tatijan 1915: 4.1, Tertulijan 1977: 42.9).

4. ПОТЕНЦИЈАЛНО САВЕЗНИШТВО ХРИШЋАНСТВА И ИМПЕРИЈЕ

Хришћанство које је Јустин презентовао у *Првој Апологији* не представља реметилачки или субверзивни политички чинилац и оно, ни теоријски ни практично, не представља претњу за Римску империју. Ово представља први аргумент којим је Јустин желео да постигне промену перцепције хришћанства од стране римских власти и, последично, прекид неоправданих прогона којима су хришћани били излагани. Међутим, промена перцепције хришћанства коју је Јустин имао на уму требало је да има и много далекосежније последице од прекида прогона. Наиме, уколико би реципијенти његове апологије били вољни да занемаре предрасуде и да свој суд и мишљење о хришћанима изричу „у складу са брижљивим и испитујућим расуђивањем” (Justin 2009: 2.2–3), они би могли да увиде потенцијал хришћанства за активан допринос позитивном преображају друштва, у складу са вредностима које произлазе из хришћанског етоса. Развијајући овакве идеје, Јустин је желео

²⁸ Јустин на овом месту смишљено, аналогije ради, употребљава термин којим се у хришћанском речнику описује исповедање вере.

да носиоци политичких функција у Риму увиде капацитет хришћанског учења да функционише као савезник или чак и као окосница новог, хуманијег и праведнијег римског друштва.

Јустинова *Прва Айолоџија* у стручној литератури препозната је као класичан ранохришћански апологетски текст по свом тематском и аргументативном садржају. Међутим, зарад јаснијег разумевања шире перспективе коју је Јустин имао у виду, од нарочитог је значаја и вредновање протретичког тона који је местимично присутан у тексту. У античкој реторици и философији, али и у ранохришћанској теологији, протретички (протреттикός) дискурс подразумевао је стратегију подстицања, убеђивања, поучавања, са циљем евентуалног преобраћења у неки конкретни систем мишљења или веровања (Kerezeš 1965: 99–110, Star 2005: 73–111, Svankat 2005: 113–153, Nustrem 2018: 34–35, Klajn 2020: 4–10). Наиме, као што је напоменуто, поред првостепеног циља који је аутор имао на уму, а то је прекид прогона и праведнији третман хришћана од стране државних власти, Јустин је имао потенцијално много далекосежније циљеве који су инспирисали његову аргументацију.

Конкретније, у уводним деловима текста царска љубав према мудрости није наглашена због ласкања, нити само зарад поштовања формалних конвенција предвиђених приликом обраћања императору. Штавише, она није наглашена нити само ради апеловања на праведније поступање према хришћанима. Јустин је желео да његови адресати, у контексту својих декларативно исказаних привржености мудрољубљу и образовању, о хришћанству размишљају као о алтернативи за постојеће вредносне категорије којима се руководио римски религијски, политички и друштвени живот. Другим речима, он је желео да хришћанство представи као испуњење сваког трагања за мудрошћу, као феномен који представља дар истинитог Бога човеку, резултат Његовог самооткривења човеку, које своју кулминацију достиже у личности Исуса Христа. Оно за чим су побожни и мудрости наклоњени цареви трагали постало је коначно доступно у матици историје, у личности оваплоћеног Логоса.

Темељна Јустинова богословска идеја јесте да се целокупни Божији домострој спасења довршава оваплоћеним Логосом – Христом. Логос је, међутим, и пре оваплоћења, био присутан у свим словесним створењима која су у њему учествовала поседовањем такозваних „семених логоса” (Holte 1958: 109–168, Edvards 1995: 261–280, Fedu 2009: 145–158).²⁹ Ови семени логоси били су нарочито видљиви у стваралаштву најмудријих људи древних времена и они су практично делимично антиципирани коначно откривење целокупног Логоса, односно његово оваплоћење и живот на земљи. Ово је био разлог због кога је Јустин сматрао да су велики философи, попут Хераклита и Сократа, заправо били „хришћани пре Христа”.

²⁹ Тема семених логоса у Јустиновој теологији је, свакако, много комплекснија и вишезначнија него што се то може закључити на основу овог поједностављеног резимеа учињеног за потребе конкретне проблематике овог текста.

Учени смо, и раније смо споменули, да је Христос прворођени од Бога, као Логос у коме је учествовао читав род људски (οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε). А они који су живели са Логосом су хришћани (οἱ μετὰ λόγου βίωσαντες Χριστιανοὶ εἰσι), па макар се називали и атеистима, као што су међу Грцима Сократ и Хераклит и њима слични. (Justin 2009: 46.2–3)

Ова Јустинова идеја веома је сродна идеји Климента Александријског који је сматрао да је целокупна путања грчке философије представљала припремну фазу за лакше прихватање Јеванђеља, донекле аналогно начину на који је то био Стари завет међу древним Израиљцима. Наиме, Климент је философију експлицитно називао „божанским даром који је предат Јелинима” (Kliment Aleksandrijski 1960: 1.2.20).³⁰ Међутим, мудрост и истине којима су располагали древни мудраци, с обзиром на то да су само семена истине, биле су непотпуне и недовољно јасно изречене. Са оваплоћењем Логоса, наводи Јустин у *Другој Апологији*, мудрост и знање у целости су доступни у Христу.

Наша се учења, дакле, показују као величанственија од сваког људског учења кроз чињеницу да је читав словесни (разумски) принцип постао Христос, који је учињен видљивим ради нас... Јер све што су филозофи и законодавци у било које време добро изговорили или открили, постигли су с муком посредством проналажења и созерцавања логоса. Али пошто нису знали све што се тиче Логоса, који је (сада оваплоћени) Христос, често су и сами себи противречили. (Justin 2009: 46.2–3)

У овој коначној пројави божанске мудрости могуће је *учествовати* и Јустин очекује да би његови адресати, сходно својој философској оријентацији, требало да, након исцрпног истраживања, прихвате као довољан разлог за сопствено обраћење у хришћанство. Иако, на први поглед, овакво тумачење Јустинове *Прве Апологије* можда делује као исувише оптимистично у датим историјским околностима, требало би узети у обзир да је он као парадигму оваквог преобраћења имао свој сопствени животни пут који га је водио идентичном путањом – од рођеног паганина, боготражитеља и заљубљеника у философију који је краткотрајно уточиште проналазио у њеним различитим формама и школама, до преобраћења у хришћанску веру која је представљала завршетак његове потраге и испуњење свих његових очекивања (Justin 2003: 2.1–6).³¹

Пројекат осмишљавања могућег савезништва између хришћанства и Римске империје, по свему судећи, започео је, дакле, већ у Јустиновој *Првој Апологији*. У овом смислу, упечатљива је његова идеја да се историјски догађаји оваплоћења Логоса у Јудеји и континуирано узрастање и јачање хришћанске мисије, управо у периоду када је Медитераном доминирала ова империја, нису одигравали мимо божанског промисла (Justin 2009: 32.3–4, Justin 2003: 110.6). Јустин је, директно и индиректно, својом

30 «Θείαν δωρεάν Ἑλληνσι δεδομένην».

31 Трагајући за истином Јустин је сукцесивно постајао ученик различитих философских школа - стоичке, перипатетичке, питагорејске и платоновске, да би своју потрагу завршио проналажењем хришћанства.

аргументацијом градио слику у којој Црква остаје верна свом Предању и свом разумевању политичке лојалности, али истовремено припада и незнабошцима, јер их напосто сагледава као своје будуће чланове. Христијанизација римске империјалне политике, како се чини, уопште није била незамислив пројекат из Јустинове перспективе. Штавише, он указује да су чак и вексиле и трофеји империјалних армија обележене крсним знамењем (Justin 2009: 55.2)³² и да се моћ и напредак Империје њиховим посредством (δι' ὧν) остварује, без обзира на то што сазнање о томе још увек није допрло до свести римских власти:

И ваши сопствени симболи јасно показују моћ овог облика (ὁμοίαν δὲ σύμβολα τῆν τοῦ σχήματος τοῦτου δυνάμιν δηλοῖ), симболи вексила и трофеја, помоћу којих се свуда остварује ваш напредак, показујући у овим стварима знаке ауторитета и моћи, чак и ако то чините без разумевања. (Justin 2009: 55.6)³³

На овај начин, ово његово запажање на упечатљив начин представља својеврсну типологију будућег Константиновог лабарума из Битке код Милвијског моста из 312. године. Другим речима, Јустин жели да каже да су римске инсигније, поред тога што симболишу престиж и моћ римских императора, заправо симболи много моћнијег Владара и његове власти, у којој Империја само учествује, по Његовом промислу и допуштењу. У овом контексту, тешко је отети се утиску да су идеје о преобраћењу паганске Римске империје у хришћанско царство постојале много раније него што се историјско испуњење ових идеја заиста догодило у периоду након Миланског едикта (313. г.) (Guera 1992: 171–187).

5. ЗАКЉУЧАК

Демонстрацијом лојалности Јустин је истовремено указивао на перспективу односа између Империје и Цркве који би хришћанима омогућио стабилну грађанску егзистенцију, која не би подразумевала радикалне опције попут одрицања од припадности породици, или раскидање фамилијарних, пријатељских и пословних односа, који су конституисали њихову друштвено-политичку егзистенцију. Другим речима, лојалност о којој је писао Јустин подразумевала је усклађивање ових егзистенцијалних аспеката са високим стандардима јеванђеоског етоса. Ово је највероватније представљао разлог због кога је Јустинова перспектива постала преовлађујућа у контексту раног хришћанства, иако су варијације у тумачењу његових аргумената свакако постојале. Отвореност, сарадљивост и лојалност хришћана засигурно су представљали значајне чиниоце који су трасирали пут за будућу нормализацију и касније савезништво између хришћанства и Империје. У овом контексту, Јустинов

32 А ово знамење је, по Јустину: „највећи симбол његове (Христове) снаге и владавине“, «τὸ μέγιστον σύμβολον τῆς ἰσχύος καὶ ἀρχῆς αὐτοῦ ὑπάρχει».

33 Инсигнију римске коњице (вексил) представљао је квадратни комад тканине раширен преко крстообразне основе која га подупире и прекривен одређеном изображеном фигуром. У овоме је Јустин препознавао знак крста који је коришћен у процесијама и биткама.

прагматични модел, који је своју инспирацију (макар и индиректно) проналазио у ранијим хришћанским рефлексијама на ову тему, подразумевао је да хришћани, без приговора савести, могу показивати своју приврженост држави, поготово у домену њених напора за изградњу праведног и слободног животног окружења, и свакако са основним пред-условом да римске власти за себе не присвајају божанске прерогативе и да не прогањају хришћане. На овај начин *Прва Айологија* успоставља парадигму за специфичан, могло би се рећи умерен, модел суочавања раног хришћанства са глобалном културом Римске империје. Овај модел подразумева да се између две радикалне опције – пристајања на културолошко апсорбовање, асимилацију и губљење аутентичног хришћанског идентитета, са једне стране, или тврдоглаве борбе за очување умишљеног идентитета, који би се бранио конструкцијом система преграђивања, изолација и ескапизма, и који стога не би уопште био аутентични хришћански идентитет, јер би био мисионарски потпуно импотентан – одабере алтернативни начин егзистенције у оквиру световног политичког организма. Овај начин егзистенције подразумевао је задржавање снажне есхатолошке оријентације и ишчекивање доласка будућег Царства Божијег као једине истините отаџбине свих хришћана, али и истовремену лојалност постојећем политичком ентитету и подршку његовим напорима за успостављање праведног и слободног друштва. У Јустиновој визији подршка је подразумевала и предочавање могућности да се империјалне власти, али и друштво у целини, имајући у виду љубав према мудрости, просвети и правди, определе за евентуално обраћење у хришћанство. У овом смислу, жељени резултат имплициран Јустиновом аргументацијом није само побољшање функционалности римског друштва, у случају да оно прихвати хришћански етичке стандарде и аксиологију. Очекивани резултат сотириолошке је природе и подразумева радикално преумљење у домену вере, односно потпуну христијанизацију империјалних власти и државе којом они управљају.

Додуше, паралелно са идејом о потенцијалном обраћењу Империје, у Јустиновој апологетској теологији артикулишу се и размишљања која, донекле парадоксално, иду у сасвим супротном смеру. Наиме, извлачећи доследне закључке из свог политичког становишта у складу са којим су раздвајали своју монотеистичку побожност и своју лојалност према политичким властима, и сучељавајући се са реалношћу у којој се над хришћанима спроводе прогони, апологети су уобличили политичку идеју која је била револуционарна и сасвим нова у античком свету. Захтевајући праведније поступање према хришћанима и брижљивије испитивање садржаја њихове вере и начина на који се она ритуално практикује, Јустин је тражио слободу вероисповедања које је практично подразумевало суспензију јединства империјалног политичког и религијског живота. Другим речима, Јустин је заправо тражио, савременим језиком говорећи, одвајање религије од државе, антиципирајући на тај начин модерни концепт секуларне државе у којој су ове две животне сфере раздвојене у оној мери у којој то одговара носиоцима полити-

чких и религијских власти, у сваком конкретном политичком и културолошком ентитету. Јустин је, на овај начин, практично промовисао два, међусобно потпуно различита модалитета односа између државе и хришћанства, која ће у ближој и у даљој будућности бити опредмећена у политичкој пракси.

Литература

Изворна литература

- Aristotel 1976: Aristoteles, *Ars Rhetorica*, R. Kassel, (ed.), Berlin: De Gruyter.
- Aristotel ²1962: Aristotelis, *Ethica Nicomachea* (Oxford Classical Texts), I. Bywater (ed.), Oxford: Clarendon Press.
- Ѓустино 1995: Giustino, *Apologie*, G. Girgenti (ed.), Milano: Rusconi Libri.
- Euripid 1984a: Euripides, *Alcestis*, u: J. Diggle, (ed.), *Euripidis fabulae*, vol. 1, Oxford: Clarendon Press.
- Euripid 1984b: Euripides, *Andromacha*, u: J. Diggle, (ed.), *Euripidis fabulae*, vol. 1, Oxford: Clarendon Press.
- Filon ²1970: Philonis Alexandrini, *Legatio ad Gaium*, E. Mary Smallwood (ed.), Leiden: Brill.
- Isokrat 1962: Isocrates, *Panathenaicus* (orat. 12), u: G. Mathieu, É. Brémond, (eds.), *Isocrate: Discours*, vol. 4, Paris: Les Belles Lettres.
- Josif Flavije 1955: Flavius Josephus, *Contra Apionem* (= *De Judaeorum vetustate*), u: B. Niese, (hg.), *Flavii Iosephi opera*, vol. 5, Berlin: Weidmann.
- Josif Flavije 1962: Flavius Josephus, *De bello Judaico*, u: O. Michel. O. Bauernfeind (hg.), *Flavius Josephus, Band I: Buch I-III München: Kösel-Verlag*.
- Justin 2006: Justin, *Apologie pour les Chrétiens*, u: C. Munier (ed.), *Sources Chrétiennes* 507, Paris: Cerf.
- Justin 2003: Justin Martyr, *Dialogue avec le Tryphon*, P. Bobichon (ed.), Friburg: Academic Press.
- Justin 2009: Justin, *Philosopher and Martyr: Apologies*, D. Minns, P. Parvis (eds.), Oxford: Oxford University Press.
- Kliment Aleksandrijski 1960: Clemens Alexandrinus, Vol. 2, *Stromata I-VI*, ed. O. Stählin, et al., Berlin: Akademie-Verlag, 1960 (Die griechischen christlichen Schriftsteller 52).
- Kliment Rimski 1971: Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, u: A. Jaubert (ed.), *Sources chrétiennes* 167, Paris: Cerf 1971, 98204.
- Kliment Rimski 2002: Prva poslanica Korinćanima Sv. Klimenta Rimskog, u: *Dela apostolskih učenika*, A. Jevtić (prev.), Vrnjačka Banja: Manastir Hilandar 2002, 173–210.
- Menander 1981: Menander Laodicensis, *Περὶ ἐπιδεικτικῶν*, u: D. A. Russell, N. G. Wilson, (eds.), *Menander rhetor*, Oxford: Clarendon Press, 7694.
- Platon 1967: Plato, *Symposium*, u: J. Burnet (ed.), *Platonis opera*, vol. 2, Oxford: Clarendon Press.
- Plinije Mladi 1964: Pline Le Jeune, IV/X, *Lettres: Panégyrique de Trajan*, Paris: Les Belles Lettres, 73-75.

- Plinije Mladi 2020: Epistulae X 96; 97: *Rimski izvor o ranim hrišćanima*, S. Prtija (prev.), Banjaluka: Glasnik Udruženja arhivskih radnika Republike Srpske, 12, 227–236.
- Tatijan 1915: Tatianus, Oratio ad Graecos, u: E. J. Goodspeed (ed.), *Die ältesten Apologeten*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tertulijan 1977: Tertullian. Apology & De Spectaculis, u: T. R. Gloverthe (ed.), *Loeb Classical Library* 250, Cambridge Mass: Harvard University Press & London: William Heineman.

Секундарна литература

- Ando 2000: C. Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley: University of California Press.
- Barnard 1967: L. W. Barnard, *Justin Martyr: His Life and Thought*, London: Cambridge University Press.
- Burk 2018: S. R. Burke, Render to Caesar the Things of Caesar and to God the Things of God: Recent Perspectives on a Puzzling Command (1945–Present), London: *Currents in Biblical Research*, 16/2, London, 157-190.
- Drakman 1977: A. B. Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity*, Chicago: Ares Christiania: Gyldendal, 1977 (repr.).
- Džonson 2013: M. Johnson, Pax deorum, u: R. S. Bagnall, et al. (eds.), *The Encyclopedia of Ancient History*, Malden: Blackwell, 5116-5117.
- Edwards 1995: M. J. Edwards, Justin's Logos and the Word of God, Baltimore: *Journal of Early Christian Studies*, 3/3, Baltimore, 261-280.
- Epinger 2020: A. Eppinger, Exemplum virtutis for Christian Emperors: The Role of Herakles/Hercules in Late Antique Imperial Representation, u: A. Allan et al. (eds.), *Herakles Inside and Outside the Church: From the First Apologists to the End of the Quattrocento*, Leiden: Brill, 73-93.
- Fedu 2009: M. Fédou, La doctrine du Logos chez Justin: enjeux philosophiques et théologiques, Caen: *Kentron. Revue pluridisciplinaire du monde antique*, 25, Caen, 145-158.
- Giblin 1971: C. H. Giblin, 'The Things of God' in the Question Concerning Tribute to Caesar: (Lk 20:25; Mk 12:17; Mt 22:21), Washington, DC: *The Catholic Biblical Quarterly*, 33/4, Washington, DC, 510–27.
- Guera 1992: A. J. Guerra, The Conversion of Marcus Aurelius and Justin Martyr: The Purpose, Genre and Context of the First Apology, Abilene, Tex.: *The Second Century*, 9/3, Abilene, Tex.: 171-187.
- Heleman 2002: W. E. Helleman, *Justin Martyr and The Logos. An Apologetical Strategy*, Leiden: Philosophia Reformata, 67, Leiden, 128-147.
- Hit 2004: M. Heath, *Menander: A Rhetor in Context*, Oxford: Oxford University Press.
- Holte 1958: R. Holte, Logos Spermatikos, Christianity and ancient philosophy according to St. Justin's Apologies, Oslo: *Studia Theologica. Nordic Journal of Theology*, 12/1, Oslo, 109-168.
- Hopkins 1978: K. Hopkins, *Sociological Studies in Roman History*, vol. 1: *Conquerors and Slaves*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hurtado 2016: L. W. Hurtado, *Destroyer of the gods: Early Christian distinctiveness in the Roman World*, Waco, TX: Baylor University Press.

- Hutunen 2020: N. Huttunen, *Early Christians Adapting to the Roman Empire: Mutual Recognition*, Leiden & Boston: Brill.
- Jovanović 2019: Z. Jovanović, *Sigurni put vere: Razrešenje konflikta u Klimentovoj Prvoj Poslanici Korinćanima*, Beograd: PBF/ITI.
- Kazdan, Džefris 1991: A. Kazhdan, E. M. Jeffreys, Basilikos Logos, u: A. P. Kazhdan, et al. (eds.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 1, Oxford: Oxford University Press.
- Kerezteš 1965: P. Keresztes, *The Literary Genre of Justin's First Apology*, Leiden: *Vigiliae Christianae*, 19, Leiden, 99-110.
- Klajn 2020: B. Cline, *Petition and Performance in Ancient Rome: The Apologies of Justin Martyr*, Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- MekEvoj 2013: M. A. McEvoy, *Child Emperor Rule in the Late Roman West, AD 367-455*, Oxford: Oxford University Press.
- Mičeli 2013: C. A. Miceli, Pay to Caesar the Things of Caesar, and to God the Things of God. A Narrative Reading of the Denarius in the Gospel of Mark (12:13-17), Montréal: *Journal of Religion and Culture*, 24, Montréal, 53-68.
- Mrazek 2014: J. Mrázek, Die Beziehung von Kirche Und Staat Im Neuen Testament, Prague: *Communio Viatorum*, 56/2, Prague, 197-210.
- Nustrem 2018: D. E. Nyström, *The Apology of Justin Martyr: Literary Strategies and the Defence of Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Poter 1994: D. Potter, *Prophets and Emperors: Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ri 2005: H. Rhee, *Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries*, London & New York: Routledge.
- Sordi 1983: M. Sordi, *The Christians and the Roman Empire (A. Bedini, prev.)*, London: Croom Helm.
- Star 2005: J. Starr, Was Paraenesis for Beginners?, u: J. Starr, T. Engberg-Pedersen (eds.), *Early Christian Paraenesis in Context*, Berlin, New York: De Gruyter, 73-111.
- Svankat 2005: D. M. Swancutt, Paraenesis in Light of Protrepsis: Troubling the Typical Dichotomy, u: J. Starr, T. Engberg-Pedersen (eds.), *Early Christian Paraenesis in Context*, Berlin, New York: De Gruyter, 113-153.
- Šrajber 2004: S. Schreiber, Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments, Paderborn: *Biblische Zeitschrift*, 48/1, Paderborn, 65-85.
- Šrajber 2019: S. Schreiber, Der Politische Lukas. Zur Kulturellen Interaktion Des Lukanischen Doppelwerks Mit Dem Imperium Romanum, Berlin: *Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft*, 110/2, Berlin, 146-185.
- Ukpong 1999: J. S. Ukpong, Tribute to Caesar, Mark 12:13-17 (Mt 22:15-22; Lk 20:20-26), Pretoria: *Neotestamentica* 33/2, Pretoria, 433-44.

Zdravko B. Jovanović

SUBVERSIVENESS AND LOYALTY IN THE *FIRST APOLOGY OF JUSTIN THE PHILOSOPHER*

Summary

The conspicuous absence of Christians of the pre-Constantinian era from public manifestations associated with polytheistic cults and the cult of the emperor caused the suspicion of the Roman citizenry and government, which eventually grew into accusations of atheism, political subversiveness and disloyalty to the Empire. This text examines the attempt to, in the context of the accusations and persecutions to which they were exposed, shape a more profiled early Christian political self-awareness, primarily in the apologetic literature of the second century and in the writing of the First Apology of the most significant apologist of the era - St. Justin the Philosopher. In the context of refuting the thesis about the anti-state activity of Christians, Justin achieved a reevaluation of the terms “subversiveness” and “loyalty”. Emphasizing the eschatological orientation of the Christian ethos, he argued that it is possible for Christians to simultaneously, without necessary internal contradictions, exercise dual loyalty, that is, devotion to the Christian monotheistic faith and commitment to the political entity in which they live. In this way, Justin relativized the association of the terms *mos maiorum* and *pax deorum* with the prosperity and progress of the Roman Empire and hinted at the possibility that “prudent judgment” could enable the Roman emperors to see the existing capacities for their potential conversion and alliance with Christianity. In this way, Justin’s text represents a kind of anticipation of a great upheaval, in the form of the Christianization of the Empire, which took place less than two centuries later.

Keywords: political self-awareness, subversiveness, *mos maiorum*, *pax deorum*, loyalty, Christian ethos and politics

Примљен: 22. јануар 2023. године
Прихваћен: 30. јун 2023. године