

мр **Богдан Лубардић**, асистент
Православни богословски факултет
Катедра за философију
Београд

Схватање философије у теолошкој мисли епископа др Атанасија Јевтића (Део I*)

1. Уводно разматрање: историјски контекст. Већ сâм поступак каталогизације¹ радова епископа др Атанасија Јевтића (*1938), професора Богословског факултета СПЦ (1973-1991), јасно показује да философија заузима незанемарљиво место у његовом мишљењу. Штавише, сасвим је основано тврдити да се епископ Атанасије свесно, промишљено и дуготрајно бави тематизацијом појма, задатка и смисла философије. Томе у прилог сведочи најмање 15² жанровски разноврсних³ радова експлицитно посвећених философији, односно проблематици у присној

* Овај рад је настао у оквиру пројекта бр. 149037А („Српска теологија у двадесетом веку“), који финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије. – Студију представљамо у два дела. У *првом* делу излажемо прва четири поглавља (Део I = 1. Уводно разматрање: историјски контекст; 2. Основни циљеви, проблемска поља и питања; 3. Однос философије и хришћанске философије; 4. Однос нехришћанске и хришћанске философије), укључујући и Прилог I; у *другом* делу ћемо изложити још пет поглавља (Део II = 5. Православна хришћанска философија: структуре, методе, ступњеви сазнања; 6. Однос неправославне и православне хришћанске философије; 7. Однос хришћанске философије и теологије; 8. Размишљање о неким тешкоћама; 9. Закључно разматрање: ка одређењу православне хришћанске философије). – Сви *наши* курзиви у цитатима означени су астериском [*]. Приликом навођења мисли епископа Атанасија Јевтића стриктно и до најмањег детаља смо се држали стила, правописа и техникалија његових текстова какви су дати у објављеним радовима.

¹ Видети наш „Прилог I: Списак радова др Атанасија Јевтића о философији и у вези са њом“ Такође погледати исцрпну, педантну и акривичну библиографију радова: „Оглед био-библиографије Епископа Атанасија“, у исти, *Христос Алфа и Омега*, Манастир Тврдош и Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњци – Требиње²2004, 303-349.

² Од 15 радова 11 су публиковани у часописима и/или одговарајућим ауторским зборницима, док 4 рада још нису објављени. Мислимо на следеће радове (са датумима првог публикувања или излагања): 1. „Човек у Богочовеку Христу и ниҳилизација човека у Сартровом егзистенцијализму“ (1969); 2. „Ориген и грчка философија“ (1978); 3. „Философија и теолошко мишљење“ (1981); 4. „О личности и заједници људској – два текста Ф. М. Достојевскога“ (1981); 5. „Философија и мистика“ (1983); 6. „Марксистичко и хришћанско схватање религије и философије“ (1983); 7. „Ὁρθοδοξία καὶ Μαρξισμὸς“ (1983); 8. „Пролегомена за исихастичку гносеологију“ (1984); 9. „Онај Који Јесте – Живи и истинити Бог Св. Григорија Паламе“ (1984); 10. „Сусрет схоластике и исихазма код Нила Кавасиле“ (1985); необјављени радови: 11. „Πλάτων – Πλωτίνοσ καὶ ἡ χριστιανικὴ σχέσις“ (1983); 12. „Ὁὐμανισμὸс τοῦ Ἁγίου Νικολάου τοῦ Καβάσιλα“ (1983); 13. „Σοσιαλισμὸс καὶ ἐκκλησιαστικὴ κοινότητα. Σχόλιο σ' ἓνα κείμενο τοῦ Ντοστογιέφσκι“ (1985); 14. „Платонизам и апофатичко богословље у списима Дионисија Ареопагита“ (н. д.); 15. „Човек између две етике – хришћанске и марксистичке“ (1990).

³ Наведених 11 објављених радова могу се распоредити у категорије следећих жанрова: 5 студија (НЧС, ОГФ, ОКЈ, ПИГ, ССИ), 1 анкета-интервју (ФТМ), 1 интервју (МХФ), 2 коментара-огледа (ЛУД, ΣΕΚ), 2 расправе са округлог стола (ФИМ, ХРМ).

вези са њом. Наравно, при истраживању нипошто не треба занемарити увид у сродне скупове текстова, који се са онима теолошко-филозофског карактера уланчавају, преклапају и прожимају. Наиме, теолошко-епистемолошке, теолошко-културолошке и теолошко-историософске скупове који покривају питања а) методологије и епистемологије теологије, б) теолошке антропологије, в) теолошке критике културе – поготово културе западноевропског хуманизма⁴, или г) питања теологије историје и историософије. Када прикључимо и радове из тих скупова – у много чему сродних по форми, садржају и циљу – добијамо списак од најмање 24 релевантна текста написана у филозофском, тачније теолошко-филозофском кључу. Односно у кључу који допушта и чак подстиче филозофски набој мисли. Томе приде, успутне референце на имена и одређене идеје или списе филозофа свих епоха и праваца историје културе по правилу се налазе расути у немалом броју текстова који се, строжије гледано, не уклапају у горе наведене категоризације типова текстова. Напослетку, Јевтић је поуздан преводилац не само теолошке, већ и филозофске литеаратуре. На пример, семиналног и еминентно филозофско-теолошког списа Георгија Флоровског: *Метафизички услови утопизма*⁵, пресловљеног лета 1991. – Године у којој је *стварност* сурово и беспоштедно показала у којој мери наше *представе* о њој јесу и могу бити тек рупе исцепане заставе илузија, дакле утопије. То такође снажно истиче филозофски нерв и духовно-умујући слух нашег Епископа.

Ако следимо периодичку линију постојећих (објављених и необјављених) *филозофских* радова (в. н. 2), видећемо како мишљење о филозофији покрива раздобље од 1969. до 1990. године (односно до 2004. године⁶). То је период од преко двадесет година XX века, и то не било којих двадесет лета. Јер ти датуми – наиме 1968-69. и 1990-91. година – мартирају *почетке* историјских *превирања* епохалних размера. С једне стране, 1968/1969. година мартира „шездесетосмашке“ преврате, како на Западу (Сорбонски студентски протест⁷) тако и на Истоку (Црвени, „народни“ универзитет⁸). То су преврати покренути, поред осталог, у

⁴ У други (епистемолошко-гносеолошки) скуп припадају рецимо следећи радови: 1/16. „Методологија богословља“ (1982); 2/17 „Хришћанство и мистика“ (1983); 3/18. „Православље је више од религије“ = „Религија, психологија, теологија“ (1989); 4/19. „О апофатичком и катафатичком богословљу“ (1992); у трећи (антрополошки и културолошко-критички) скуп припадају следећи радови: 5/20. „Исихастичка антропологија“ (1988); 6/21. „Црква и криза хуманизма данас“ (1988 – изложено у Филозофском друштву Србије!); 7/22. „Хришћанска визија Европе из православне перспективе“ (1991); 8/23. „Хришћанско схватање личности у историји“ (1991); док у четврти (теолошко-историјски, историософски) скуп спадају следећи радови: 9/24. „Хришћанско схватање историје и прва хришћанска заједница“ (1984/1985).

⁵ G. Florovski, „Metafizički preduslovi utopizma“, превод: А. Јевтић, Moderna, Beograd 1991 = Г Флоровский, „Метафизические предпосылки утопизма“, Путь, 4 (1925/26) = „The Metaphysical Premises of Utopianism“, The Collected Works, vol. XII, Belmont – Massachusetts 1989, 75-93 = исто на рус. у часопису Вопросы философии, 10 (1990).

⁶ Тада излази друго издање зборника *Филозофија и теологија* (¹1994), који сабира раније написане радове на филозофске и теолошке теме. Тако да је то знак непресахлих филозофских интересовања умировљеног Епископа Захумско-Херцеговачког. В.: Атанасије Јевтић, *Филозофија и теологија*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања (¹1994) ²2004.

⁷ Видети: D. Singer, *Prelude To Revolution: France In May 1968*, Hill and Wang, New York 1970; A. Touraine, *The May Movement: Revolt and Reform*, Random House, New York 1971. Ради увида у филозофску позадину атмосфере која је погодовала мајском преврату '68. године, в. А. Hirsh, *The French New Left: An Intellectual History from Sartre to Gorz*, South End Press, Boston 1981.

⁸ У СФР Југославији догађаји из превратног Париза током маја-јуна 1968. имали су одјек у позивима на повратак „изворном“ Марксу и реформи (Београдског) Универзитета. Пребијање студената

име новог поретка људских права, друштвених слобода и ревизије традиционалног морала. Подсетићемо да др Атанасије Јевтић свој четворогодишњи боравак у Паризу (где ће постати и професор Богословског института Светог Сергија), започиње у јесен управо 1968. године. С друге стране, 1990/1991. година маркира почетак слома совјетског комунизма⁹. Свакако иницираног „убрзањем“ (ускорение) датим од стране „непланираних“ последица реформи режима Михаила Горбачова („перестройка“¹⁰ 1985-1991). Слом совјетског мегалита поклопио се не само са урушењем Берлинског зида¹¹ (1961-1989¹²), или СФР Југославије¹³ (1991-1995), већ и са декларацијом глобалистичко-униполарних амбиција англоамеричког „Новог светског поретка“¹⁴ (1991), еклатантно израженог у идеологији¹⁵ неолиберализма у економији и политици, и масовној култури. Није случајно да поднаслов зборника Јевтићевих теолошких, философских и политиколошких записа, *Знак препоречни* (1994), носи назив: *Разговори у времена смутна*¹⁶.

Радови Атанасија Јевтића о философији, истакнимо, не поклапају се на спољашњи начин са бурним историјско-друштвеним збивањима епохе. Довољно је погледати наслове његових философских списа, њихове основне теме и ставове, па видети у којој мери тај мислилац истрајава на *унутрашњем* захвату у ткиво

код надвожњака близу Студентског дома, превара титоистичких бирократа (цинично потенцирана данајским играњем козарачког кола у знак помирења), као и избацивање групе професора са БУ, главни су моменти ланца догађаја који – тада – није довео до очекиваних промена у друштву и идеологији. Видети: „Marxists Against Marxists in Yugoslavia“, *Neue Zürcher Zeitung* (29. 02. 1972), односно августовски број часописа *Filosofija* 2 (1972). О покушају сузбијања отварања према креативном марксизму (постављеном на реституцији Марксове изворне хуманистичке антропологије), али и према другим могућностима мишљења, писали су, нпр.: N. Chomsky, R. S. Cohen, „The Repression at Belgrade University“, *The New York Review of Books* (07. 02. 1974); ткђ. в. N. Popov, *Contra fatum. Slučaj grupe profesora 1968-1988*, Mladost, Beograd 1989.

⁹ Најширу и најубедљивију теоријску анализу услова и узрока кризе марксизма и урушења комунизма, даје: L. Kolakovski, *Glavni tokovi marksizma I-III*, превод: Р. Тубић, BIGZ, Beograd (т. I = 1980; т. II = 1982; т. III = 1985).

¹⁰ А. А. Зиновьев, *Катастројка*, Эксмо, Москва (1988) 2003; Ph. Hanson, *From Stagnation to Catastroika: Commentaries on the Soviet Economy, 1983-1991*, Praeger, New York 1992; наравно и: M. Gorbachev, *Perestroika: New Thinking for Our Country and the World*, Harper & Row, 1987.

¹¹ Th. Flemming, *The Berlin Wall: Division of a City* / H. Koch, *Documents: Berlin Wall Archives*, Taschen, 2000; F. Taylor, *The Berlin Wall: A World Divided, 1961-1989*, Harper-Collins, 2006.

¹² Необично је занимљиво да се философски круг списа епископа Атанасија, више-мање, поклапа са изградњом (13. 08. 1961) и рушењем (09. 11. 1989) Берлинског зида (*Berliner Mauer*; Берлинская стена) – иконичких симбола зазиравања и ослобађања човека.

¹³ S. Stojanović, *Propast komunizma i razbijanje Jugoslavije*, Filip Višnjić – Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd 1995; исти, *Na srpskom delu Titonika*, Filip Višnjić, Beograd 2000.

¹⁴ Упор.: „President George Herbert Walker Bush’s speech to Congress“ 11. 09. 1991; Eric A. Miller, Steve A. Yetiv, „The New World Order in Theory and Practice: The Bush Administration’s Worldview in Transition“, *Presidential Studies Quarterly*, March 2001. Идеологију НСП и идеализацију једнополарног света тематизује: S. P. Huntington. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1998.

¹⁵ Епизода са философско-историјским спекулацијама Јошира Ф. Фукујаме, сходно којима историја светског процеса налази своје *довршење* у идејама и идеалним вредностима демократског либерализма Запада, једна је од илустративних инстанци тог проблематичног оптимизма. Видети: Y. F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press, 1992. (Он ће касније ревидирати, али не и у начелу, своју основну тезу: в. исти, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, 2002.)

¹⁶ Атанасије Јевтић, *Знак препоречни*, Студенти Богословског факултета (изд.), Логос, Београд 1994. С тим у вези видети и: исти, „Пролеће је бурно и ветровито“ (интервју), Глас Цркве, 4 (1987) 17-32 = исто у *Знак препоречни*, 9-26; ткђ. в. исти, „Јесу вихори, јесу буре, али нисмо сламке“, Светигора, 9-10 (1992) 15-19 = исто у *Знак препоречни*, 75-83.

историјског збивања. На пример, радови с почетка и краја философског круга његовог опуса директно адресују кључне проблеме истакнуте револтима револуционарних комешања шездесетих и деведесетих. Као што знамо, у случају (пост)шездесетосмашке европске мисли, напори су полазили од повратка младом Марксу (раним радовима) до егзистенцијалистичког и, нарочито, сартријанског читања доктрине марксизма¹⁷ – ради нове синтезе секуларне и лево оријентисане теорије и праксе. Зато не чуди да је у првом философском раду епископа Атанасија истакнута мисао Жан-Пол Сартра¹⁸ (J.-P. Sartre, 1905-1980) и проблем човекове слободе¹⁹. А у „последњем“ тексту философског циклуса, он *и даље* тематизује исти проблем, наиме питање слободе човека. Али то чини с обзиром на философију Карла Маркса (K. Marx, 1818-1883)²⁰ која, вреди знати, представља једну од полемичких константи мисли Атанасија Јевтића. У оба случаја, међутим, иако се тематизују велике философске теме и правци епохе, реакција остаје непогодна јер осведочена трагањем за алтернативним мишљењем које би истакнуте проблеме доба сагледало сасвим другачије.

Из свега реченог – упркос предрасуди да философствујући теолог или верујући философ стоје изван места и времена као кипови – можемо закључити да Јевтић философију не схвата, нити жели да схвати, као изванисторијску, статичну или спекулативно апстрактну мисао. За њега она није тек унапред важеће учење о „метафизичким“ суштинама постојања. Нити је блиско учењу о „вечној“ философији (*philosophia perennis*²¹). Супротно томе, он философију види, развија и хоће да прихвати као историјски, друштвено и егзистенцијално *ангажовано* (*engage*) *разумевање*²² света живота. Следећи Јевтићев исказ, из 1983, није само

¹⁷ M. Poster, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*, Princeton University Press, Princeton 1975.

¹⁸ Подсетимо: Ж.-П. Сартр је 13. 05. 1968. са 121 интелектуалцем потписао изјаву којом се истиче „право на непослушност“ Он је с одобравањем говорио о студентским барикадама (нпр., 11. 05. 1968. у париском Латинском кварту подигнуто је преко 60 барикада).

¹⁹ Атанасије Јевтић, „Човек у Богочовеку Христу и ниҳилизација човека у Сартровом егзистенцијализму“, у исти, *Трагање за Христом*, Храст, Београд ¹1989 (²1993; ³2002), 106-133 = исто, *Γρηγόριος Παλαμάς*, 53 (1970) 4-30 [Предавање на теолошко-антрополошком скупу у Грчкој, август 1969] = исто, *Гласник СПЦ*, 7 (1970) 194-205 = на француском: исто, *Contacts* 81 (1973).

²⁰ Атанасије Јевтић, „Човек између две етике – хришћанске и марксистичке“ (предавање одржано у Крагујевцу, 27. 04. 1990).

²¹ Термин највероватније потиче од ватиканског библиотекара Агостина Стеука Губијског који је држао да упркос разликама јелинских философских учења (које види као секундарне и површне) у дубини философије лежи заједничка и општа, суштинска и вечна – истина (која се на разним местима различито пројављује, остајући у бити „иста“). Суштинске философске истине (о Богу, људској природи, врлини и знању) тако се постављају као вечне и заједничке упркос даљинама разних епоха, наборима времена и наносима друштвено-историјских промена и диференцијација, кроз које се те истине пројављују са већом или мањом јасноћом. Видети: Agostino Steuco de Gubbio, *De perenni philosophia*, 1540. У новије време то учење је популарисао Aldous Huxley, док га је римокатолички професор M. de Wulf обновио у прилог неотомизма као једне такве „перенијске“ философије (термин користе и W. G. Leibniz, L. Lavelle, N. Hartmann, K. Jaspers). У новије време појам се проширује и тако да означи став како су све светске религијске традиције тек изрази једне „перенирајуће“ спасоносне истине, односно дијалекти једног „заједничког“ језика спасења (нпр.: Frithjof Schuon, *Transcendent Unity of Religions* [1948]). Видети: J. S. Cutsinger, „Perennial Philosophy and Christianity“, у J. Bowden (уред.) *Christianity: The Complete Guide*, Continuum, London 2005.

²² Атанасије Јевтић, „Философија и теолошко мишљење“, *Theoria*, 2-3 (1981); исти, „Марксистичко и хришћанско схватање религије и философије“, у исти, *Знак препоречни* (изд. Студенти Богословског факултета), Београд 1994, 181-194 [Интервју дат за Књижевну реч] = исто, *Теолошки погледи*, 1-3 (1983) 131-144 = исто, *Православни мисионар*, 5 (1983) 227-230 и 1 (1986) 36-39 = на гр. исто, *Σύναξη*, 9 (1984) 35-45.

описна констатација, него мислено-вреднујућа перформација, односно акт. Њиме назначује и став да хришћанска мисао такође претендује на посебан револуционарни статус: „Млади су данас свугде у свету у превирању, и то је један од знакова нашег доба. И хвала Богу [...] Револуционарност младих није никако једнозначна...“²³. Сваки пут одбацујући лењост, полазећи из стваралачке искрености поштовања према проблему, његова мисао не располаже унапред извесним и загарантованим решењима, теоремама или моделима. Наравно, то не значи да се његово мишљење не заснива „неупитним“²⁴, тачније непоколебљивим, начелима хришћанског откривења у која дубоко верује.

Разлог томе је што његово саморазумевање, а и поимање философије, увек и увек полази од и долази до неистраживе, непредвидљиве и (споља) неукротиве слободе човека. Једном речју, ма колико о човеку философски, теолошки, социопсихолошки – „знали“, његова слобода (која се јавља и као способност за алтер[н]ацију могућности) онемогућава да га (сасвим) затворимо у дефинитивне категорије осигураног „знања“ (ἐπιστήμη). Тим пре је тако када се у видно поље уведе кључно изходно начело свеколиког мишљења Атанасија Јевтића. Наиме, слобода човека проширена и продубљена Богом. То ће рећи, слобода преиначена *благодаћу* учествовања у животу и бићу *оваплоћеног*²⁵ Бога – у васељенској Цркви = Телу Исуса Христа Богочовека.

„Јер Он је тај који је сјединио, здружио у једно те две тајне – Бога и човека, и у њима све светове. И ми из *Њега све посматрамо**, а то значи: Бога посматрамо и људски а не само божански; и такође, божански, богочовечански посматрамо човека“²⁶.

Оно што Јевтић тврди за Григорија Паламу (као узоритог преиначитеља философије у име православне мисли), додајмо, важи безизузетно и за епископа Атанасија: „... (он) полази првенствено од личног, Живог и Истинитог Бога, од *Суштег = Јахвеа*, а не од неке ‘есенцијалистичке’ идеје о Богу, или Божанству, идеје која доминира у свим философијама“²⁷...²⁸. Према томе, *историчност, егзи-*

²³ Атанасије Јевтић, „Марксистичко и хришћанско схватање религије и философије“, 184.

²⁴ Ако су начела неупитна с аспекта аксиома вере, онда не следи да су лишена интензивне тематизације, промишљања и критичког испитивања у смислу отклона од неаутентичних и/или неваљаних приступа и поимања. Такође, с тиме у вези мора стајати став да се хришћанска вера (код мислених хришћана) по правилу потврђује непрестаним (само)излагањем тесту изазова упита – па и смислене сумње! – како би и тако остала жива, аутентична и надасве слободна од калцификације.

²⁵ Атанасије Јевтић, „Бог се јави у телу“, Гласник СПЦ, 1 (1970) 7-8 = под истим насловом у: *исти, Бог се јави у телу*, Св. Симеон Мироточиви, Врњачка Бања 1992, 7-10; на грчком = „Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί“, у зборнику Χριστούγεννα, Ἀχρίτας, Ἀθήνα 1982, 11-17 = исто у часопису Ἀπόστολος Βαρνάβας, 12 (1981) 380-383 = и у Τιμητικὸν ἀφιέρωμα посвећеном Митрополиту Идре, Спеца и Егине – Јеротеју, Ὑδρα 1997, 273-277. Такође в. *исти*, „Светиња тела људског у Христу“, Календар Црква за 1980, САС СПЦ, Београд 1980, 48-50 = исто у *Бог се јави у телу*, 11-16 = исто у Светигора, 26 (1994) 26-28; и: *исти*, „Две хиљаде година од Оваплоћења Христовог“, Саборност, 1-4 (1999) 37-56, с тим упоредити предавање (кад буде објављено) приређено за: ΚΓ' Θεολογικὸ συνέδριο Δύο χιλιάδες χρόνια ἀπὸ τὴν ἐνανθρώπηση τοῦ Θεοῦ, 3 Ἰανουαρίου 2000.

²⁶ Атанасије Јевтић, „Философија и мистика“, у *исти, Философија и теологија*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања (1994) 2004, 161 [са јавне дискусије вођене у Дому омладине у Београду, јануар 1983] = исто, Теолошки погледи, 1-3 (1983) 1-25 = исто, Књижевне новине (1983) 672-673 = исто, у *Религија и мистика* (зборник радова), Хришћанска мисао, Србиње-Београд-Ваљево-Минхен 2000, 77-93. Ткђ. упор.: Ἀρχὴ καὶ τέλος: Χριστός. Ἀνατολή καὶ Δύση: Χριστός“, Τόλμη: μηνιαίο ἐνημερωτικό περιοδικό τῆς Ἱεράς Ἀρχιεπισκοπῆς Ἀθηνῶν, 26 (2003) 33-37

²⁷ То се односи на философије које претендују да интегришу појам Бога као основно религијско-философско начело.

²⁸ Атанасије Јевтић, „Онај Који Јесте – Живи и истинити Бог Св. Григорија Паламе“, у *исти, Духовност православља*, Храст, Београд (1990) 2001, 202 = исто, Теолошки погледи, 1-3 (1985) 95-

стенцијалност и богочовечанска *црквеност* мисли епископа Атанасија – упечатљиве карактеристике његове теоријске епопеје у целини – уписују се и као кардинална својства његовог философирања, или размишљања о философији. То на даље треба држати на уму. Јер управо те карактеристике мотивишу и одређују стратегију његовог дугогодишњег проучавања философске проблематике.

2. Основни циљеви, проблемска поља и питања. Епископ Атанасије прилази истраживању философије првенствено из два разлога. Прво, ради профилактичке примене духовног искуства и знања *Цркве*, нарочито предања (*παράδοσις*) светих отаца, на изванцрквену и антицрквену философску мисао – поготово на начин критичке *деконструкције*²⁹. То је *разграђујућа* („негативна“) страна његовог прилаза философији. Она се уједно повезује и са другим облицима његове критичке делатности. Друго, ради *и* философског осветљења основа хришћанске, односно црквене мисли – нарочито на начин епистемолошко-гносеолошке *конструкције*. То је *изграђујућа* или *утемељујућа* („позитивна“) страна његовог прилаза философији.

Први приступ можемо препознати као сродан изворно *апологијским* (*ἀπολογία*) службама ума Цркве. Јер Јевтићево излагање учења Цркве, готово по правилу, повлачи и *одбрамбену критику* – односно, разлагање лажних или проблематичних начела и претпоставки изванцрквене мисли, па и оне философског карактера. Други приступ, иако такође везан за апологетски позив (*vocatio*), мање је полемичан, а више усмерен на расветљујућу изградњу *позитивних* ликова ума Цркве. Као и први приступ, и тај други чини моменат *црквослужбене* мисије ума православног хришћанства. Јер свако умовање хришћанске мисли – па и оно философске провенијенције – крајњу легитимацију добија у служењу *потребама верних* Цркве (мада ни други [„нееклисијастички“], у начелу, нису из тога искључени: напротив). Дакле, у својеврсној служби (*διακονία τοῦ λόγου*, Дап 6, 4) утврђења речи, ума и разумевања верних у истини откривеној Богом кроз Исуса Христа и кроз његову Цркву (Еф 3, 9).

У оба стратегијска приступа испољава се тај *еклисијални*³⁰ *прагматизам*, веома карактеристичан за епископа Атанасија. Наиме, ако се прагматизам³¹ руко-

119; затим у исти, *Бог Отаца наших*, Хиландар, т. 32, Солун 2000, 161-188 = у исти, *Философија и теологија*, Св. Симеон Мироточиви, Врњачка Бања 2004, 97-131; на даље, в. на грчком: „Ὁ Ὡν (ΓΙΑΧΒΕ) ὡς ζῶν καὶ ἀληθινὸς Θεὸς ὅπως περὶ Αὐτοῦ μαρτυρεῖ ὁ ἅγ. Γρηγόριος ὁ Παλαμάς“, *Πρακτικά, Θεσσαλονίκη*, 112-134 = исто у књизи *Φῶς ἰλαρόν, Ἀκρίτας, Αθήνα* 1991, 125-158; и на француском у књизи *Études hésychastes, L'Age d'Homme, Lausanne* 1995, 73-105.

²⁹ Термином „деконструкција“ покривамо Јевтићеву методолошку способност (нарочито очиту у полемици са Сартром и Марксом) да покаже како се њихове идеје на једном нивоу посматрања могу видети као настањене управо оним моментима чије *одбацавање* те идеје конституише (нпр., увид у *апотеозу* атеизма код обојице). Упркос извесној техничкој сличности нашег одређења тог термина са теоријом и идеологијом рецимо деридијанског деконструктивизма, она је овде сасвим другостепена, па предлажемо да се тај термин чита неутралније, на пример, као: *разградња, разлагање, развезивање*. Сажете али поуздане уводе у теорију деконструктивистичке критике дају: К. Noris, *Dekonstrukcija: kraj metafizike i novo mišljenje – od Ničea do Deride*, превод: Ј. Миличевић, Nolit, Београд 1990; N. Milić, *A, B, C, Dekonstrukcije*, Alfa – Narodna knjiga, Београд 1997; С. Belsey, *Poststructuralism: A Very Short Introduction*, OUP, Oxford 2002.

³⁰ Намерно нисмо употребили придев „еклисиолошки“

³¹ W. James, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. Popular Lectures on Philosophy*, Longmans, Green, and Co., New York 1907; G. Lakoff & M. Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Basic Books, New York 1999; M. Eldridge, *Transforming Experience: John Dewey's Cultural Instrumentalism*, Vanderbilt University Press, Nashville TN 1998.

води регулативном идејом по којој оно истинито јесте функција *практичких* (боље: животно насушних) потреба и захтева људског субјекта, те да истина, теорија и мисао стога јесу и требају бити „корисни“ у смислу инструмената и мапа за умну оријентацију понашања, онда, за Јевтића, не само појам и реч истине, већ и философија треба бити од *користи* (Дап 20, 20; 1Тим 4, 8; 2Тим 3, 16). Разуме се, од користи пре свега *Цркви*. Говорећи о философији у мисли и делу Оригена, с правом задржавајући квалификовано симпатетички однос према њему, епископ Атанасије наводи с тим у вези карактеристичан одломак из писма³² великог Александринца (које је могао ставити и у прво лице сопствене личности):

„Пошто сам се био посветио Речи (тј. изучавању Писма), и пошто се глас о мојој учености беше раширио, долажаху тада код мене некада јеретици, а некада ученици јеретичких наука и то особито философије. *Зато** сам сматрао потребним да проучим учења јеретика и такође оно што су философи обећавали...“³³.

У томе, додајмо, треба тражити разлоге за начелно одсуство ларпурлартистичког или коносерског манира у философирању епископа Атанасија. Такође, јасно је да у *оба* случаја – како у деконструктивном, тако и у конструктивном – полази од одређеног појма *хришћанске философије*, изграђеног у *православном* кључу или идентитету. С тим у вези отварају се и сугеришу најмање четири базична проблемска поља. Односно, с тим у вези – мање или више разрађено – он поставља или подразумева четири одговарајућа кључна питања. Наиме, као прво, питање односа хришћанске философије и *философије*. Затим, као друго, питање односа хришћанске и *нехришћанске* философије. И, као треће, питање специфичности православне хришћанске философије (философије православног Истока) наспрам *неправославне* хришћанске философије, било римокатоличке било протестантске. Уз већ побројана појављује се и четврто – такође важно – проблемско поље. Оно је дато питањем *теолошког статуса* хришћанске философије као такве. Ни то фундирајуће питање, видећемо, Атанасије Јевтић не оставља без одговора. Према, за разлику од његових одговора на прва три питања, тај одговор остаје унеколико неразвијен. Разлог томе лежи и у знатним – ни изблиза сасвим решеним – проблемима *систематизације* и структурирања православног учења уопште (укључујући место философије у њему). То последње питање појављује се заправо у двоједном виду. С једне стране као питање о сагледавању (хришћанске) философије као могуће функције или дисциплине органски интегрисаног курикулума теолошких наука (са академски легалним и црквено утврђеним статусом). С друге стране, као питање које гласи овако: ако се хришћанска философија, па и православна хришћанска философија разликује од нехришћанске философије, у чему је – ако у ичему – њена *специфична разлика* (*differentia specifica*) од *теологије* (пре свега православне теологије). Једном речју, може ли се закључити да се хришћанска философија према теологији односи као *друго од истог*. И, шта та „другост“ заправо значи, подразумева или може бити?

Сва четири фундирајућа³⁴ питања, као и одговори на њих, на један или дру-

³² Одломак Оригеновог писма наводи се из дела Јевсевија Кесаријског *Црквена историја* (6, 19, 11-14), и то по критичком издању G. Vardy-a = Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, Sources Chrétiennes, т. I-IV, Paris 1952-1960.

³³ Атанасије Јевтић, „Ориген и грчка философија“, у исти, *На путевима Отаца II*, Храст, Београд, Београд 1991, 79 = исто, *Теолошки погледи*, 4 (1978) 162-184.

³⁴ Под „фундирајућим“ или „конститутивним“ питањем подразумевамо питања која се не могу поставити без увида у њихово дејство *утемељења* одређене теоријске области-дисциплине, и, исто-

ги начин, у разним комбинацијама, највећим делом се налазе у његовим филозофско-теолошким радовима. Та питања и одговори (нарочито у српској црквено-умствујућој средини) представљају преко потребне плодове упознавања моћи и могућности ума Цркве да посредује свет смисла што га отвара историјски живот. Није сувишно, чак је неопходно додати како мисао Атанасија Јевтића (за разлику од конзервирајуће, здраворазумске и позитивистичке клерикалистичке „апологетике“³⁵) није самосигурно и самодовољно теолошко размишљање „о“ философији. Она није ни диктатно наметање контроле „над“ философијом (што треба поздравити услед неговања могућности за слободу одговорног философирања). Да је само то она би се могла назвати „трансцендентистичком“ и „монолошком“, што она ни изблиза није.

Више од тога, та мисао је у много чему узорита *философска саморефлексија православне теологије*, односно хришћанске философије. Стога је њу, за разлику од спољашњих облика предкритичке апологетике, тачније назвати „иманентистичком“ и дијалогском (без обзира на повремено жустар полемички тон). Тиме се она легитимише као критички равноправан и самосвестан партнер у дијалогу „са“ философијом, ма које боје и ознаке. Већ је то довољно да заслужи најозбиљнију пажњу и трајан историјско-теолошки значај. Његово дело (уз опус учитеља Јустина Поповића, и других³⁶) представља једно од најупечатљивијих *места сусрета* философске и теолошке проблематике у Срба. Таквих теоријских места и мислених догађања у српској теологији XX века, нажалост, нема много³⁷. Речено

времено, без увида у њихов конкретан допринос одређеном сегменту или делу те области-дисциплине. У овом случају, то је утемељење или конституисање теоријске области-дисциплине православне хришћанске философије.

³⁵ Она је као облик здраворазумског „схоластичког ропства“, не само у српској црквеној средини, често знала да обесхрабри добронамерне духове (који су – услед тог монистичког а редукованог „убијања“ мисли – напуштали Цркву као реликт „слабог“ или „превазиђеног“ мишљења); да не говоримо о духовима који су – васпитањем или другим стицајима околности – унапред већ дијаболски, подозриво или ругачки настројени према Цркви. Та „окамењујућа“ клерикално-схоластичка апологетика нарочито је промашивала циљ услед декадентне неспособности да на појмован и друштвено-културолошки компетентан и релевантан начин пројави и посведочи животворну смисленост истине Цркве *hic et nunc* – а без удварања рациолатријском или секулолатријском идолу противника или оних „споља“ За такву мисао и философија, у бити, остаје нешто спољашње и страно, попут иноверног „уљеза“ Тиме се поткопава квалитет и опсег могућности рада управо теологије. Јер без философије теологије у појмовном, развијеном и самоосвешћеном смислу – *нема*. Али, критика неваљане и наивне апологетике нипошто није нити сме да буде ликвидација и дисквалификација *аутентичне православне апологетике* – коју такође изнова (али под новим претпоставкама) треба покушати изградити уз помоћ разумевања појма умствености и знања.

³⁶ Летвицу те висине достигнућа – када је српски *философирајући* црквени ум посреди – прескочили су доприноси и следећих научника: Жарко Видовић (*1921) и Богољуб Шијаковић (*1955). Посебно важна остаће њихова следећа дела посвећена хришћанско-философској или теолошко-философској проблематици: Ж. Видовић, *Огледи о духовном искуству*, Сфаирос, Београд 1989; В. Шијаковић, *Between God and Man: Essays in Greek and Christian Thought*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2002. (Премда таквих личности има више [али не много више], илустрације ради наводимо само наведену двојицу посебно философски подстицајних мислилаца – без обзира на њихове разлике.)

³⁷ То је у челичној вези са чињеницом да код Срба, поред неколико сегментарних – додуше квалитетних – студијских прегледа, почетком XXI века *изостаје* пројекат који би се могао дефинисати као: *Историја српске хришћанске мисли: теолошки и хришћанско-философски развојни токови*. Уколико се не буде систематски, дисциплиновано и институционално радило на квалитетној продукцији *прилога за историју српске теологије и хришћанске философије*, утолико нећемо имати прилике да историјско искуство *сопственог* црквеног умовања и живовања подигнемо – и тиме *појачамо* – на ниво стратегијски делотворног оријентисања наших искустава и вредности у самосвесној

посебно подстиче покушај аналитичког, тумачењског и вреднујућег посматрања изабраних философских радова Атанасија Јевтића. Један од учинака сагледавања може бити продубљен увид у начине на које он – из многобројних преплета деконструкцијске, односно конструкцијске перспективе³⁸ – поставља и решава наведена четири фундирајућа питања.

3. Однос философије и хришћанске философије. Прихватање хришћанске философије, и борба за њену афирмацију, код Атанасија Јевтића не повлачи дисквалификацију, а још мање одбацавање философије „као такве“. Иако условно, он прихвата постојање философије на основу људског (раз)ума „непомогнутог“³⁹ светлошћу библијско-црквеног откривења. Такву философију можемо назвати *природном* философијом. То је очито поводом његовог размишљања о древним хришћанским философима. Рецимо, поводом Оригеновог учитеља, Климента Александријског (с. 150 – с. 215), према којем се Јевтић поставља одмерено критички. У тексту *Ориген и грчка философија* (1978), који је у нашој философској култури раритетан по теоријском прилазу и тематици, читамо следеће: „Климент је све ово чинио са циљем да усклади грчку философију и хришћанску веру, да скоро изједначи библијско натприродно и јелинско ‘природно’ откривење“⁴⁰. Знаци навода уз реч „природно“ нису гест одбацавања природног откривења, у смислу природног става самоочигледности дејстава људске (само)свести самој себи (*lumen naturale*). Наводници су ту како би се природна (раз)умност – и природна философија – прихватила и *истовремено* ставила у кризу ради надилажења у вишу – богопросветљену умност. Наводници ту фигуришу пре као знак упозорења да се аутентично откривење (*lumen supranaturale*) не може свести на природну светлост ума, нити да се оно у томе и ту има тражити.

Штавише, епископ Атанасије као да парадоксијски сугерише и следеће: и природно – врлином *стварања*⁴¹ свег бића од стране Бога – увек већ јесте „натпри-

идеји-задатку српског православног хришћанства. У случају позитивног исхода плод таквих удружених напора могао би се очитовати у насловима будућег „српског Флоровског“ или „српског Евдокимова“, који би, рецимо, написао дела „Путеви српске теологије“ или „Христос у српској мисли“ Ламентирање над историјским неприликама, премда разумљиво, није оправдање за мирене са садашњим прескромним стањем ствари по том питању. До даљњег следеће, ипак, даје повода за наду: А. Јевтић, „Развој богословља код Срба“, Теолошки погледи, 3-4 (1982) 81-104; А. Радовић, *Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића*, Свети Симеон Мироточиви, Врњачка Бања 1994; Д. Драгојловић, *Историја филозофске мисли у Срба епохе феудализма*, Светови, Нови Сад 1998; или: Б. Милосављевић (уред.), *Византијска филозофија у средњевековној Србији*, Стубови културе, Београд 2002; Б. Шијаковић (уред.), *Српска теологија у XX веку: истраживачки проблеми и резултати*, том 1, Београд 2007.

³⁸ Не треба посебно истицати да се деконструкцијски (негацијски) и конструкцијски (позитивни-афирмирајући) приступи могу раздвојити само у сврхе анализе, дакле само у уму. Јер у самом тексту Атанасија Јевтића они се прожимају и преплићу. Тако да, заправо, нема једног без другог, будући да су органски прошивени. Наравно, један од тих приступа увек има одређени степен преваге у датом тексту, па га на основу тога и можемо прикључити или конструкцијском или деконструкцијском приступу, то јест таквој категоризацији.

³⁹ Разуме се, са позиције сасвим изведеног ктисиолошког става да свет јесте *створен*, произлази како је сваки процес и дејство умности у крајњој линији тек *условно* самоприродно и аутохтоно.

⁴⁰ Атанасије Јевтић, „Ориген и грчка философија“, 92.

⁴¹ Епископ Атанасије у својим философским радовима увек рачуна са библијском онтологијом стварања света каквом је излажу свети оци Православне Цркве. У том смислу често посеже за мишљу Георгија Флоровског. У раду „Ориген и грчка философија“ (ОГФ, 73. н. 1), Јевтић наводи као референтне следеће списе тог руског теолога и философа: исти, „Појам стварања код Атанасија Ве-

родно“⁴² (врлином створитељског трага, то јест трагова-логоса *Логоса* у природном). Тако у раду *Марксистичко и хришћанско схватање религије и философије* (1983) сазнајемо да

„мисао хришћанског Истока управо зато и подвлачи основну библијску истину о стварању света из слободе Божије, не из било какве спољашње или унутрашње нужде или нужности. Божанско откривење о стварању ‘ни из чега’ значи да нема ничег што би било претпоставка или нужност или услов Божијег стварања...“⁴³.

Према томе, ни природу ни природу људског ума не треба постављати као такве = детерминистичке, натуралистичке, интелектуалистичке претпоставке. Јер им је порекло у крајњој линији у слободном чину Божанског стварања. Али, с друге стране, то не умањује значај природног бића или природне умности. Нити се тиме потиरे разлика између планова природног и натприродног (који остају сједињени али несливени). Јер у наставку Јевтић тврди и следеће:

„Зато стварање света и човека значи [...] једну истински нову стварност, дотле непостојећу ни као потенцијал, ни као било какав ‘ургрунд’⁴⁴ или неки ‘идеални свет’⁴⁵. Слободно Божије стварање, из слободне, ничим принуђене љубави, саизмерно реалном могућношћу да је свет ‘могао и не постојати’ а ипак *постоји* [...] јесте основ хришћанског схватања *реалности света*, радосне реалности стварно *новог*, паралелног и несливеног са Богом...“⁴⁶.

Горе наведене а „ктисиолошки“ постављене линије размишљања, дакле, нису у нескладу са Јевтићевим двоструким признањем „природног“ („фисисног“). С једне стране као основе (ἀρχή) за природну предбиблијску философију, и, с друге, као *полазишта* философије отворене библијско-црквеном откривењу, и отвориве управо њиме. То је уочљиво у његовом непотцењивачком реферисању на *старојелинске* изворе „космолошке“⁴⁷ или природне философије као предхришћанског мишљења о бићу (φύσις–τὸ ὄν) и уму (ψυχή–νοῦς). Наиме, како 1981. тврди епи-

ликог“, Теолошки погледи, 4 (1973) 245-249 (тај рад је са руског *превео* управо А. Јевтић); и: исти, „Тварь и тварность“, Православная мысль, 1 (1928) 176-212. Тај потоњи рад Јевтић је навео и пре тога, у тексту „Човек у Богочовеку Христу и ниҳилизација човека у Сартровом егзистенцијализму“ (НЧС, 126 н. 45).

⁴² Можемо пароксистички додати и ово: ако је природно увек већ натприродно, какво ли је тек натприродно?

⁴³ Атанасије Јевтић, „Марксистичко и хришћанско схватање религије и философије“, 192.

⁴⁴ За Јевтићеву критику појма квазиличних и безличних унгрундолошких утемељења метафизичке философије и теологије, од Плотина до Мајстер Екхарта, преко Јакова Бемеа до Николаја Берђајева, видети: исти, „Исихастичка антропологија“, у исти, *Загрљај светова*, Србиње 1996, 25 = на грчком у његовој књизи *Φῶς ἰλαρόν, Ἀκρίτας, Αθήνα* 1991, 23-33 = на италијанском исто у зборнику радова *L'infinito cammino: Umanazione di Dio e deificazione dell'uomo*, Interlogos, Schio 1995 = у исти, *Аскетика*, Хришћанска мисао, Београд – Србиње – Ваљево 2002, 109-132; тј. в. исти, „Хришћанско схватање личности у историји“, Теолошки погледи, 1-4 (1991) = исто у *Философија и теологија*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања, 1994, 173-190 = исто у *Хришћанска мисао*, 7-9 (1994); 1-3 (1995).

⁴⁵ Јевтић овим циља првенствено на (нео)платонистичка и квазиплатонистичка „ипостасирања“ безличних идеалних ентитета (свет вечних идеја, свет априорних категорија), по цену брисања духовно-егзистенцијалног примата исходишности људске личности, или „субјекта“ (технички речено).

⁴⁶ Атанасије Јевтић, „Марксистичко и хришћанско схватање религије и философије“, 192.

⁴⁷ Иако нису само предхришћанске философије затворене у космоцентризам, остаје тачно да се старојелинска философија може и тако класификовати. Основна разлика космолошки и ктисиолошки одређене философије јесте у томе што потоња исповеда *ex nihilo створеност* и, самим тим, начелну *контингентност* (= ненужну а остварену могућност) света постојања (који је за космолошки тип философије нужна и дата реалност).

скоп Атанасије (за часопис Философског друштва Србије⁴⁸ – Theoria), и то позивањем на Платоновог Сократа из *Федра*⁴⁹, „уму човека *по природи** присутна је извесна *философија**“⁵⁰. Према Јевтићевом мишљењу, природно откривење тако се показује и као извесна – да кажемо, Богом допуштена и дарована – природна философија, или способност за њу. Додуше, како видесмо, не као способност затворена натприродном откривењу Бога Библије = Бога Цркве.

Да се људском уму „по природи“ допушта и „философски“ статус, као и то да се условно допушта извесно „природно“ откривење, тачније: откривење из природе (Рим 1, 20), из природе и сâме (раз)умности – важно је будући да философску мисао Јевтића штити од теоријског фундаментализма, искључивости и олаке редукције историје философије на библистичке или догматолошке канонике (мислимо на оне које нису кадре да интегришу шире и плодније перспективе односа према историји идеја, изворима философије, па и теологије). То не значи да библијско-догматолошки основи промишљања философије нису битни. Напротив, они то јесу по превасходству. Али, њима је том укључивошћу дата флексибилнија, плоднија и шира примена од оне коју допушта теоријски фундаментализам. Наизглед парадоксално, управо тиме им је дата још већа црквено-хришћанска снага и философска релевантност од оне с којом рачуна *искључујући* приступ (често несвестан да редуктивно искључивање, *per definitionem*, колабира у небиблијски партикуларизам и нецрквену подвасељенскост [субкатоличанскост]). Тај потоњи приступ ум и философију види *или* као директ(ив)ну и деривативну функцију Библије, откривења и догматике (којима се, у таквом приступу,

⁴⁸ Тада је још увек важило да се придев „српско“ подреди општости и универзалности назначеној у терминима „философско“, односно „друштво“: сходно марксистичко-комунистичкој политици интернационализације, југославизације и денационализације матичних народно-националних предзнака култура. Данас је назив исти као и у време оснивања (22. 10. 1938): *Српско философско друштво*. Јер се схватило да национално не може – само по себи – угрозити универзалистички аспект идентитета и телоса философије (нарочито ако се национално-патриотско паметно лиши идеологије шовинистичког национализма).

⁴⁹ Platon, *Ijon. Gozba. Fedar*, превод: М. Ђурић, BIGZ, Београд 1985, 171. ((Друго је питање да ли Платон на том локусу [272 А] тврди такво што, или нешто друго има за предмет мишљења. Строго говорећи, на том локусу Сократ Федру говори о идентификацији одређене врсте људске природе како би се знало коју врсту *беседе* на њу применити. Додуше, ако беседу протумачимо као *логос*, онда се може говорити о беседи-логосу као некој врсти философије (која собом увек носи вид логосности). Или, о природној диспозицији човека за разне типове логоса-беседа, то јест „философија“ Ипак, реч „философија“ не помиње се на том локусу. Како год то процењивали, остаје на снази Јевтићево изузетно важно допуштење могућности модалитета природног ума, и/или природне философије. Наравно, остаје тачно да Платон на више – али других – места, нарочито у контексту теорије анамнезе, говори о човеку природно својственом сећању на свет небеских архетипова или идеја, што представља и врхунски циљ философског успона платонског мислиоца предхришћанске антике.))

⁵⁰ Атанасије Јевтић, „Философија и теолошко мишљење“, 33. Цео број посвећен је тематизацији односа философије и теологије, укључујући низ питања, од којих је једно дотакло и проблем хришћанске философије. О томе сведочи редакцијски тематски наднаслов „Filozofija i teološko mišljenje“, Theoria, god. XXIV, br. 2-3 (1981) 3-111. У збирну анкету укључени су следећи мислиоци: Т. Иванчић, А. Јевтић, Ј. Јухант, Д. Калезић, А. Крешић, А. Стрес, И. Урбанчић и Т. Вереш. У наставку су објављени и огледи у функцији темата броја, и то следећих аутора: Ј. Moltmann-а, С. Жуњића, К. Мача-е, А. Пражића и А. Радовића. Текстови Атанасија Јевтића (стр. 11-12, 19-23, 28-29, 33-34, 39-40, 43-44, 48 = Владика Атанасије, „Философија и теолошко мишљење“, у исти, *Философија и теологија*, Врњачка Бања ¹1994 [²2004], 193-213) и Димитрија Калезића (стр. 14-15, 24-25, 29-30, 35-36, 45-46, 57-58, 60) дати су у анкетарном блоку; а засебно је дат текст Амфилохија Радовића („Суочавање боžанске и људске egzistencije“, стр. 107-111 = Митрополит Амфилохије, *Основи православног васпитања*, Св. Симеон Мироточиви, Врњачка Бања 1993, 13-23).

по правилу диригује из центра апсолутно неприкосновеног и ауторитарног „Знања“) – или као девијације, фантазмагорије или, грубо речено, „отпатке“ за(б)луђених људи, култура и епоха.

Упркос срчаности и силовитости стила писања и мишљења, епископу Атанасију није блиска та неприлична „талибанизација“ односа према предхришћанском и изванришћанском наслеђу ума, укључујући и философију која није покривена плаштом институционалног богословља. То је јасно из следећег:

„... многа имена⁵¹ хришћанских мислилаца на Истоку, прошли су најбоље философске школе класике, тј. свог времена и дали једну темељну хришћанску философију* развијену из Откривења, али и *развијену у плодном*⁵² дијалогу са античким светом* и његовим највишим дометима – Платоном, Аристотелом, Платином и другима“⁵³.

Он се вероватно не би сложио да безрезервно потврди (слично неким ауторима) како је мисао јелинске философије *ништа друго* него кобна и несрећна девијација „философије“ откривене Мојсију, и томе слично. Премда то не искључује ни следећи став – из рада *Философија и мистика* (1983) – који епископ Атанасије такође уме да истакне: „Велика борба која је на Истоку вођена са јересима управо је била борба са грчком философијом, као људским изазовом унутар саме Цркве“⁵⁴. Важно је уочити како Атанасије Јевтић тиме *није* рекао да философија *као таква* јесте јерес по себи. Управо цитирани став тек привидно противречи више наведеним „профилософским“ ставовима. Пошто Јевтић (избегавајући дембеланску пречицу идентификације философије и јереси⁵⁵) одбацује *злоупотребу а не* употребу философије.

„Та борба [...] На Истоку је дубоко проживљена али и изнутра иживљена и превазиђена [...] У тој борби и умном подвигу источна богословска мисао се служила, и *до данас се служи**, великим бројем термина, појмова и категорија грчке философије...“⁵⁶.

Све у свему, горе изложени методолошки приступ философији, у начелу, омогућава Атанасију Јевтићу да философију посматра *и* на њеном *сопственом* терену. Врлином таквог става он избегава да је унапред осуди, или унапред прихвати. Он тиме уједно демонстрира смислену предност „хуманистичког“ наспрам антихуманистичког („тертулијановског“⁵⁷) приступа људској култури. У чему по-

⁵¹ У више радова Атанасија Јевтића срећемо кичмену осовину мисли низа најважнијих философски образованих и философски креативних мислилаца хришћанског Истока, који служе као исходште увида у значај елемента философије у мислећем хришћанству. То су по правилу следеће личности: апостоли Павле Тарсијски и Јован Богослов Патмоски, Климент Александријски, Ориген, Атанасије Велики, Василије Велики, Григорије Богослов Назијаншки, Григорије Нисијски, Дионисије Ареопagit, Максим Исповедник, Јован Дамаскин, Григорије Палама, Нил Кавасила, и, како каже, „многа друга имена...“ Упор. нпр.: А. Јевтић, „Марксистичко и хришћанско схватање религије и философије“, 190.

⁵² Ако је тај дијалог био и остао *плодан* – а то значи *хранљив* и обогаћујући за хришћанску философију – онда *већ то* спречава недоличан зилотски и ноншалантан протачки однос чак и према паганском наслеђу макар философије епохе класичне древности.

⁵³ Атанасије Јевтић, „Марксистичко и хришћанско схватање религије и философије“, 190.

⁵⁴ Атанасије Јевтић, „Философија и мистика“, 159-160.

⁵⁵ За њега важи да философија *може али не мора* бити јерес. Дакле, за њега не важи да је свака философија аутоматски јерес, нити важи да је свака јерес аутоматски философија.

⁵⁶ Атанасије Јевтић, „Философија и мистика“, 160.

⁵⁷ У смислу пословичне искључивости назначене у следећем примамљиво једноставном исказу, односно тиради дисјункција: „Шта има заједничко између Атине и Јерусалима (Quid ergo Athenis et Hierosolymis), Академије и Цркве, између јеретика и хришћана? Наше учење происходи из портика Соломона, који је сâм поучавао да Бога треба тражити у простоти срца. Нека се међу собом расправљају они који су пронашли и открили стоичко, платонистичко и дијалектичко хришћанство! Ми се

слеђује њему добро познатом⁵⁸ историчару философије, Василију Татакису (1896-1986), који такав прилаз назива укључивим *византијским хуманизмом*⁵⁹.

Важно је појмити како признање релевантне смислености философије извире из његовог става да *хришћанизација јелинизма*, то благодатно преиначење „изнутра“, остаје меродаван (али не дисквалитаторски) критеријум⁶⁰ за вредновање и развијање философије, па и јелинског исходишта философије. Будући прејемником Јустина Философа (с. 100-с. 165) и Василија Великог (с. 330-379) по том питању, он оставља речи које отварају наредне слојеве његовог појма и поимања философије:

„... у оригеновској и чак платонској проблематици и приступу [...] *није све било за одбацивање**, и Источни Оци су показали да је могућ био и један хришћански платонизам [...] јер није све ни било за осуду и одбацивање, што најбоље показује богословски рад Кападокијских Отаца и Св. Максима Исповедника, богослова философски образованих који су се ухватили у коштац са многим платонско-оригеновским темама и мотивима, не допуштајући притом платонизацију хришћанске богословско-философске мисли, него је изнутра преображавајући Јеванђељем⁶¹ и благодатним опитом Цркве. И они су се *служили** грчком философијом [...] али нису подлегли...“⁶².

Епископ Атанасије борбу за хришћанизацију јелинизма (односно јелинске културе) види као пожељну афирмацију наслеђа и философије – *уколико* не долази до потпуне и повратне јелинизације хришћанства⁶³ (што може бити случај, како показују кризе схоластике латинског Запада [и „схоластичка“ ропства нашег Истока], услед рецимо преинтензивне „аристотелизације“ хришћанства, где је теологија знала да буде робиња [*ancilla*] философије, а не обрнуто, како тврди опште место).

„Према томе, није по среди неко платонизовање хришћанства (нити аристотелизовање – БЛ), него *обратно**, како је то рекао Георгије Флоровски, *христијанизовање Јелинства**⁶⁴ ...“⁶⁵.

не бавимо радозналошћу после Исуса Христа, немамо потребе за испитивањима после Јеванђеља...“ (Q. S. F. Tertulliani, *De praescriptionibus adversus haereticos*, cap. 7). У истом спису Тертулијан философе назива и „патријарсима јереси“, поистовећујући јереси и философију као такву, будући да он управо њу назначује као *извор* јереси. Одломак Тертулијановог списка превели смо према: К. М. Мазурин, *Тертуллиан и его творения*, Москва 1892, 125.

⁵⁸ Епископ Атанасије већ 1981. располаже поштовања достојним увидима и знањима о византијској философији, која ће из тоталне изолације код нас почети стидљиво да излази тек од половине деведесетих година прошлог века (парадигматичан у том смислу, рецимо, јесте тематски број часописа Гледишта = „Ranovizantijska misao“ [приредио И. Марић], *Gledišta*, 1-6 [1995]). У тексту „Философија и теолошко мишљење“ он помиње Татакиса и византијску философију (о којој, како тада тачно каже, „код нас одсуствује чак и елементарно обавештење“, в. ФТМ, 175).

⁵⁹ Упоредити са списом: В. Татакис, „Философија на грчко-православном Истоку до IV века“, превод: И. Милорадовић, *Источник*, 13 (1995) 53-54.

⁶⁰ Атанасије Јевтић, „Христос је мерило за Цркву“, превод: Т. Дамјановић, *Истина* (Епархија далматинска СПЦ) 7-8 (2002) 133-142. (Првобитно изложено у облику одговора на питања студената Сретењског вишег училишта у Москви, новембар 2001 = в. интернет сајт Сретенског манастира www.pravoslavie.ru).

⁶¹ Атанасије Јевтић, „Јеванђеље Божије о човеку и свету“ (првобитно изложено као предавање у Саборишту Отац Јустин, Требиње) = исто у: Видослов, 24 (2001) 41-57.

⁶² Атанасије Јевтић, „Ориген и грчка философија“, 90.

⁶³ Да је свеколико постникејско хришћанство „јелинизовано“ покушао је да докаже протестантски теолог Адолф Харнак, тврдећи, на трагу идеја Албрехта Ричла, да је метафизика која је – кроз догматолошку историју теологије – ушла у хришћанство израз губитка његове аутентичне (моралне) суштине, те да је то улезни упад из јелинских извора. Њихови ставови упечатљиво су изнети у: А. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1-3, 1886-1889; исти, *Das Wesen des Christentums*, 1900; А. Ritschl, *Theologie und Metaphysik*, 1881.

⁶⁴ Јевтић овде подразумева следеће текстове где Флоровски парадигматски решава философско-теолошки однос јелинства и хришћанства: Г. Флоровски, „Патристика и модерна теологија“, превод:

Тако се Јевтић показује као настављач црквеноотачке теорије „селективне рецепције“⁶⁶ (Н. Musurillo, S.J.) јелинског наслеђа. Наиме, не искључујући доприносе античке философије, из тог наслеђа преузима се и *синтетичке* оно што није штетно по живот и ум Цркве. Тачније, прихвата се оно што је Цркви потребно ради изградње сопственог учења, укључујући и црквену философију. А то не би било могуће када ум Цркве, како на основу Татакиса каже Јевтић⁶⁷, не би располагао императивом изградње *космотеоријске оријентације* (која хришћанство показује као предузетну градитељску *мисао* што осмишљава постојање с оне стране дефетистичке и меланхоличне „моралке“ о непоправљивом свету).

Иако људској природи допушта интринсичну осветљеност умом (премда прихвата да у том уму, па присуствује извесна „природна“ философија којом се може осветлити природа ствари и ствари природе⁶⁸), епископ Атанасије иде ко-

М. Шибул, у Р. Биговић (уред.), *Православна теологија*, Београд 1995, 29-33 = 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, где стоји дословно следеће: „*јелинизам је стална категорија хришћанског постојања*“ (33); затим: Г. Флоровски, „Религиозно искуство и философско исповедање“, превод: Ј. Поповић, *Хришћански живот*, III/3 (1924) = исто у Р. Биговић (уред.), *Православна теологија*, 267-281; исти, „Откровење, философија и теологија“, превод: Д. Калезић, у Р. Биговић (уред.), *Православна теологија*, 240-296 = „Offenbarung, Philosophie und Theologie“, *Zwischen den Zeiten*, 6 [1931], 463-480 = „Откровение, философия и богословие“, *Православная мысль*, 1975; тј.: исти, „*Метафизички предуслови утопијизма*“, Београд 1991; најзад и најважније: Г. В. Флоровский, *Пути русскаго богословія*, YMCA-Press, Париж 1937 (²1983), xvi = G. Florovsky, *Ways of Russian Theology: Part I-II*, у *Collected Works*, vol. V-VI, Nordland Publishing, Belmont – Massachusetts 1979.

⁶⁵ Атанасије Јевтић, „Философија и мистика“, 161.

⁶⁶ Наведимо тек три класична светоотачка локуса с тим у вези: (1) Јустин Философ каже: „Све што је добро, ма ко да је изрекао – наше је“ (2) Василије Велики поучава: „У свему се уподобљавајући пчелама, треба и ми да учествујемо у паганској књижевности (τῶν λόγων ὑμῖν μεθεκτεόν). Јер ни оне не прилазе свим цветовима подједнако, нити покушавају да собом целе понесу оне на које слете – него, узимајући само онолико колико одговара њиховом делу, остало остављају недирнутим [...] Након што смо из ових списа прибавили оно што нам одговора и што је сродно истини (συγγενὲς τῇ ἀληθείᾳ) и ми ћемо, ако смо мудри, прећи преко осталог“ (3) Григорије Богослов додаје нешто што остаје важно: „Ипак, исте те заблуде (паганске, незнабожачке културе – БЛ) могле би да послуже нашој побожности, омогућујући нам да схватимо добро у супротности према злу...“ Видети: *Τουστίνος φιλόσοφος, Απολογία*, у J. P. Migne, P.G. 6, 465 C; *Γρηγόριος Ναζιανζηνός, Λόγος ΜΓ: Εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον, ἐπιτάφιος*, у J. P. Migne, P.G. 36, 508-509; *Βασίλειος ὁ Μέγας Καισαρείας, ΚΒ: Πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἐλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων*, у J. P. Migne, P.G. 31, 569 CD. Такође видети: А. Јевтић, „Свети Василије Велики“, *Богословље*, 1-2 (1983) 53-94 = у исти, *Патрологија 4-5 век* (књига 2), (Богословски факултет СПЦ, Београд 1984), *Хришћанска мисао*, Ваљево 2004, 86-89; исти (уред.), *Свети Григорије Богослов: Празничне беседе*, Требиње-Врњачка Бања 2001.

⁶⁷ Иза референце А. Јевтића на Татакисове ставове о хришћанству – о „космотеоретској оријентацији“ хришћанске философије (упор.: А. Јевтић, ФТМ, 175), ако не грешимо, леже лекције из најмање следећа два дела: (1) В. Tatakis, „La philosophie grecque patristique et Byzantine“, у *Histoire de la philosophie*, I, Encyclopédie de la Pléiade, Paris 1969, 936-956 = исти рад на српском језику, под редакцијским насловом, излази као: В. Татакис, „Философија на грчко-православном Истоку до IV века“, *Источник*, 13 (1995) 49-60; и семинално дело: (2) В. Tatakis, *Η βυζαντινή φιλοσοφία, Ἐταιρεία Σπουδῶν Νεοελληνικοῦ Πολιτισμοῦ καὶ Γενικῆς Παιδείας, Ἀθήνα 1977* Ту књигу Јевтић је могао читати и на француском језику, где је прво и изашла, в. В. Tatakis, *La philosophie byzantine*, у E. Bréhier, *Histoire de la philosophie, fascicule supplémentaire № II*, PUF, Paris 1949, 21959. За српска издања видети од Б. Шијаковића приређено и исправљено (друго) издање: В. Татакис, *Византијска философија*, превод: В. Никчевић, Т. Илић, М. Кнежевић, Јасен, Београд – Никшић, (¹1996) ²2002.

⁶⁸ Сагласно ставу и Јована Дамаскина, који, као прво од шест одређења философије, наводи следећу дефиницију: „Философија је познање бића, онаквих каква бића јесу, односно познање њихове природе“ – наравно, Дамаскин ту реферира на суштину = „природу“ бића, не на природу у натуралном смислу; упор.: *Ἰωάννης Δαμασκηνός, ΕΖ: „Ορισμοὶ τῆς φιλοσοφίας ἐξ“* у „*Κεφάλαια φιλοσο-*

рак даље. Искорак се састоји у доради појма природе као *већ* потенциране или прожете логосношћу божанског порекла (чиме, наравно, варира тему о створености природе). Наиме, Јевтић додаје како се ум и философија могу даље сагледати као „по природи“ *хришћански*. Јер је и душа „по природи хришћанска“⁶⁹, како наводи ослањајући се на Тертулијана (с. 160–с. 225) од којег потиче наведена сентенца⁷⁰ (Тертулијан, нпр., тврди да душа, хтела или не, сâмим својим говорним навикама [„ако Бог да“, „добри Бог“ и сл.], сведочи о својеврсном, макар рудиментарном и природном, сазнању Бога. Он, такође, прихвата да се душа *не* рађа као хришћанска. Јер, како каже: „човек постаје хришћанином, он се као такав не рађа“⁷¹).

Додуше, тај корак већ повлачи прихватање *ума вере*⁷² сходно којој је у Христу, као Логосу и Сину Божијем, објављена истина о свету (Јн 14, 6). Стога је тај корак, заправо, истоврстан квалитативном колико коренимом (*radix*) *прелому*, или из-ступању у *друго* и другачије него што је натуралистичка философија до Христа и ван Цркве – остављена сама себи – спремна да појми, прихвати и мисли. Међутим, ум вере и верско умовање нису антифилософични нити нужно пригрљују антисазнајни ирационализам непожељног „мистицизма“. Супротно предрасудној подозривости нехришћанског интелекта, хришћанска философија не само да прихвата, већ *продубљује* – заправо у начелу бесконачно интензивира – логосно, сазнајно и философско достојанство човека. По том питању Јевтић је недвосмислен у следећем референтном одломку:

„... на Истоку [...] се говори о преображају ума, о духовном уму, или, чак код Апостола Павла и даље у традицији, све до исихаста, о уму Христовом у хришћанима, у светим мистичима (‘Ми ум Христов имамо’ – 1 Кор. 2, 16). И говори се такође о знању као садржају вечног живота: ‘А ово је живот вечни да познају тебе јединог истинитог Бога и кога си послао Исуса Христа’ (Јн. 17, 3). *Ум човеков и познање улазе у сам садржај вечног живота човековог**. Хришћани [...] велики богослови [...] борили су се против сваке гносимахије. *Били су, дакле, изразити заступници философије**, само што су ту философију доживљавали у контексту *хришћанског искуства**, целосне хришћанске мистерије, у контексту *хришћанског доживљаја** очовечења Бога ради обожења човека. У том смислу јесу философи, а не само мистици⁷³, Светитељи Источне Цркве...“⁷⁴.

φύλα“, у J. P. Migne, P.G. 94, 669 = Свети Јован Дамаскин, „Шест одређења философије“, у исти, *Источник знања (Философска поглавља)*, превод: С. Јакшић, Јасен, Београд – Никшић³ 2001, 132-134.

⁶⁹ Атанасије Јевтић, „Философија и теолошко мишљење“, 174.

⁷⁰ Спис Тертулијана *De testimonio animae* дат је као апендикс његовом делу *Apologeticum*. Циљ тог мањег трактата у 6. глава јесте да се објасни смисао фразе *testimonium animae naturaliter christianaе* (= сведочанство душе по природи хришћанске; упор.: Q. S. F. Tertulliani, *Apologeticum*, гл. 17). За критичко издање, в. нпр.: *Tertulliani de Testimonio Animae Additis Locis Quibusdam ad Naturalem Dei Cognitionem Pertinentibus*, G. Quispel (уред.), E. J. Brill, Leiden 1952. Видети даље: G. Quispel, „Anima naturaliter Christiana“, *Eranos Jahrbuch*, 18 (1950) 173; исти, „Anima naturaliter Christiana“, *Latomus*, 10 (1951) 163-169; C. Tibiletti, „Tertulliano e la dottrina dell’Anima naturaliter Christiana“, *Atti dell’Accademia delle Scienze di Torino* (1953/1954) 84-117.

⁷¹ Q. S. F. Tertulliani, *Apologeticum*, cap. 1.

⁷² Атанасије Јевтић, „Вера као истинско познање“, Глас Светих Равноапостола Ђирила и Методија, 127-130 (1988) 5-7 = исто у Васељена (Универзитет РС, Сарајево), 1 (1995); и у књизи исти, *Живо предање у Цркви*, Св. Симеон Мироточиви – Видослов, Врњачка Бања – Требиње 1998, 113-120.

⁷³ Епископ Атанасије прави разлику између „мистицизма“ и мистике. За разлику од прве, мистика је према њему хришћанска категорија која *неизоставно* укључује *личносну* логосност црквено-хришћанског и заједничарског *умовања*, које се, парадоксално, најизразитије пројављује при умно-срданом сусрету са сопственим границама и ограничењима, што се поклапа са сусретањем благодатних енергија *надумног Ума* или *Триличног* и *Заједничарског* Бога црквенобиблијског откриве-

Наравно, уочавање хришћанства као посебног изворишта философије, њеног даљег *развоја* и чак *остварења*, захтева поимање феноменолошке и епистемолошке *вишеслојности* хришћанског схватања сазнања. Епископ Атанасије, тако, испољава свест у најмању руку о следећим диференцијама: а) сазнање на основу *природних* процеса (не искључујући друштвено-историјске токове), б) сазнање о Богу у догматском и позитивно-научном смислу, и в) сазнање у виду *живог сједињења* са Богом, што је инстанца посебно условљена *даром Другог*⁷⁵, а додатно се одликује металогичким карактером. Отуда, када је хришћанска епистемологија посредни, Јевтић лучи природно (натурално), догматско (откривењско), и опитно (доживљајно) сазнање. Овај потоњи, или највиши слој Јевтић истиче, рецимо, навођењем узоритог места сходног опитном ставу апостола Павла Тарсијског⁷⁶ (иначе философски изванредно образованог⁷⁷). У спису *Хришћанство и мистика* (1983), он излаже умну молитву Апостола незнабошцима, како би истакао несводиву посебност хришћанског појма (са)знања:

„... и да се Христос вером усели у срца ваша, да бисте, укоренењени и утемељени у љубави, могли схватити са свима светима [...] шта је ширина и дубина и висина (тајне Христове – АЈ), и тако *познали љубав Христову** (γνώσαι [...] ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ) која *превазилази свако знање** (τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως), да се испуните⁷⁸ сваком пуноћом Божијом (Еф. 3, 14-19)“⁷⁹.

Затим, у спису *Философија и мистика* (1983), тврди како је и металогички доживљај Бога (дат богосједињењем), кроз медијум хришћанске философије (и њеног посебног – на махове парадоксијског – дискурса) доступан пољу сазнања које, видећемо, располаже посебно преиначеним категоријама:

„... тај *доживљај Христа**, као основне мистерије Хришћанства, *има и своју философску страну**, односно приступачан је философији и може се о њему мислити и философирати. Није без основа што су велики мистичари говорили о *‘философији по*

ња. Упор. Атанасије Јевтић, „Хришћанство и мистика“, у исти, *Философија и теологија*, Врњачка Бања (1994) 2004, 139-140 и даље (са јавне дискусије вођене у Дому омладине у Београду, јануара 1983) = исто, Теолошки погледи, 1-3 (1983) 1-25 = исто, Књижевне новине, 670 (1983) = исто, у *Религија и мистика* (зборник радова), Хришћанска мисао, Србиње-Београд-Ваљево-Минхен 2000, 77-93. Такође упор.: исти, „Философија и мистика“, 166.

⁷⁴ Атанасије Јевтић, „Философија и мистика“, 158-159.

⁷⁵ У складу са сведочанством Апостола: „имамо ми љубав к Њему, јер Он најпре показа* љубав к нама“ (1Јн 4, 19). Што Иринеј Лионски појашњава овако: „Немогуће је без Бога сазнати Бога*, стога он кроз свога Логоса упућује људе да сазнају Бога“; в. Εἰρηναῖος Λουγδούνων, Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως (Δ` 5, 1), J. P. Migne, P.G. 7, 973-1119.

⁷⁶ Апостол Павле пред римским властима сведочи о Тарсу као незанемарљивом (не пуко провинцијалном) месту тадашњег јелинско-јелинистичког света (алудирајући и на његов културни статус): „Ја сам човјек Јудејац из Тарса, грађанин познатог града у Киликији“ (Дап 21, 39).

⁷⁷ Како показује преглед, рецимо, следећих дела и радова: E. Zeller, *A History of Eclecticism in Greek Philosophy*, превод: S. F. Alleyne, Longmans, Green, and Co., London 1883, 228; O. Pfleiderer, *Lectures on the Influence of the Apostle Paul on the Development of Christianity* (Hibbert Lectures 1885), превод: J. F. Smith, Williams and Norgate, 1885, 76, 87, 203 = исто, AMS Press, 1979; L. R. Wickham (уред.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity (Essays in Tribute to George Christopher Stead)*, E. J. Brill, Leiden – NY – Köln 1993; L. P. Pherigo, „The Preparation for Paul in Greek Philosophy“, *Human Quest*, Jan-Feb (2000), в. библиографију; R. L. Cate, *One Untimely Born: The Life and Ministry of the Apostle Paul*, Mercer University Press, 2006, 28.

⁷⁸ Ваља опазити како за апостола Павла, и епископа Атанасија, богочовечанско-христолошко надилажење људског знања не води гносеолошком осиромашењу нити сазнајној параплегији, већ *обогаћењу* и *испуњењу* новим редом и начином „(са)знања“

⁷⁹ Атанасије Јевтић, „Хришћанство и мистика“, 138-139.

Христу' – рецимо Апостол Павле⁸⁰, или Макарије Египатски⁸¹ (из 4. века), или Григорије Палама (из 14. века)⁸².

Поред исказа, односно аргумената, који се позивају на егзистенцијално-духовну и онтолошко-енергијску спознативост изведену из *металогичког доживљаја* Бога, Јевтић – надаље и паралелно – посеже и за строго *логичким* типом аргументације, који се, наравно, ослања на Библију и следствено светоотачко учење Цркве. Јевтић тако парафразира⁸³ класичан (премда још увек релевантан) силогистички аргумент који на основу синтезе хришћанског предања даје Јован Дамаскин (с. 675 – с. 749), у својим *Философским поглављима*⁸⁴. Јевтић наводи овако: „Јер ако је философија првенствено љубомудрије, или: мудрољубље – φιλία σοφίας – љубав према истинској мудрости, а највиша Мудрост јесте Бог, онда је хришћански пут првенствено пут философије...“⁸⁵. Дакле, епископ Атанасије прихвата став да философија себе испуњава тек у свом највишем, најпунијем и најистинитијем облику. Наиме, у сазнању сходном хришћанском *Богу* и хришћанској (пре)мудрости. Додатно артикулишући појам хришћанске философије и однос хришћанства према философији, и то из традиције Кирила Философа (826-869)⁸⁶ (која се ослања на дамаскиновску и ону њој претходећу), он потврђује и следеће:

⁸⁰ Тај локус код апостола Павла у целини тече овако: „Пазите да вас ко не обмане философијом (διὰ τῆς φιλοσοφίας) и празном преваром, по предању људском, по науци света, а не по Христу*“ (Кол 2, 8). Опет подвучимо: ни апостол Павле ни епископ Атанасије не држе да је философија као таква „обмана“, „празна“, „преварна“. Јер таква је само она философија која остаје закључана у „предању људском“ (τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων), у „науци света“ (= стихијама космоса: τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου), истовремено негирајући било какву озбиљну везу са откривеним у Христу Створитељем. Дакле, таква је она која *неће* да буде *философија по Христу*. Зато ће апостол Павле на другом локусу додати: „Не дајте се завести различитим и туђим учењима (διδαχαῖς), јер је добро утврђивати срце *благодаћу** (χάριτι βεβαίωσθαι)“ (Јевр 13, 9).

⁸¹ Епископ Атанасије је далеко од тога да неупитно (*naïveté*) именује Макарија Египатског као „философа“ Он зна да се мистички светитељи Цркве, *данас*, тако могу називати тек уз одређену квалификацију, што показује његову свест о историчности мишљења која такође одређује историју термина и појмова. Тако (у ФИМ, 169): „неке хришћанске мистике су називали философима, као нпр. Светог Макарија Египатског [...] Можда то није адекватно у односу на једног спекулативног философа, какве ми знамо у новије доба. Али је то карактеристично...“

⁸² Атанасије Јевтић, „Философија и мистика“, 157.

⁸³ Атанасије Јевтић, „Философија и теолошко мишљење“, 174. Јевтић парафразира шесто одређење философије сабрано Јованом Дамаскином. Дамаскину ће се вратити у студији „Пролегомена за исихастичку гносеологију“, *Духовност православља*, Београд 2001, 132, 136, 137 – где наводи тај локус прецизно и потпуно, као и свих 6 одређења философије. Такође, Јевтић показује да поменути теорију „пчеле“ Василија Великог, односно теорију селективне рецепције предхришћанске философске грађе, познаје и преко Дамаскиновог списка *Философске главе*, односно из *Извора сазнања – Дијалектике* (ПИГ, 136).

⁸⁴ Ἰωάννης Δαμασκηνός, нав. д. Епископ Атанасије показује немало интересовање за Дамаскина. Он је у потпуности свестан његовог значаја за православну теолошко-философску културу. Упор.: А. Јевтић, „Јован Дамаскин“, у *Енциклопедија живих религија*, Нолит, Београд 1990, 341; или следећа издања којима је уредник и схолијски коментатор: *Свети Јован Дамаскин: Беседе*, Требиње-Врњци 2002 (као предговор тој књизи дат је рад Јевтића: „Учење Јована Дамаскина о Пресветој Богородици“; објављено на грчком и руском: прештампано у *Теолошки погледи* 1 [1971]); исти, *Свети Јован Дамаскин: Празничне беседе*, СКЗ, Београд 2002.

⁸⁵ На латинском Западу Августин ту аргументацију сажима следећом формулом: „Verus philosophus est amator Dei“ = „Истински философ јесте љубитељ Бога“; в. Augustin, *De civitate Dei*, VIII, 1, у J. P. Migne, P.L. 61.

⁸⁶ Атанасије Јевтић, „Св. Равноапостолни Кирило и Методије“, *Богословље*, 1-2 (1977) 17-37 = прештампано у исти, *Живо Предање у Цркви*, Св. Симеон Мироточиви и Видослов, Врњачка Бања – Никшић 1998, 249-280; исти, „Еклисиологија Свете Браће Кирила и Методија“ (предавање у Патри-

„Философија је *разумевање* (вероватно је у позадини словенског текста грчка реч *гносис* = знање – АЈ) божанских и човечанских дела, које учи човека да се путем *врлине**, колико је то могуће, приближи Богу који је створио човека по слици и прилици својој“⁸⁷.

Овде није могуће занемарити чињеницу да Јевтић, преко формуле Кирила Философа, у одређење философије смешта не само *разумевање* (теорију), већ и *врлину* (праксу). То је важан контраинтелектуалистички став. Штавише, *разумевање* је у функцији деловања, и то врлинског или *етичког* реда. Стога од сада и то морамо држати у резерви. Јер епископ Атанасије и философију тумачи у кључу еминентно етичког етоса.

*

Пре него што наставимо важно је дефинитивно утврдити да Јевтић философији допушта и извесну *самосталност*. Та самосталност пружа се не само хришћанској философији, већ и оној која није експлицитно хришћанска или црквена. С једне стране, он то чини ради неговања могућности за аутентичан, поступан и у потпуности изведен *развој философије* у хришћанско-философски облик. С друге стране, он то предузима ради развоја *компетентности* саме *хришћанске философије*, и то путем њеног дијалошко-критичког и образовно-информативног посредовања са другим философијама, или разним нивоима и облицима специјалистичких примена философије као такве. – Дакле, премда одбацује *аутаркију* философије, не следи да не уважава извесну *аутономију*⁸⁸ или самостојност *дејства* философије, као „природне“ склоности умствујућег човечанства да тражи смисао, узроке, целину и мудрост. Како објашњава Јевтић: „можемо са сигурношћу рећи да је и хришћанин *већ по својој природи људској** и по звању своме – *философ*, поготову када реч философију узмемо у *широком** спектру њених значења и њених елемената“⁸⁹. Одатле је, како смо раније видели, само корак (нимало лак, нити подразумевајући: било логички било егзистенцијално) до инверзног става да философ већ по својој природи људској јесте и – *хришћанин* (јер у Богу налази, или може стећи, целину Мудрости, то јест Премудрост).

јаршији СПЦ, 1985 = прештампано у *Живо Предање у Цркви*, 281-293); исти, „Св. Сава у токовима Кирило-Методијевског предања“, Православни мисионар, 2 (1985) 79-87 (прештампано у књигама истог аутора: *Српски завичај*, Приштина-Београд 1991; *Свети Сава и Косовски Завет*, Београд 1992; *Бог Отаца наших*, Хиландар-Солун 2000); исти, „Кирило и Методије“, у *Енциклопедија живих религија*, Нолит, Београд 1990, 378.

⁸⁷ Атанасије Јевтић, „Философија и теолошко мишљење“, 175. Видети даље код: F Grives, F Tomsic (уред.), *Constantinus et Methodius Thessalonicenses: Fontes*, Radovi staroslavenskog instituta 4, Staroslovenski institut, Zagreb 1960. За расправу о њиховом животу и учењу, в. F Dvornik, „The Significance of the Missions of Cyril and Methodius“, *Slavic Review*, 23:2 (1964) 195-211.

⁸⁸ Да се појам „аутономије“ религије (теологије) може и треба разликовати од појма „аутаркије“, која је у односу на први појам (= аутономију) – негативна и непожељна концептуализација (будући да подразумева апсолутно затворени моноизам), на објашњавајућ начин констатује и Рихард Шефлер. Држимо да се његова аргументација може пренети и на философију, како би и за њу важила та корисна дистинкција која унеколико разрешава проблем априорног подозрења према поставу аутономије. У вези са религијом Шефлер говори: „Самозаконодавност (‘аутономија’), коју религија себи поставља као задатак, не подразумева никакву *самовољу* (‘аутаркија’). Зато се религија која реализује искључиво религиозне вредности и које се уопште не тиче човеков ‘профани’ живот ни не може назвати ‘правом религијом’, будући да не испуњава друштвене функције које религију одређују као такву“ В.: R. Šefler, „Filozofija religije i njen zadatak orijentira“, у P. Kozlovski, *Vodič kroz filozofiju*, превод: Е. Перуничкић, Plato, Београд 2003, 155.

⁸⁹ Атанасије Јевтић, „Философија и теолошко мишљење“, 174.

Уочимо и следеће: наиме, Јевтић разликује философију у *ужем* и *ширем* смислу⁹⁰. Појам философије у ширем смислу значења омогућава да се у природи људске душе и ума – услед задивљене ($\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\omega$)⁹¹, сагледавајуће ($\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$) и врлинске ($\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$) потраге за *целином* и *смислом* – види зачетак мудрости-знања као референтни образац философије. И не само то. Тај шири смисао – супротно *ужем* (који философију захтева као техницистичку рефлексiju знања) – допушта да се суштински смисао проналази као скривен са Христом у Богу (Кол 3, 3). Са Христом којег Јеванђеље именује као „Божију силу и Божију Премудрост ($\theta\epsilon\omicron\upsilon\ \sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha\nu$)“ (1 Кор 1, 24). Према Атанасију Јевтићу, тек шире – инклузивније – схватање може у генеричку категорију философије сместити и хришћанску философију, чак као врхунац философије. Између природне диспозиције према философији (= смислу и мудрости) и диспозиције према Богу Христу (=Премудрости) он не види непрестиву раселину већ потенцијал за посредовање. Јер се природна философија може отворити Христу како логичком аргументацијом, тако и радом металогичког просветљења благодаћу откривења. Стога Јевтић философију види и као *припрему за разумевање* откривене истине Јеванђеља – као *praeparatio evangelica*.

„Извесни, међутим, текстови [...] указују на то да је дубљем изучавању Библије *претходило** студирање грчке философије [...] Сам по себи овај факт, ако је тако било, не мора да је био пресудан за Оригена – јер сличан случај имамо и касније код великих Кападокијских Отаца, Василија Великог и Григорија Богослова, који су се *тек по завршетку философије предали изучавању Св. Писма**...“⁹².

Тиме следује Јевсевију Кесаријском (260-339)⁹³, за којег философија представља *могућност* хришћанске философије. Наравно, с надом да философија не постане антихришћанска (као у случају Порфирија с којим Јевсевије у делу *Praeparatio evangelica* полемише), и да – као нехришћанска – остане отворена. Пут природне философије, према Јевтићу, тако води развоју ка („сопственим“) вишим ступњевима до којих долази *иневангелизацијом* која се поклапа са појавом лика хришћанске философије (ма колико шокирао својим начелима и претпоставкама⁹⁴). Како сâм појашњава, позивајући се на *библијске* основе подршке могућности хришћанске философије:

⁹⁰ Касније ћемо увидети како он разликује и теологију у *ужем* и *ширем* смислу.

⁹¹ Узгред, још увек се често, не само у школским уводима у философију, износи уверење да ту реч покрива наш израз „чуђење“ Затим се она тумачи тако да се сматра довољним казати како је то „чуђење“ – као изворни мотив философије и философирања – ништа друго него рефлекс ума који не може да нађе одговор на питање изазвано неком непознаницом (о бићу, човеку или нечем трећем), као да је реч о готово интелектуалистичком попуњавању празних полица „знања“ недостајућим „одговорима“ Међутим, не треба испустити из вида ни могућност (макар у лику мислене нијансе) да је изворно реч о *дивљењу* пред мистеријом бића-васељене и живота-васионе као таквих. То ће рећи, уз умствено-еуристичку, треба оставити и ту умствено-доксолошку димензију као конституенс извора философије, па и мотивацију за изворно философирање.

⁹² Атанасије Јевтић, „Ориген и грчка философија“, 77.

⁹³ Стандардни модерни критички текст драгоценог дела Јевсевија Кесаријског, *Јеванђељска припрема*, даје: Karl Mraz, *Eusebius Werke. Achter Band. Die Praeparatio Evangelica*, Griechischen Christlichen Schriftsteller 43 (1954, 1956), у два тома. Тај текст основа је новог текста са француским преводом у: J. Sirinelli et E. des Places, *Eusèbe de Césarée: La préparation évangélique, livres XII-XIII: Introduction, Texte Grec, Traduction et Annotation*, Sources Chrétiennes 307 (1983).

⁹⁴ За неоплатиниоца Порфирија, нпр., хришћанство је „варварска дрскост“, наводи епископ Атанасије по Јевсевију (ОГФ, 81). Реакције нехришћанских и антихришћанских философа, од најстаријих времена до данас: од Келса до Лењина — реакције саблажњене надразумском мистеријом и надлогичком парадоскијом Богочовека, упечатљиво сумира већ апостол Павле: „А ми проповедамо

„Није стога чудо што Апостол Павле говори о ‘философији по Христу’ (Колошанима 2, 8), што хришћански апологети Цркве и касније велики Оци Цркве продужују и развијају до једне заиста ‘истинске философије’ (израз је Климента Александријског⁹⁵)...“⁹⁶.

Према томе, за епископа Атанасија философија сама по себи није негативна стварност, него чак позитива фундаментална диспозиција и могућност човековог бића. А та диспозиција, затим, може и треба да се развије до ступња који назива „истинским“, односно „хришћанским“. Штавише, уподобљавање лику истине откривеном у Христу, Јеванђељу и Цркви не умањује, већ продубљује основне карактеристике философије, садржане у њеном класичном одређењу потраге за смислом и љубави према мудрости. Јевтић не само да не подозрева философију, већ експлицитно подржава њен функционални статус у уму и животу Цркве. Не без увида у чињеницу да су по правилу најквалитетније доприносе синтези ума и смисла Цркве дали они црквени оци који су били и философски образовани.

И даље још, он уочава како философија у хришћанском кључу није само припрема за *рецепцију* Јеванђеља. Више од тога, она је и наука која подстиче појаву најрелевантнијих облика јеванђељске *теологије*. Другим речима, поред функције *пропедевтичког* увода у теологију, она има и функцију системско-конструктивног *изграђивања* теологије. Мисао Атанасија Јевтића не спречава ни следећа два увида. С једне стране, хришћанска философија у споју са Јеванђељем (шире: Светим писмом) и теологијом проистеклом из њега, испољава двоструку *функционалну везу*: пропедевтичко-интродукцијску и системско-конструктивну. С друге стране, она задржава функционалну везу и са природном философијом, собом представљајући могућност циља и сврху квалитативног (откривењско-просветљујућег) ступњевања природног ума у правцу појмовне интеграције божанске Премудрости. Упозорићемо како чињеница да философија у хришћанском окружју функционише као припрема за Јеванђеље, *не* значи да она у тој „припрати“⁹⁷ остаје, или мора остати. Напротив, имаћемо прилике да видимо да епископ Атанасије философији налази место и улогу и *после* фазе-ступња припремности

Христа разапетог, Јеврејима, дакле, саблазан (μὲν σχάνδαλον) а Грцима безумље (δὲ μωρία)“ (1 Кор 1, 23). Да би касније појаснио како: „телесни човек не разуме шта је од Духа Божијег; јер му се чини лудост и не може да разуме, јер треба духовно да се разгледа“ (1 Кор 2, 14).

⁹⁵ Упоредити: „истинита философија“ = „ἡ ὄντως φιλοσοφία“; в. Κλήμης Ἀλεξανδρεὺς, *Στρωματεῖς*..., J. P. Migne P.G. 8, 709 С.

⁹⁶ Атанасије Јевтић, „Философија и теолошко мишљење“, 174.

⁹⁷ Премда то сугеришу импресивне фреске хришћанству конгенијалних, блиских и претходећих *паганских* философа, које се могу наћи у *припратама* (*narthex*) неких православних храмова. – Пегански философи се приказују као љубитељи древне мудрости у много чему припремне и самерљиве хришћанској, па су стога достојни претходници оваплоћене Премудрости – Христа („ὡς προεἰπόντων τὴν ἐνσάρκωσιν τοῦ Χριστοῦ“). Примери српских случајева могу се видети, нпр., у Хиландару (Платон са ореолом) и не само ту. Међутим, та просторно-сегментарна – „предворна“ метафора или симболизација не одражава прави статус философије у хришћанској мисли, укључујући православну. Јер се хришћански философи (Јован Дамаскин, Кирил Философ, Григорије Палама и др.) налазе на фрескама *унутар храма* (*naos*), с њима и њихова *философија*! Дубљи и комплекснији слојеви теологије далеко су од тога да буду лишени философије. О античко-јелинским философско-књижевним изворима за програме фрескописања, в. Н. А. Казакова, „‘Пророчества еллинских мудрецов’ и их обрађенија в русској живописи XVI–XVII вв.“, Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы, АН СССР, т. 17, Москва-Ленинград, 1961; К. Σπεταιέρη, „Εἰκόνας Ἑλλήνων φιλοσόφων εἰς ἐκκλησίας“, 'Επιστημονικὴ ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου, Ἀθηνῶν, 2 серија, XIV, 1963/1964, 386-458; О. Λαμπσίδες, „Μικρὰ συμβολὴ εἰς τὰς παραστάσεις ἀρχαίων φιλοσόφων εἰς ἐκκλησίας“, Θεολογία, 44 (1973) 351-353.

за разумевање и усвајање Јеванђеља, учења Цркве, односно хришћанске мисли. Дакле, она обитава и у „наосу“.

Допуштање више начина философије треба признати као важан допринос Јевтића. Како начина нехришћанске философије (затворене али отвориве откривењу или Божанском), тако и начина хришћанске философије (правоверне⁹⁸ и неправоверне). То *вишеначинство* ваља уочити. Јер (у поређењу са извесним бројем дводимензионалних *или-или* формулација) показује како његов приступ допушта извесну – драгоцену – аутономију и полидимензионалност философији као простору достојанства човека датог даром мишљења. То се на посредан начин види из навода посвећеног Оригеновом ставу, који епископ Атанасије с правом презентује као стратешки прихватљив:

„... очигледно да из потребе да одговори на питања* својих ученика из незнабоштва, а и јеретицима свога доба [...] чији су проблеми задирали не само у теологију него и у философију*, Ориген је посветио већу пажњу философији и пажљиво је и темељно изучавао“⁹⁹. И још: „Многбројни јеретици и* философи [...] су долазили њему, учећи се не само божанским знањима, него и световној философији*“¹⁰⁰.

4. Однос нехришћанске и хришћанске философије. Сада можемо прећи ближе посматрању Јевтићевог одређења односа *нехришћанске* и хришћанске философије. Нарочито с обзиром на полемику са *антихришћанским* облицима прве. Притом ћемо размотрити његово критичко разграђивање *модерних* облика антихришћанске философије. Реч је првенствено о Сартровом егзистенцијализму. Додатан разлог томе у прилог је тај што ти облици у себи, на одређен начин, носе и најслабија места прехришћанске паганске философије (која се тако изнова критикује, али на продубљенијем нивоу). То значи да се парадигматичка философија Сартра, такође и Марксов историјски и дијалектички материјализам, посматрају као видови *неопаганских*¹⁰¹ философема. Штавише, иако познаје и многе друге начине и правце новије философије, Јевтић као да држи како критика те две епохалне философске парадигме, *mutatis mutandis*, покрива и *духовну* декаденцију модерне философије у целини. Важније још, то значи да се у оба случаја показује релевантност хришћанске философије као *савремене* критике друштвено-историјске стварности. Тим путем епископ Атанасије разуђује и оснажено дотемељује основе, категорије и дејства свог разумевања философије, нарочито хришћанске. Напоследку, у студији *Човек у Богочовеку Христу и нихилизација човека у Сартровом егзистенцијализму*, Јевтић поставља дугорочан програм духовно-теолошке борбе философским средствима против антихришћанског приступа философији. Резултат је семинални текстус контра сартријанизма, који собом показује хришћанску философију на делу. Јер се, како Јевтић индиректно показује, хришћанска философија – *inter alia* – може одредити и као философска примена теолошких опита и сазнања на теме и проблеме традиционално философске прове-

⁹⁸ Што је за њега једина „чиста“ философија: „чиста“ не у спекулативно-апстрактном смислу, већ у смислу *правоверног* философског следовања вери откривеној оцима Духом Светим у Христу – Цркви.

⁹⁹ Атанасије Јевтић, „Ориген и грчка философија“, 79-80.

¹⁰⁰ Атанасије Јевтић, исто, 80.

¹⁰¹ Боље је рећи – *новонеонабожачких* философема. Мерено висином како философске тако и практичне побожности антике Питагоре, Платона, Аристотела и других пагана јелинства – Маркс и Сартр (будући милитантни антитеисти) нису ни на нивоу паганизма који је по правилу изразито побожан (евсевичан).

нијенције. Тај програм, када је *теолошко-философска* проблематика посредни, временом ће се развијати разноликим поводима и начинима. Али ће у темељима остати истоврсан начелима, претпоставкама и методским полазиштима рада *Човек у Богочовеку Христу...*

Јевтићева расправа са Сартром је бескомпромисна и полемички жестока, премда није злонамерна. Превише је емпатијског удубљења у проблем, па и проблем Сартровог личног агона, да би се тако могла оквалификовати. У прилог томе говори и примена методе „психологије сазнања“, којом Јевтић проналази психолошке мотиве и предрефлективне доживљаје што условљавају настанак одређених теоријских учења (премда уме да измакне клопци „психологизма“ у тумачењима). Тај теоријски диспут, ваља знати, следује напорима савремене новојелинске и новоруске хришћанске мисли¹⁰². Конкретније, расправа следује напорима новоправославне мисли усмереним и на критику Сартрове философије¹⁰³. Дакле, новију православну критику можемо повезати са фронтом модерног и постмодерног религијског револта против атеистичког егзистенцијализма¹⁰⁴. Поврх тога, та студија представља *први српски* теолошко-философски деконструкцијски рад на ту тему (што му даје додатну вредност¹⁰⁵). Јевтић примењује поменути двоструку методу. Он разграђује главне Сартрове категорије и конструкте истовременим изграђивањем основних идеја и појмова хришћанско-философске алтернативе. Притом, као и увек, остаје у оквирима изразито *антрополошког* примата сагледавања проблематике.

Према епископу Атанасију, свеопшти философски став одређује се тачком судбоносног *духовног избора* и *егзистенцијалног одлучивања* у прилог или против Христа Богочовека. Јевтић стога и историју философије, као и сваку философију у њој дијахронијски пројављену, посматра *sub specie Christi*:

„У дубини својој историја човечанства и историја сваког човека јесте у ствари једна ‘апокалипса’, једно *откривање* и *манифестовање* факта о томе да се [...] води *непрекидна борба око проблема Христа**“¹⁰⁶.

Приговор како он „унапред“ прихвата Христа, па тако чини методолошку грешку подразумевања начела (*petitio principii*), њега не мора погађати. Пошто до

¹⁰² Циљеве, задатке и усмерење новијег јелинског теолошког окрета неоправославној и неопатристичкој синтези упутно показује: P. K. Chrestou, „Neohellenic Theology at the Crossroads“, *The Greek Orthodox Theological Review*, 28 (1983) 53-54. Исто у вези са новијом руском теолошком мишљу даје: A. Schmemmann, „Russian Theology 1920-1972: An Introductory Survey“, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 16:4 (1972) 172-194 (У том тексту Шмеман пише и о разлозима неприхватљивости радикалног раздвајања теологије и религијске философије унутар руске традиције мишљења.)

¹⁰³ Јевтић признаје (НЧС, 109 н. 6) изван дуг по том питању нарочито следећој двојници хришћанских мислилаца: Н. Нисиотису (1924-1986) и С. Левицком (1910-1985), посебно овим студијама: С. А. Левицкий, *Трагедия свободы*, Посев, Франкфурт-на-Майне, 1958 (²1984); Ν. Νησιώτης, *Υπαρξισμός και Χριστιανική Πίστις*, Μήνυμα, Αθήνα 1956 (²1969).

¹⁰⁴ У прилог увида у ширу позадину тог процеса довољно је навести главна дела четири великана теистичког и религијског егзистенцијализма: N. Berdiaeff, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris 1947 (= Н. Бердяев, *Экзистенцијална дијалектика божественног и човеческог*, УМСА-Press, Париз 1952); E. Levinas, *De l'existent à l'existence*, Vrin, Paris 1947; исти, *Totalité et Infini*, Nijhoff, La Haye 1961; G. Marcel, *Le Mystère de l'être*, Aubier, Paris 1951; исти, *Présence et immortalité*, Flammarion, Paris 1959; K. Jaspers, *Philosophie*, 3 Bände (I. Philosophische Weltorientierung; II. Existenzerhellung; III. Metaphysik), Springer, Berlin 1932.

¹⁰⁵ Ако не грешимо, тај рад је подстакао и оријентисао размишљања на те теме у нашој средини. Тематски му је близак, рецимо, вредан оглед епископа Игњатија Мидића: „Православна антропологија и савремени егзистенцијализам“, *Богословље*, 1-2 (1990) 33-41.

¹⁰⁶ Атанасије Јевтић, „Човек у Богочовеку Христу и ниҳилизација човека...“, 108.

те позиције није дошао напрасно, него мукотрпним преиспитивањем како хришћанске теологије, тако и нехришћанских философија (о чему сведочи импозантан број истражених релевантних философских студија [в. Прилог II]). Такође, показали смо како он философију допушта као самостојну активност. Он је „икономијски“ припушта у извесном „природно-неутралном“ („ка-хришћанском“) модалитиету. Уз то, Јевтић држи како наш философски став никада није – нити може бити – став само позитивног знања или објективне а неегзистенцијалне неутралности мислећег субјекта. Мислећи субјект, односно личност, увек већ су дубоко металогичке и метасцијентистичке *живе стварности* укорене, преко слободе, у разумски несагледивим димензијама мистерије живота. Укључујући и мегамистиерију *смрти*. А она се, према Јевтићу, у потпуности превладава *само* у Христу Богу, чија Личност и јесте алфа и омега (Откр 22, 13) свих стварности и мистерија (*mysterium magnum*)¹⁰⁷.

Зато исход сваке философије, и теологије, зависи од полазишта *pro* или *contra crux Christi*. Тачка надодређења философије тако се показује као – круцијална раскрсница Крста (*crucis*). Радикалније речено: *ставрологија* је првооснова Јевтићевог проверавања, вредновања, али и утемељења философије и теологије. А тако је јер се на Крсту – *ако је на њему распет Живи Бог и Спаситељ Човека* – остварује максимум Божанског назначења целог човека (и умствености његове) и човечанског назначења Бога. Богочовек на Крсту прима страдање смрти и уједно васкрсењем целом човеку, Духом Светим, дарује неограничен и неусмртиви *живот* (Јн 11, 25) Оца, у којем је позван да учествује и човеков *ум*.

Без интеграције свести и савести о Крсту (као месту где Богочовеком *васкрсава* под[в]игнута, очишћена, просветљена људска природа свих покољења Адама) ни философија неће достићи пунину сопственог назначења (поготово она која жели човеку говорити о првим и последњим стварима). Без пунине смисла и живота Крста, и Богочовека Распетог и Васкрслог на њему, философија се – сматра Јевтић – обрушава у нихилистичку симболизацију „празнине“, попут сартријанске. Јер изван Бога *све* је безблагодатна празнина (ма колико и ма чиме „испуњеном“ се чинила). Без Крста и Христа Бога („у којем *пуноћа* (τὸ πλήρωμα) Божанства обитава телесно“ [Кол 2, 9]¹⁰⁸), философија:

„... и управо човек јесте она ‘рупа’ или ‘пукотина’ кроз коју то небиће долази у ‘свет’. То *Небиће*, које представља *основну** онтолошку категорију Сартровог егзистенцијализма, разједа и свет и човека и егзистенцију и биће и саму *слободу*“¹⁰⁹.

Крстолошко полазиште и опиталиште је важно за Јевтића јер се на Крсту – богочовечанским превладавањем греха, зла, незнања и смрти – *истина* остварје у *новом* виду *новог завета* и *нове заједнице* неумирућег Бога *и* у васкрслом Богочовеку Христу неумирућег човека. Богочовек Исус Христос – Логос и Син Божији, управо у том новом крстоваскрсном животу, човеку открива и даје *пунину* (не празнину) живота и *целину сазнања* (Јн 14, 6), односно духовни пут ка њима у Цркви, чија је Христос – Глава (Лк 20, 17; Еф 5, 23). Тиме се ставрологија показује као унутрашњи елемент *христологије* или *теантропологије*. А то, надаље, има

¹⁰⁷ Како објашњава Јевтић: „Ова објављена тајна јесте Јеванђеље које Павле проповеда и које у наставку он поистовећује са откривењем и јављањем и проповедањем самога Исуса Христа“; в. исти, „Хришћанство и мистика“, 133.

¹⁰⁸ Упор.: Атанасије Јевтић, „Хришћанство и мистика“, 136; исти, „Философија и мистика“, 169.

¹⁰⁹ Атанасије Јевтић, „Човек у Богочовеку Христу и нихилизација човека...“, 110.

значајне последице за сваку, нарочито хришћанску теолошко-философску *антропологију* (која и доминира у Јевтићевом философирању). Крст је *критичка инстанца* по превасходству. Јер све постојеће осветљава дубинским продором *превреднујуће* светлости божанске истине и правде откривене у Христу као Богу распетом и васкрсом – живота, светлости и светости ради. То радикализује хришћанску философију засновану на *разлучујућој*¹¹⁰ светлости Крста – уједно остајући аналогно еминентно *критичкој* функцији философије (што јој се по правилу приписује у моменат одређења).

„Крст Христов беше оног момента *суд* целог света у лицу два разбојника“, каже Јевтић и додаје мисао Апостола: „‘Сад¹¹¹ је суд свету овоме’ (Јн. 12, 31). Око крста Христовог било је суђено тада *све**...“¹¹².

Крст није сводив на позитивно учење „о“ распећу, нити је он тек техничка подлога учењу о критици стварности. Неупоредиво више, и дејственије, *Крст је симбол суште Личности Христа* као жртвољубвеног и човекољубвеног Бога. Другим речима, Бог у лику Христа живи крстоваскрсно и суд је, односно *кризисно пролучење* и пропитивање¹¹³ свеколиког постојања, па и философије у њему. У Христу Бог омогућава и тражи преокрет из алогосне таме неаутентичног бића у логосну светлост Смисла = Логоса. Управо Крст јесте то место преокрета и новог заснивања бића. Јевтић (у другом тексту¹¹⁴) подсећа да иза речи *суд*, на том локусу Јеванђеља¹¹⁵, стоји старогрчки израз – *кризис* (κρίσις). Па следи да је Хри-

¹¹⁰ Старословенска реч „луча“ означава ватру, огањ, искру, варницу, светлост; али и нешто у вредносном смислу „добро“ (што се опажа у руском „лучший“ = добар, вредан, лепши). Српско-словенска реч „разлучивати“ тако има најмање три семантике нијансе: расветљавати, вредновати, разликовати (приметимо и ово: раз-луча = раз-лука = раз-лика — дакле, ко поседује праву светлост једино тај правилно и разликује).

¹¹¹ То не треба схватити у хронометарском, већ у духовном и онтолошко-егзистенцијалном смислу непрестаног распињања Бога у Христу за свет. Већ нас је Паскал опоменуо (на трагу примера Господа, Мт 26, 40; Лк 9, 32): „Jésus sera en agonie jusqu’à la fin du monde: il ne faut pas dormir pendant ce temps-là.“ = „Исус ће бити у агонији до краја света: док то траје не сме бити спавања“; в. В. Pascal, „Le mystère de Jésus“, 553 у исти, *Pensées et opuscules publiées par Léon Brunschwig, P., Classiques Natchette, 1967*. Отуда се философије могу разлучивати као „спавајуће“ и „бдијуће“ – сходно присуству или одсуству гетсиманског настројења у њиховим утемељујућим претпоставкама.

¹¹² Атанасије Јевтић, „Човек у Богочовеку Христу и нихилизација човека...“, 107.

¹¹³ Упоредити реч Апостола: „Јер је жива реч Божија, и јака, и оштрија од сваког мача оштрог с обе стране, и пролази тја до растављања и душе и духа, и зглавака и мозга, и суди мислима и помислима срца“ (Јевр 4, 12).

¹¹⁴ У тексту: „Црква и криза хуманизма данас“, у исти, *Загрљај светова*, Символ, Србиње 1996, 43 [То је предавање изложено на скупу Филозофског друштва Србије и Института за философију у Београду, 1988.] У том предавању Јевтић се осврнуо на предавање некадашњег дисидента и праксис-философа Миладина Животића (1930-1997), рекавши: „Јуче је професор Животић говорио о кризи. ‘Криза’ долази од грчке речи ‘κρίσις’ што значи суд. Суд који ствара кризу, или криза која је истовремено суд“ (КХД, 43). Занимљиво је како Јевтић ту комуницира са философом који је дао прву обухватну експликацију *философије егзистенције* у српској културалној средини, додуше у неомарксистичком кључу, в.: М. Životić, *Egzistencija, realnost i sloboda*, Идеје, Београд 1973. Нотирајмо да Јевтић на егзистенцијалну мисао – премда другачије и на мањој скали – реагује 4 године *раније* од тога, што иде у прилог српској православној теолошко-философској мисли. (Иначе, на Животићеве предрасуде проистекле из озбиљне неупућености у православно учење о друштву и политици – нарочито поводом дефицита разумевања потенцијала еклисиологије православља за подршку демократским облицима друштвености (рецимо кроз етос саборности, солидарности и поштовања права личности) – критички се осврнуо православно научник А. Paraničkolau, „Byzantium, Orthodoxy, and Democracy“, *Journal of the American Academy of Religion*, 71 [2003] 75-98.)

¹¹⁵ Упоредити: „А суд је овај што видело дође на свет, и људима омиле већма тама неголи видело; јер њихова дела беху зла“ (Јн 3, 19); „Јер Отац не суди никоме, него сав суд даде Сину“ (Јн 5, 22);

стос – наиме, начин *Личности* суштог Бога, *средиште критичке моћи* хришћанске философије, и центар хришћанског начина живота и мишљења. Хришћанска философија врлином те чињенице такође поприма изразито јак *персоналистички* (ипостасолошки) карактер, којим пројављује и потенцијал за разумевање „егзистенције“, па и дијалог са егзистенцијализмом.

Није тако за Сартра и антихришћанске философије. Оне експлицитно одбацују смисао Крста и поруку распетог на њему Богочовека Христа. Како каже Јевтић¹¹⁶, сартријанизам не следује „разбојнику“ распетом с десне стране Бога, већ разбојнику с леве стране (Лк 23, 39; Мр 15, 32). Наратив о „разбојништву“ људске природе није пад у предфилософско „представно“ мишљење (како би се могло помислити). Тако је будући да иза тог симбола стоји дубока и појмовно разудива стварност хришћанске антропологије која се може и философски пласирати и разрађивати. При чему Јевтић „разбојништво“ тумачи као свеопшту унутарњу подложност људске природе неаутентичној тами *греха* као најеклатантнијем виду отпадништва (*ἀλόστασις*) од Бога. Штавише, постоје два начина тог „разбојничког стања“ (*conditio humana*). Оно које, као лево, не зна или неће да зна за промену кроз суд преиначења на основу прихватања Крста Христа Богочовека; и оно које, као десно, то освешћује и прихвата промену таквог стања Богом и у Богу (Лк 23, 42).

Посебном ерминевтичком разрадом Јевтић симбол те рас-крснице примењује на целокупну философију после Христа. Поврх тога, тај локус или наратив повезује и са наративом Јеванђеља о *блудном сину*. Опет, првенствено ради философских циљева. Што значи да хришћанска философија јесте, или може бити, и *философска примена егзегезе* Јеванђеља и ерминевтике Библије на проблеме човека и смисла човековог постојања. Дакле, раскрсница Распећа (в. нпр. *Јеванђеље* по Луки: Лк 23) и раскрсница Дома Очевог (в. нпр. *Јеванђеље* по Луки: Лк 15) стављају целог човека и ум његов пред *избор* два у основи различита пута и начина егзистенције, па и начина мишљења. Јевтић то показује компаративним представљањем две различите антропологије: оне Сартра и оне Достојевског. Сходно реченом, прву можемо назвати богоотпадном (нихилистичком), а другу боготражитељском (плиромичном). Пошто таква теолошко-философска *примена* егзегезе служи вредновању и разматрању начела сваке философије, навешћемо одговарајући одломак у целини:

„На Сартру и Достојевском понавља се историја двојице разбојника. *Обојица** су били *разбојници**, или другим речима [...] два *блудна сина*. Обрели су се оба двојица побуњени против истог Оца, напустили су Дом његов, расули своје богатство, своју ‘суштину’¹¹⁷ (οὐσία) [...] своју ‘егзистенцију’¹¹⁸, и нашли су се у ‘у земљи далекој’

„И даде Му власт да и суд чини, јер је Син човечији“ (Јн 5, 27); „и суд је мој праведан; јер не тражим воље своје, него вољу Оца који ме је послао“ (Јн 5, 30); „И рече Исус: Ја дођох на суд на овај свет, да виде који не виде, и који виде да постану слепи“ (Јн 9, 39); „Јер ћемо сви изићи на суд пред Христа“ (Рим 14, 10); „Да приме суд сви који не вероваше истини, него волеше неправду“ (2 Сол 2, 12).

¹¹⁶ Атанасије Јевтић, „Човек у Богочовеку Христу и нихилизација човека...“, 106.

¹¹⁷ Нотирајмо да у библијско-јеванђељском контексту тог локуса „суштину“ има значење вредног поседа, имања или богатства (τὴν οὐσίαν αὐτοῦ) – што је индикативно и подстицајно у прилог неапстрактном размишљању о том појму.

¹¹⁸ Наводнице су ту зато што је А. Јевтић већ тада одлично упућен у приговоре на име опасности да се духовност православља или теологија црквених отаца олако и без пажљивих квалификација тумачи *тек* као хришћански „егзистенцијализам“, или да се савремени персонализам без ограда ретроактивно учитава у патролошку грађу, и тсл. У студији о Григорији Палами он то изравно потврђује (ОКЈ, 194), указујући на спор који је 1963/1964. покренуо приговор Ј. Романидиса „егзистенцијализму-

напуштени у туђини, умирући од глади [...] служећи у служби 'господара' те земље, тј. архиразбојника [...] напасајући свиње његове, тј. разноврсне нечисте демонске *страсти*, како веле Свети Оци [...] Један од њих, 'дошавши себи', подиже се и устаде као човек, као икона Божија, пала но не сасвим пропала, – и вратио се у *Дом Оца свога* (у 'Очев Дом' – *Цркву** Бога живог) [...] Други, међутим, остаде да седи код свиња [...] и пуњаше утробу своју оним 'рошчићима које јеђаху свиње' (Лк 15, 16), тј. хранио је душу своју храном господара свог, новог 'оца' [...]. После¹¹⁹ тога, у својој интелектуалној лабораторији, Сартр је, у сарадњи са небићем (la Néant), створио свој пројект (le projet) човека¹²⁰ [...] у којој од човека није остало ништа више него само једна 'бесмислена и некорисна страст' (πάθος = страдање)¹²¹.

Овде је неопходно истаћи више ствари. Прво, хришћанска философија не одриче чињеницу *страдања* твари. Свакако је тако по питању антрополошког сагледавања смисла и назначења природе каква се пројављује човеку и у њему. Важно је увидети да обе философије – укључујући хришћанску, полазе од дубинске крхкости, немоћи и патње људске природе. Наравно, у наведеном раду хришћанску философију и антропологију – по Јевтићевом избору – представља (и¹²²) *Достојевски*¹²³. Што је индикација, додајмо, утицаја Јустина Ћелијског¹²⁴, као и особеног развоја рецепције дела Достојевског, па и руске религијско-философске мисли у окриљу српског православља. Хришћанска философија дакле *не негира* ужас,

јућем“ тумачењу које је Ј. Мајендорф дао одређеним локусима Паламиних *Тријада* (спор је констатовао и Амфилохије Радовић, в. Амфилоχίου Ράντοβιτις, *Το μυστήριον της Αγίας Τριάδος κατά τον άγ. Γρηγόριον Παλαμά*, Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών μελετών, Θεσσαλονίκη 1973, 189-190 = исти, *Ταјна Свете Тројице по учењу Григорија Паламе*, прев. еп. Атанасије (Јевтић) и Дејан Ристић, Манастир Острог 2006). У расправу су се временом прикључили многи теолози и хришћански философи, дајући допринос процени смисла и граница посредовања светоотачке мисли и савремених мислених токова, какав је егзистенцијализам или философије егзистенције; в.: J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Gregoire Palamas*, Edition de Seuil, Paris 1959 (= исти, *A Study of Gregory Palamas*, превод: G. Lawrence, Faith Press, London 1964); J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics“, *Greek Orthodox Review*, 9:2 (1963-64) 169 и даље; J. Demetracopoulos, „Is Gregory Palamas an Existentialist?“, ΠΑΡΟΥΣΙΑ, Athens 1996, 17, 38; V Perisic, „Person and Essence in the Theology of St Gregory Palamas“, превод: Б. Лубардић – В. Перишић, *Philotheos*, 1 (2001) 131-136 (= исти, „Личност и Суштина у теологији Григорија Паламе“, *Богословље*, 1-2 [2001] 175-182) – и, наравно: А. Јевтић, „Онај Који Јесте – Живи и истинити Бог Св. Григорија Паламе“, *Теолошки погледи*, 1-3 (1985) 95-119 = у исти, *Духовност православља*, Храст, Београд¹ 1990, 171-201 (исто, ²2001, 185-217) = у исти, *Бог Отаца наших*, Хиландар, т. 32, Солун 2000, 161-188 = у исти, *Философија и теологија*, Врњачка Бања 2004, 97-131; на грчком: „Ο Όν (ΓΙΑΧΒΕ) ως ζών και άληθινός Θεός όπως περι Αύτου μαρτυρεϊ ό άγ. Γρηγόριος ό Παλαμάς“, *Πρακτικά, Θεσσαλονίκη*, 112-134 = исто у *Φώς ίλαρόν, Άκρίτας, Αθήνα*, 1991, 125-158; на француском: *Études hésychastes*, L'Age d'Homme, Lausanne 1995, 73-105.

¹¹⁹ Овај временско-логичко-жанровски „скок“ делује грубо и шокирајуће тек ако се пропусти главна методолошка поставка Јевтића: поновимо, у савременој философији на делу могу бити процеси за које су црквена и отачка антропологија, гносеологија и онтологија већ израдили критичке категорије, претпоставке и ставове, па се кроз њих – пошто се ти процеси уоче, идентификују и класификују – може кретати дијахроничким и синхроничким разумевањем = ерминевтичким „декодирањем“

¹²⁰ У анализи философије Сартра Јевтић се ослања највећим делом на следећу студију: J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard [г. издања није наведена; прво издање је публикувано у Паризу 1943].

¹²¹ Атанасије Јевтић, „Човек у Богочовеку Христу и ниҳилизација човека...“, 115.

¹²² Иза и испред Достојевског, наравно, Јевтић рачуна са низом саборно повезаних (иако не у свему истоветних) хришћанских философа православне провенијенције.

¹²³ Атанасије Јевтић, „О личности и заједници људској – два текста Ф. М. Достојевскога“, *Теолошки погледи*, 4 (1981) 61-73 (преведено на грчки и француски језик).

¹²⁴ Ј. Поповић, *Достојевски о Европи и словенству*, Ћелије – Београд (1940), репринт 1981 (= Ј. Поповић, *Сабрана дела*, том 7, Београд 1999). То дело претходно је публикувано под насловом *Философија и религија Ф. М. Достојевског* у наставцима у часопису *Хришћански живот*, I:2 (1922) – II:4 (1923), односно као посебна књига под истим насловом у Сремским Карловцима 1924.

апсурд, бол и смрт као категорије и искуства егзистенцијалног поимања стварности човека. У којој мери јесте тако показује Јевтић истицањем да Сартр, у суштини, полази од претпоставке *Достојевског* (у коме савремени егзистенцијализам препознаје једног од претеча целог покрета¹²⁵).

„У своме предавању *‘Егзистенцијализам је један хуманизам’*¹²⁶, 1946 г., Сартр [...] је, говорећи о егзистенцијализму Достојевског, рекао ово: ‘Достојевски је написао: ‘Ако не би било Бога, дозвољено би било, све’. ‘Овде се налази’“, вели Сартр, „‘полазна тачка нашег егзистенцијализма’“¹²⁷.

Та претпоставка неизмерно потенцира егзистенцијални апсурд и сходно страдање егзистенције, то јест човека. Штавише, наставља Јевтић, претпоставку Достојевског Сартр окреће [...] у поставку:

„Заиста““, вели Сартр, „‘све је дозвољено, ако Бога нема’. Човек је, због тога по Сартру, потпуно сам и зависи само и једино од себе: ‘Сами смо’, вели, ‘неопростиво сами у свету’“¹²⁸.

Иако не негира апсурд и патње људске егзистенције, хришћанска философија, супротно наведеном, пориче да је такво стање могуће до краја разумети, а још мање превладати, без сарадње са Христом Богочовеком – Сином Бога Оца – који „толико заволе свет да је Сина свога Јединородног дао [...] да има живот вечни“ (Јн 3, 16). С тим у вези Јевтић истиче како хришћанска философија показује да није тачно да се страдање природе може, све и кад се хоће, превладати изнутра без помоћи Бога: Човекољупца Створитеља, ма како се то називало и покушавало.

„... за одрицање Бога Достојевски је знао не мање него Сартр, међутим оно што је доживео и емпирички знао Достојевски, Сартр то није хтео да види и упозна [према Јевтићу то је: „... Лик Христа (који се сачувао у Православљу) у свој светлости своје чистоте“, НЧС, 114]. У својој демонској гордости и егоцентризму (‘самољубље’ – φιλαυτία по св. Оцима) Сартр није хтео да потражи спасења човека у Богочовеку Христу“¹²⁹.

Друго, предочени ерминевтичко-егзегетски захвати Јевтића могу показати како многе елементарне и чак фундирајуће категорије рецимо Сартрове философије (а по екстраполацији и других философија), у одређеном смислу¹³⁰, нису друго до мислени конструкти који се на основу опитно-аскетског предања хришћанства препознају као *варијације* и *аналогije* – духовних „страсти“ (παθήματα) или, како оци Цркве то зову – као „помисли“ (λογισμοίς). Тиме се пројављује јединствена а објасњавајућа снага хришћанско-философске анализе и критике феномена

¹²⁵ Нека буде довољно рећи да су руски оснивачи религијског егзистенцијализма XX века, нарочито Берђајев и Шестов, посветили значајне студије Ф. М. Достојевском. А истакнути француски часопис *Nouvelle Revue Française* (који је основао А. Жид, у којем су своје прве радове објавили Сартр и Малро [A. Malraux, 1901-1976]) посветио је многе огледе Фјодору Миахиловичу. Андре Жид (A. Gide, 1869-1951) ће убрзо, после појаве књиге Шестова о Достојевском на француском језику, и сâм написати књигу о Достојевском (= *Dostoïevsky*, 1923). Видети: Н. Бердяев, *Философия Достоевского*, Праг 1921; Л. Шестов, *Достоевски и Ницше: философия трагедии*, тип. М. М. Стасюлевича, СПб. 1903 = исто у *Сочинения в двух томах* (т. 1), Водолей, Томск 1996.

¹²⁶ Атанасије Јевтић наводи према следећем делу: J. P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Gallimard [г. издања није наведена; прво издање је публикувано у Паризу 1945].

¹²⁷ Атанасије Јевтић, „Човек у Богочовеку Христу и ниҳилизација човека...“, 108.

¹²⁸ Атанасије Јевтић, нав. д., 109.

¹²⁹ Атанасије Јевтић, нав. д., 114.

¹³⁰ Ако православна хришћанска философија томе приступи систематски и темељно, онда би се тај пројекат могао показати као посебна деконструкција историје философије на основу феноменолошке редукције идеја и појмова на њихова позитивна (богосинергијска) и негативна (небогосинергијска) дејства, значења и смислове.

свести. Јер успева да идентификује, опише и сасвим другачије вреднује („раскринка“) феномене који се чине наизглед с њом неповезани (и, наводно, „недавно“ откривени¹³¹). Узмимо само категоријалну палету егзистенцијалне философије. На пример, феномене напуштености, стрепње, отуђења, патње и очајања. Или, појмове самости, негативитета, лишности, непотпуне природе, „осуђености“ на слободу, и слично. Способност хришћанског мисленог „декодирања“ појава и појмова из других области духа, каква је и философија, показује релевантност не само библијских основа хришћанства, већ и црквене духовности хришћанства у савременој философској дебати. Другим речима, *црквена духовност* и мислена аналитика заснована на њој – *саставни* су део хришћанске философије. То је моменат који сада треба истаћи. А хришћанска философија, надаље, ту могућност обасјања отвара и *другим* начинима и стиливима философирања. Под духовношћу¹³², иначе изразито сложеним феноменом, епископ Атанасије првенствено подразумева, рецимо уопштено, способност човека да синергијским сједињењем са Богом у Христу Богочовеку и Цркви, подвижно и благодаћу промени целокупну конституцију свог бића, што исходује и способност *богочовечанског* сагледавања, проширивања и преображавања – у противном случају – космоцентрички и човекоцентрички затамњених појава бића, па и бића свести. Нова сазнајна способност приписује се благодатном *дару Духа* који од Оца исходи кроз Сина – и кроз Цркву његову – у свеколику творевину, првенствено уцрквењеном роду људском.

Треће, из тих разлога Јевтић обе типске антропологије, ону Сартра и Достојевског, повезује са антропологијом *отаца Цркве*. А то, опет, чини како би остао доследан свом главном задатку, који важи и на пољу философских разматрања. Наиме, задатку израде вишеструких прилога за *неопатристичку синтезу* православне духовности, теологије и философије. Тај свеправославни покрет и пројекат уделовљен је у више фаза почев од 30-тих година XX века (и наставља се до данас, уз нова истраживања). У томе треба препознати Јевтића као ученика Георгија Флоровског (1893-1979), али и Јустина Ћелијског (1894-1979). Поврх тога, треба га признати као *самосвојног* настављача тог епохалног „окрета“ православне мисли и етоса. Окрета који је истакао потребу да се методе, учења и категорије модерног – у много чему схоластички позападњаченог – православља *изнутра* помире и преиспитају *начином живота* управо референтних отаца Цркве. При чему су узорити оци Цркве увек полазили од јединства литургијско-подвижничког живота *са* теоријско-саборским кодификацијама учења, остајући сходни јединству праксе и теорије изворног хришћанства, односно православља. Сетимо се речи Флоровског, којима Јевтић у начелу стриктно следује:

„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

¹³¹ Један од учинака модерних напора ка дисквалификацији хришћанске теорије јесте заташкавање аутентичне снаге и способности хришћанства да мисли савремене проблеме на основу реинтерпретација сопственог легата (*depositum fidei*). То заташкавање, делом, почива на *претходном заборава* сопствених хришћанских корена, односно на заборава не само потенцијалног богатства његових сазнајних сила и могућности. Рад епископа Атанасија Јевтића, поред осталог, представља знатан окрет кормила у позитвном правцу. У прилог уравнотежења не ретко „презиратељног“ односа философских и научних секулариста према православној теорији по том питању (без обзира на немале проблеме, па и недостатке, који у њој с тим у вези и даље постоје, тражећи суочења и нове синтезе).

¹³² Атанасије Јевтић, *Духовност православља*, Храст, Београд (1990) 2001.

[...] у нашем црквеном друштву може се обновити *једино*¹³³ повратком оцима¹³⁴.

Тако у радовим Јевтића, па и оном о Сартру (или Марксу), на делу видимо читање савремене философије теоријским „апапратом“ православне духовности, и, истовремено, преиначење православне теологије и философије неопатристичком реинтерпретацијом њених основа, циљева и задатака. Тај *двоструки рад* мисли епископа Атанасија јесте неутуђиви учинак његове мисли у целини. Вратимо се нашем тексту. Уз апостолску антропологију Библије, дакле, уводи се и антропологија отаца Цркве, заснована управо на светописамско-апостолским опитима, увидима и учењима. Али, та антропологија је на тим основама даље развијена. Погледајмо како Јевтић врши феноменолошко-критичку примену светоотачке појмовности на сартријанске облике мисли.

Према епископу Тврдошком, основна кôб Сартровог мишљења јесте *неприхватање Бога* као исходишта и смисла свеколиког, па и сопственог бића. То је води *разбацивању* сопствене егзистенције или „суштине“. При чему Јевтић појам суштине не мисли „есенцијалистички“, као датост „природе“. Другачије од тога, човекову „суштину“ мисли као сплет *могућности* што исходе из *односа богочовечанског заједничења* личности која тако себе и своју природу – у стварно аутентичном начину – отвара Богу, с којим ту суштину и стиче. Видели смо како Нови завет, тачније Јеванђеље по Луки (гл. 15), одлазак сина (човека) од Оца (Бога) тумачи као губитак „суштине“ (аутентичне егзистенције) услед прекида односа, што исходује пад у обезсуштињен или неаутентичан начин егзистенције: у безблагодатан модус опустошене егзистенције или природе човека, симболизоване пустом „земљом далеком“¹³⁵ (Лк 15, 13). Ако је бивање образом или иконом Божијом (εἰκόνα τοῦ Θεοῦ) највеће благо = суштину = услов аутентичне егзистенције¹³⁶ човека, онда одбацивање Бога јесте одбацивање највреднијег у себи, или себе суштог. То води преузимању сопствене егзистенције у *окрњеном* или *осиромашеном* виду. Позивањем на апостоле и црквене оце, Атанасије Тврдошки износи антрополошке основе новосветоотачког отпора сартријанској антропологији:

„... човек је неопозиво *икона Бога*, и кад је та икона *жива и стварна*, тј. *истинита* (или, по речи Апостола, кад је саобразна Христу – Рм. 8, 29), тада она у себи одражава и објављује ЛИК и личност живог Бога – Богочовека Христа, по чијој првообразној

¹³³ Дијалектика главних токова руске теолошко-философске хришћанске мисли у XX веку, може се рећи, одређена је спором око опсега и значења управо те речи – „једино“...

¹³⁴ Г. В. Флоровскиј, *Пути рускаго богословія*, YMCA-Press, Париж [1937] 21983, xvi = G. Florovsky, *Ways of Russian Theology: Part I-II*, у *Collected Works*, vol. V-VI, Nordland Publishing, Belmont – Massachusetts 1979; в. 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.

¹³⁵ „И после неколико дана покупи млађи син све своје, и отиде у далеку земљу; и онамо просу имање своје живећи развратно. А кад потроши све, настаде велика глад у земљи оној, и он поче оскудевати“ (Лк, 15, 13-14).

¹³⁶ У антрополошком смислу веома је важно запажање Јевтића о *пренеглашеном* раздвајању код Сартра између личности и природе, односно егзистенције (*l'existence*) и суштине (*l'essence*). При чему Јевтић с правом указује како та дистинкција (сама по себи) није ништа ново православној антропологији и хришћанској философији. Док у православној антропологији личност и природа представљају благословено и благодатно двојединство (које се да разликовати само сходно уму), дотле, понтира Јевтић, код Сартра се егзистенција и есенција (условно, личност и природа) конфронтирају по цену разбијања интегралности људске природе. Атанасије Јевтић, „Човек у Богочовеку Христу и нихилизација човека...“, 125 н. 43.

икони – лику је саздан и човек, и ка Кома он ‘има тежњу и стремљење (ἐφεσις)’¹³⁷. Другим речима, кад је човек истински човек, онда је он *икона* Божија, а јесте икона или лик Божији само у Христу. Ту истину нам сведочи емпирички и, ако хоћете егзистенцијално, антропологија Светих Отаца...¹³⁸.

Супротно томе, Сартрова мисао тече ослоњена на став атеистичког одбацивања Бога као стварне, опитљиве и онтолошки помирујуће присутности у бићу и историји. Сартрова „аутентична“ егзистенција (човек сам за себе: *le être-pour-sois*) је стога *неаутентична* – без обзира на пѠтос слободе у име које наступа. За Јевтића такав постав остаје последица духовно-интелектуалног *греха* (ἁμαρτία). Тај грешни и стога погрешни став „егзистенције“, односно духа-свести проистиче из богоодбацијуће гордости (ὕπερφανής) човекове аутаркије (αὐτάρχεια). Такав став изазива мислена стања што воде – како каже – егзистенцијалном „разврату“ (ἄσωτία): „блуђењу“ сходном *противприродном* или „параприродном“ (παρὰ φύσιν) начину бивствовања. Епископ Атанасије с тим у вези подсећа на увид Григорија Паламе: „Када Бог не дејствује у нама, онда све што чинимо јесте грех“¹³⁹. Трагови свегреха аутаркије уписују се у стање човековог бића и свести. Затим се манифестују кроз *духовну дезоријентацију* помисли неукотвљених у смислодатно и усиновљујуће упориште Логоса¹⁴⁰. Конкретније, пројављују се као дубински инкорпорирани доживљаји *страха, стрепње, лишености, усамљености* – једном речју: као *патња* (πάθος). Јер изван Бога свеколика природа, па и човекова, (п)остаје „страдајућа земља“ (γῆ πᾶσχουσα)¹⁴¹ – лишена божанске љубави или благодати из којих човеку долази друг, слобода, живот, мир, светлост смисла и други благослови. Свеколико постојање – Богом призвано да се шири из „славе у славу“ (2Кор 3, 18) – сабија се у земљу нихилизујућег распадања проистеклог из неспособности да себи самом буде бићетворна, животворна, дружботворна и смислотворна подршка или ипостас. Страсни доживљаји напослетку налазе израз у страсним појмовима и острашћеним помислима који су интелектуалне функције пристекле из како из страсних доживљаја, тако из одсуства благодатних доживљаја.

Будући функција човека као *образа Божијег*, дух-свест је призван (уосталом, као и цели човек) да се испуни Божијим логосним енергијама и дејствима. Пре свега присуством богочовечански дате и осмишљене љубави, немогуће изван *односа љубави*. Међутим, у овом случају – апостатички лишен њиховог присуства – дух-свест себе открива као *самотну егзистенцију* једног *ништа*. Додуше, захваљујући способности ништења (негације), дух себе открива и као егзистенцију *слободну* наспрам позитивитета безличног објективитета бића по себи (*le être-en-sois*)¹⁴².

¹³⁷ Атанасије Јевтић указује на следеће дело Григорија Назијанзина: Γρηγόριος Ναζιανζηνός, ΛΟΓΟΙ: Θεολογικὸς Β' περὶ θεολογίας, у J. P. Migne, P.G. 36, 48.

¹³⁸ Атанасије Јевтић, „Човек у Богочовеку Христу и нихилизација човека...“, 118.

¹³⁹ Цитат је из *Беседе 33*, наведен према јерусалимском издању његових списа из 1857, стр. 186.

¹⁴⁰ Хришћанска философија тако има функцију духовног оријенира и *преоријентације* мислећег духа ка Богу као првом и последњем Смислу. Уосталом сама реч „оријентација“ садржи позив окрета према Истоку, а хришћанима то знаменује трагање за светлошћу са Истока – *ex oriente lux = orientatio*.

¹⁴¹ Како опомиње Јевтић на основу учења ранохришћанског мислиоца Варнаве, *Посланица Светог Варнаве*, V

¹⁴² Према Сартру „биће по себи“ је заправо *услов* могућности за појаву „феномена“ кроз које се ствари откривају као постојеће. Отуда биће феномена – његова суштина – јесте биће по себи, и оно се, као такво, не пројављује у самом феномену. Надаље, он сматра да то биће по себи није створено, јер би онда било *за Другог* (за Бога, којег по Сартру – нема); нити оно сáмо ствара: оно је на просто дато као „непрозирно“

Наводно ослобађајућа делатност негативитета тог ништа духа-свести, у смислу слободе од објективација, као и слободе за нове могућности (макар реобјективације свести на другом нивоу и распореду садржаја), ипак не досеже пунину слободе (услед капитулације пред смрћу и одбацивања неусмртивног живота у Богу). Ту пунину-плирому слободе може дати само извор праве слободе – *Сушта Слобода*, или Богочовек. Како тврди Јевтић:

„... насупрот томе, једино Христос као Бог и човек ослобађа човека Духом Светим, – јер само ‘ако нас Син ослободи, заиста ћемо бити слободни’ (Јн. 8, 36), и само ‘где је Дух Господњи, тамо је слобода’ (2. Кор. 3, 17), – а сведоци тога факта јесу сви духовносно свети људи Христови, који стоје и егзистирају у слободи којом их Христос ослободи (Гал. 5, 1). Код њих је та слобода остварена као љубав, јер нема праве слободе без праве љубави и оне су увек повезане“.¹⁴³

Према Јевтићевом становишту ванбожна свест је увек већ затамњена, спутана и рањена одбацивањем сопственог *синергијског заснивања* на основу сједињења са просветљујућим, смислотворним и животворним енергијама присуства Божије Љубави, која и јесте *сушта слобода*. Јер у божанској Љубави ништа није човеку немогуће (Фил 4, 13)¹⁴⁴, ни савладавање растакајућег начина времена, простора или смрти услед греха. Зато је Сартрова „слобода“ лепа реч за ропство греху, злу и незнању проистеклих из фундирајуће апостасије од Божанског. Јевтић прозире како

„... егзистенцијалистичка очајничка гордост није друго, него покушај да се прикрије и попуни она *празнина*, коју иза себе оставља у човеку остављена *вера* [...] љубав божанска, и благодат Божија када напусте човека (сравни Сартрово признање: ‘Le dé-laissement va avec angoisse’)...“¹⁴⁵.

Позицију атеистичког егзистенцијализма стога дефинише не као „неморално“ теоретисање, већ као егзистенцијално-онтолошко расипништво огрезло у духовно-теоријску *страст*, коју види као *боголишену* или *богопротивну* мисао бића. Примат Сартром прокламоване „егзистенције“ (субјективитета) над „есенцијом“ (објективитетом природе уопште, па и природе човека) – *ако* се егзистенција тумачи *апсолутно независном* од Бога – промашује степен јаства као личности, обрушавајући се (у виду аутаркијског ја-пројекта [„самоидола“]) у *онтолошки промашај* (ἀμαρτάνω, ἀμαρτεῖν¹⁴⁶) најбитнијег – *сусрета* са Ликом Створитеља (а такав промашај и јесте грех по превасходству).

Уместо сусретивог *Другог (autrui)* поставља се пакао самоће, амбивалентне друштвености или изнуђеног талаштва погледу других¹⁴⁷ (*le regard*). Сви подсти-

¹⁴³ Атанасије Јевтић, „Човек у Богочовеку Христу и ниҳилизација човека...“, 125-126.

¹⁴⁴ „Све* (πάντα) могу у Христу који ми даје моћ (ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με)“, Фил 4, 13.

¹⁴⁵ Атанасије Јевтић, „Човек у Богочовеку Христу и ниҳилизација човека...“, 127-128 н. 47

¹⁴⁶ Реч којом оци Цркве означавају грех (ἀμαρτία) изведен је од речи која у класичној антици означава промашај циља [ἀμαρτάνω, инфинитив = ἀμαρτεῖν]: рецимо, промашај баченог копља. Ако је циљ Бог, грех је пре свега промашај благословеног односа са њим као спасодатном Личношћу. То важи и за огреховљено мишљење (в. даље у НЧС, 128 н. 50).

¹⁴⁷ Настављајући аналитички опис-критику последица сартријанске онтологије и антропологије, Јевтић с негодовањем указује на Сартрову сентенцу „пакао то су други“ (формула је написана у драми Сартра *Без врата* = *Huis-clos*, Paris 1943 – БЛ). Та сентенца је заправо повезана са трећом основном онтолошком категоријом његове философије. Поред „бића-за-себе“ и „бића-по-себи“, Сартр поставља и категорију „бића-за-друге“; уз став да наше сазнање о другима не може бити изведено неким аргументом по аналогији, као што ни наше сопствено самосазнање не зависи у потпуности од наших самоодређења. То значи да над *другима* немамо нити можемо имати пуну когнитивну власт. Напротив, подвргнути смо неотклоњивој моћи других – на пример, изнуђеном понашању изазваном њиховим „погледом“ = „паклом“ од којег се не можемо одбрани.

цајни, чак поштовања вредни конструкти мисли Сартра (нпр., примат слободе над бићем; примат егзистенције над есенцијом; негативитет свести кадре да поништи сопствено уланчање у објективације; превладавање фактицитета слободом нових могућности; одговорност за пројекат слободе који стоји и пада управо акцијом уделовљавања слободе; ангажовање на поунутарњењу спољашњег бића како би постало преосмишљено и преиначено, и др.), за Јевтића су – у крајњем збиру – ефемерне рефлексивно-реторичке „испразности“¹⁴⁸ мишљења (иако уме да их оквалификује као припадне „херојском очајању“ једног ратно-поратног доба). Разлог томе је што такво мишљење компромитује духопрозирућа анализа хришћанске философије која открива – погледајмо даље – да су ти конструкти заправо изрази „демонизоване“ или „легеонизирани“¹⁴⁹ свести. Свести растрзане боголишеним и богопротивним и надасве *нихилизујућим* динамикама бића, душе и мисли. Чиме се таква свест појављује као мислена аналогизација *демонских* дејстава, која за Јевтића нису тек метафоре палости или богопротивности. Како отворено каже:

„Благодатно искуство Светитеља Христових сведочи да доживљај ‘Небића’ означава увек *одвојеност* од Бога, ‘напуштање’ или ‘остављеност’ Богом. Другим речима, такво искуство је чисто *демонско*. Ђаво је онај који ‘беше и није (ук естин), и изићи ће из бездана и у пропаст ће отићи’ (Апк. 17, 8, 11). То демонско ‘Небиће’, ‘ништавило’ јесте само почетак онога што се зове ‘друга смрт’ (Апк. 20, 14; 21, 8)“¹⁵⁰.

Контекст демонолошких значења допушта да критичку функцију хришћанске философије додатно квалификујемо као појмовно-аналитичку примену духовне или такозване *невидљиве борбе* (ἄβρατος πόλεμος = в. нпр., Никодим Агиорит [1749-1809]¹⁵¹) на нехришћанску философију. Реч је о поступку духовно-вреднујућег декодирања мислених енергија на основу феноменолошког редуковања њиховог карактера на пробожанске или антибожанске *интенције*. Дакле, посреди је *sui generis* примена духовно-феноменолошке „редукције“ мисли на основу аскетског искуства, знања и методике умно-срдачне борбе духа. Где под редукцијом разумевамо свођење (по)мисли на њихове изворне намере – интенције. У том смислу Јевтићева аналитика нехришћанске философије Сартра, Маркса и других показу-

¹⁴⁸ У том смислу индикативна је опаска Јевтића у виду саркастичног исказа Достојевског: „Неверје у постојање ђавола, јесте једна површина – француска мисао“ (НЧС, 115).

¹⁴⁹ Израз је потекао од Јустина Поповића, па је и то повод да уочимо утицај. Уосталом, Јевтић у НЧС (114 н. 17) наводи, и целом студијом подразумева, дело Ј. Поповића: *Достојевски о Европи и словенству...*

¹⁵⁰ Атанасије Јевтић, „Човек у Богочовеку Христу и нихилизација човека...“, 115 н. 19.

¹⁵¹ Овде указујемо на дело Никодима Агиорита, *Невидљива борба* (Ἀβρατος Πόλεμος, Venice 1796) – касније редиговано од стране Теофана Затворника (1815-1894). Никодимово дело заправо је превод на грчки језик дела римокатоличког венецијанског свештеника Лоренца Скуполија (1530-1610) = Dom Lorenzo Scupoli, *Combattimento spirituale* (1589) – и дела *Sentiero del Paradiso* (1600) које се приписује Скуполију (Свети Никодим је превео на грчки и дело Ђованија Пинамонтија [Giovanni P. Pinamonti (1632–1703)] које је базирано на *Exercitia spiritualia* [1522-1524] Игњација Лојоле – што показује ширину и интензиван аскетски афинитет Никодима Агиорита). На латинском Западу Скуполијево дело прославио је Франческо Салски (Francesco di Sales, 1567-1622), који га је назвао „златном књигом“, живећи по њој целог живота. — *Међутим*, огромна грешка следи ако се то узме као повод за подозрење према Агиориту. Прво стога што је свети Никодим, заједно са светим Макаријем Нотарасом (1731-1805) – на основу и сопственог проживљеног знања и аскетског опита – сабрао и уредио до данас најформативнији компендијум духовности православног Истока – *Филокалију* (Φιλοκαλία). Друго, стога што дело *Невидљива борба* органски кореспондира филокалијским претпоставкама и уопште филокалијском сензибилитету: мисленом и практичком. Дакле, потребно је, макар ту, ствари посматрати на укључив и надконфесионалистички начин. Видети: Свети Никодим Светогорац, *Невидљива борба*, превод: епископ Хризостом (Војиновић), Глас цркве, Ваљево²2004.

је се, сада, и као *осавремењавање* потенцијала и снаге новоисихастичког и новофилокалијског¹⁵² проматрања творевина духа и ума. На пример, на основу христообразне духовне трезвености (νῆψις) – која није само ствар тачне духовне теорије, него јој је предуслов благословена духовна *пракса* и *подвиг* – мисли и категорије философије разврставају се и анализују расуђивањем (διάκρισις) као благодатне или злодатне. Затим се одбацују или прихватају као позитивне или негативне мислене вредности, чиме се ум чува (φυλακή) у стању будне духовно-молитвене чистоте (καθαρότης) која – будући слободна од „нечистих“ помисли (ἀκαθάρτων λογισμῶν) – омогућује правилан ток мишљења, па и хришћанског философирања, на основу сагледавања стварности каква *јесте*.

Јевтићев приступ хришћанској философији можемо именовати и као философски степенувану *новоагиоритску борбу* против безбожних или обезбожујућих помисли. Епископ Атанасије хришћанску философију потврђује и као невидљиву борбу против *демонотропних* и *бесоликих* струјања духа и свести. Духовном „редукцијом“, као функцијом трезвењског = ниптичког (νῆψις) проматрања егзистенцијалних стања душе-свести, он допире до дубљих слојева и облика мислених феномена. Чиме парира методама философије егзистенцијализма и феноменологије, и то изнутра, користећи их у духовне сврхе и циљеве. У првом случају, он истражује не природу човека већ *начин* на који та природа или биће човеково постоји (*ex-sistere*). У другом случају, он посматра „суштине“ мислених облика (*kategoriale Anschauung*) свођењем њихових појавних изгледа (*phänomenologische Reduktion*) на изворне а потиснуте видове њихових динамика-намера (*Intentionalität*). Тим путем Јевтић допире до мислених облика душе-свести чије су намере већини људи (чак и философу који их „ствара“) прикривене, заташкане и непознате. Јер им је интенционалност парафисички подешена диктатом *неосвешћене* области коју можемо именовати као – падни „свет демонског“. Тематизујући Сартрову егзалтацију ништавила (за које Сартр индикативно тврди да је „*црв** склупчан у срцу бића“¹⁵³),

¹⁵² *Филокалија* представља кристализацију и рекапитулацију више него миленарног духовног искуства хришћанских подвижника и отаца Православне цркве у погледу идентификације, анализе, праћења, вредновања и преиначавања мислених облика динамике духа, и то унутар контекста „финотварне“ духовно-молитвене борбе (невидима брань) за благодатне против безблагодатних облика свести или мисли. Видети: А. Јевтић, „О Добротољубљу“, у *Добротољубље*, том 1, Хиландар – Атос, 7-12.

¹⁵³ Ову „изнутричку“ (висцералну) метафору Сартр користи у делу *Биће и ништа*. — Кад смо код тога, додајмо да је симбол *црва* (σκόληξ) – у контексту библијског текста – по превасходству демонски интониран, како би означио паклене муке, демонске енергије и страшно-страдална стања богоостављеног и боголишеног бића човека; упор.: „у пакао, у огањ неугасиви; где црв њихов не умире, и огањ се не гаси“ (Мр 9, 46); или следеће место: „јер не даде славе Богу; и будући изједен од црви издахну“ (Дап 12, 23). Класичан опис рада црволиких демонских енергија (тачније, демона – црва) даје ученик Серафима Саровског, сибирски спахија Н. А. Мотовилов. На крају, погледајмо како реч „црв“ користи Серафим Саровски. У *Поукама* (§ 30. О тузи) он каже: „Туга је црв срца који гризе мајку која га је родила“ (в „Поуке преподобног Серафима Саровског“, у Н. Левитски, *Свети Саровски Старац Серафим*, Хиландарски преводи, Атос 1995, 402). Примењено на Сартрову формулу, а гледано очима светоотачке дијагностичко-терапијске анализе, могло би се рећи да је у недрима Сартрове мисли о ништавилу склупчана његова властита *туга неисказива*: дубинска *духовна печал* услед искуства богоостављености – свеопечаљена помисао трагички неспремна, међутим, да за Богом вапи љубвено и смирено. На праг оваквих сагледања одводи нас управо епископ Атанасије такође методом „психологије знања“, указујући на трауме Сартра као дечака суоченог са циничним безверјем ужег круга породице; в.: аутобиографију Сартра *Les Mots* (1964) из које Јевтић (НЧС, 112 н. 14) наводи следећи потресан одломак: „Дошао сам до неверја, не због сукоба догми, него због индиферентности мог деде и моје бабе“

као и егзистенцијална *стања* изазвана том фундирајућом претпоставком човековог бића и свести, Јевтић показује да се она – додуше као негативно вреднована и другостепена у односу на благодатна стања – у потпуности преклапају са аскетском аналитиком *пале* душе-свести каквом је даје хришћанска философија отаца:

„Човек без Христа неминовно постаје плен смрти и роб ђавола, и зато се биће његово испуњава ‘зебњом’ и ‘страхом’, а ‘страх’, будући у основи својој ‘недостатак и губитак вере’ и ‘лишење божанске помоћи’ (Св. Јован Лествичник...¹⁵⁴), уноси у човека ‘кривицу ропства’ и ‘муку’ (Јевр. 2, 15; 1Јн. 4, 18). У свом гордом очајању егзистенцијализам доживљује тај ‘страх смрти’ и ‘страх [...] слободе’, *безбожне* ‘слободе’ која се зато граничи са демонском поседношћу, и као таква својом гордошћу *демонизује** ово биће човеково...“¹⁵⁵.

Свеколика мисао Сартра, па и њом конституисан период историје философије, заснива се или изводи уз подршку и фундирајуће поставке да је чежња за Богом – *фантазам*. Односно, да је то чежња за апсолутно немогућим. Пошто је основно онтолошко-егзистенцијално искуство – не опит пунине-плироме Божијег присуства, већ опит боголишеног а свудапродирућег *Ништа* (*néant*), продрлог у нас у виду сâме свести¹⁵⁶. Бог боготражења је фантазам који извире из немоћи човека да споји биће по себи и биће за себе, то јест да уједно буде оно што жели и буде слободан. Једном речју, Бог је могућ само као функција фрустриране јер неоствариве жеље. А то, према епископу Атанасију, у најбољем случају води апотеози очајања („унинија“), уз сходну деификацију онтолошке празнине-ништавила услед одсуства Бога (где се одсуство Бога показује саодносно деификацији егзистенцијалног пројекта човека који ту празнину – заправо *себе као празнину* – интериоризује, а негативитет свести узима као разлог и смисао постојања, пошто у њој налази извориште слободе). Тако се негација Бога показује као апотеоза ништавила, што отвара философију атеистичког егзистенцијализма деконструкцијској разградњи. Видећи у реченом одсуство претпоставки и вредности богочовечанског теохуманизма, Јевтић указује како све то нагони човека:

„... на један очајнички активизам, кога Сартр може назвати ‘хуманизмом’, но тачније би га требало назвати ‘херојским очајањем’ [...] покушајем да се прикрије и попуни она празнина коју оставља у човеку остављена вера...“¹⁵⁷.

Све речено Јевтић сумира духовно-умственом анализом категорије алијенације или отуђења, која у делу Сартра – како философском тако и књижевном – има готово средишњу улогу (упркос или захваљујући покушајима њеног превладавања у пројектима „ангажмана“ [*engagé*]). Његова мисао се може описати и као покушај инаугурације проблематике изазване свепродирућим осећајем човековог тоталног и неотклоњивог *отуђења* од света у којем себе затиче (осећањем код отаца Цркве именованог као „богоостављеност“). За Сартра отуђење је гото-

¹⁵⁴ Атанасије Јевтић указује на следећи текст Јована Схоластика: Ἰωάννης ὁ τῆς Κλίμακος, Λόγος ΚΓ', Περὶ ὑπερφανείας..., у J. P. Migne, P.G. 88, 969.

¹⁵⁵ Атанасије Јевтић, „Човек у Богочовеку Христу и ниҳилизација човека...“, 127 н. 47

¹⁵⁶ Аргументација Сартра тим поводом може се представити овако: Како би се објаснили „негативитети“ (*négativités*) света постојања, мора се прихватити како *ништа* обитава у срцу бића „попут црва“ Али сâмо биће не може произвести то *ништа*, јер биће је „преиспуњено позитивитетом“ (феноменима-и-стварима). Нити то ништа може бити собом произведено путем „ништења“, јер оно *није* (*ни-је*). Стога мора постојати биће које то ништа уноси у биће. Ништа које оно уноси мора бити његово *сопствено*. То је дакле човеково биће, тачније: свест човека. Црв у срцу бића, принуђени смо да констатујемо, јесте *човек* и његова свест.

¹⁵⁷ Атанасије Јевтић, исто.

во онтолошка датост свести разливане у мрежама фактицитета бића по себи – свести која, парадоксијски, то отуђење превладава покушајима на основу снаге сопственог негативитета. Било у неаутентичном модусу: прикривајућим поништавањем ништења („лошом вером“ = *mauvaise foi*), дакле бекством у објективитет позитивног. Било у аутентичном модусу: ангажованим (*l'engagement*) суочењем са тим ништа начином освешћења. Међутим, за Јевтића искуство отуђења је првенствено и изнад свега *последица* човековог *изабраног* одвајања од Бога, самим тим одвајања од другог човека, од небеског и земаљског света. Зато је Јевтићу могуће да категорије и мисли Сартра *декодира* светоотачком онтологијом и антропологијом односим на теорију *грехопада*. У расправу са Сартром (и другим философима) епископ Атанасије *изнутра* укључује црквене хришћанске философе: Павла Тарсијског, Теофила Антиохијског, Атанасија Великог, Григорија Назијанзина, Дионисија Ареопагита, Јована Лествичника, Максима Исповедника, Јована Дамаскина, Григорија Паламу, као и Јустина Ћелијског (и не само њих). Ево примера деконструирајуће декодификације на делу: уједно повода да сведемо до сада речено. У згуснутом а узоритом одломку Јевтић резимира етиологију духовног промашаја Сартровог утемељења „феноменолошке онтологије“¹⁵⁸:

„... од човека није остало ништа више него једна ‘бесмислена и некорисна страст’ (πάθος = страдање). [...] то страдање јесте производ и резултат оне егзистенцијалне (не само ‘моралне’) развратности и расипништва (ἀσωτία) [...] (... оног богоданог егзистенцијалног богатства περιουσίας, човека као иконе Божије), које на крају крајева одводи у *отуђење* (ἀπαλλοτριώσεις – алијенација) не само од Оца свог Бога (Еф. 4, 18) него у отуђење од самог себе као човека, као што вели Св. Максим Исповедник. Страсти отуђују (алијенирају) човека од Бога, од других људи и од себе самог¹⁵⁹. То пак ‘отуђење од живота Божијег’¹⁶⁰ по речима Ап. Павла (Еф. 4, 18), и *егзистенција ‘без Христа’* (Еф. 2, 12) јесте увек и неминовна *дегенерација* [...] отуђење човека од самога себе, и зато један трагичан *пад* у бесмислено (*absurde*) и безлогосно стање против природе (παρὰ-φύσιν)...“¹⁶¹.

Нарочито на примеру појма-катеорије *отуђења* (али, и на другим појмовима [нпр., личност, природа, слобода...]) види се Јевтићев рад неопатристичког декодирања савремене философије. Он показује његов деконструкцијски потенцијал на примеру поменутих праваца философије. Јевтић показује како је појам алијенације = отуђења битан елеменат не само егзистенцијализма и марксизма, већ да је био и остао итекако познат и разрађен у светоотачкој теорији. Штавише, он показује да је светоотачка мисао изнутра преиначила значење и дејство не само класичних категорија философије (значења која су у историји философије [нарочито окциденталне] касније заборављана и/или потискивана), већ да је створила и сопствене категорије које, поврх свега, могу дати критичко обасјање и савременог философског категоријалног и идејног апарата.

„... узмимо само неколико основних појмова ове хришћанске философије на Истоку, који представљају нови хришћански одговор на нерешена питања јелинске (по залогу и новоевропске – БЛ) философске мисли и искуства. То су, пре свега, појам ства-

¹⁵⁸ Поднаслов Сартровог дела *L'Être et le Néant (Биће и ништа)* – које се руководи применом феноменологије на проблеме онтологије схваћене у кључу егзистенцијалних питања – носи назив: *Essai d'ontologie phénoménologique (Оглед из феноменолошке онтологије)*.

¹⁵⁹ Атанасије Јевтић указује на следеће дело Максима Исповедника: Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής, *Τοῦ ἁγίου Μάξιμου σχόλια εἰς τὰ τοῦ ἁγίου Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου...*, у J. P. Migne, P.G. 4, 144-145.

¹⁶⁰ То место на старогрчком дато је овако: „ἀπληροτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ“

¹⁶¹ Атанасије Јевтић, „Човек у Богочовеку Христу и ниҳилизација човека...“, 116.

рања [...], појам слободe и појам личности, и најзад појам историје (као и појмови логоса, фисиса, ероса, софије и многи други, укључујући и отуђење – БЛ) [...] Под свим овим појмовима откривају се у религиозно-философском искуству хришћанског Истока *нове стварности**, доживљаја света и човека, непознате античком свету и, на жалост, брзо заборављене на Западу...¹⁶².

То нарочито важи за савремену епоху, сматра Јевтић. У којој мери јесте тако показује управо на примеру анализе термина отуђења. Поменуто *апостасијско првоотуђење* одражава се на стварност свеколиког бића, па и на категоризације бића: на појмове какви су личност, природа, слобода, историја, па и схватање логоса као средишње категорије философије. Нарочито је упечатљиво Јевтићево разматрање категорије *логоса* коју, са становишта хришћанске философије (не само расправом са Сартром), *ослобађа* отуђених и отуђујућих концептуализација. Стога у расправу треба укључити нове аспекте тог круцијалног појма, такође прелазећи новим а позитивним елементима његових предлога и прилога утемељењу хришћанске философије. Супротно сартријанској онтологији и антропологији, Јевтић управо дејство Бога, као Логоса, смешта у сушту бит бића, нарочито човековог бића, као образа Божијег. На више места он указује на *ни на шта друго сводив* динамички покрет целог човековог бића ка *уцељењу* – заправо *зацељењу* (из којег касније проистиче надградња *обожења* [θέωσις] на основу синергијског сједињења човека и Богочовека у Цркви). У томе он не види фантазматску фрустрацију на начин Сартра. Сасвим супротно, он у томе сагледава израз дејства логосних енергија управо Бога Логоса, што црквени оци препознају под термином *стрема-двига* (ἔφεσις)¹⁶³. Како тврди:

„... свест о *лишењу* и *недостатку* нечега могућа је само зато што је претходно постојало извесно ‘поседовање’ тога (ἡ ἔξις) чије лишење и недостатак сада осећамо, као што то вели Св. Григорије Богослов: ‘Поседовање је старије од лишавања...’¹⁶⁴,¹⁶⁵

Философија о присуству или задобијању божанског Л/логоса мора о томе водити рачуна као основи сопственог онтолошког и антрополошког заснивања – нарочито услед недостатности философског октроисања онтологије и антропологије *лишености*, патогено дате у признању непоправљиве боголишености бића:

„Творачка воља и одлука и акт Бога Логоса – Господа Христа, и од Њега дата природи човековој тварна ‘икона’ и ‘дејство’ Његово представљају стварни *основни принцип** (λόγος) природе човекове, последњу дубину људског бића и егзистенције у овом и у вечном животу“¹⁶⁶.

Како сада видимо, логос или „логосност“¹⁶⁷ – пошто суштински подразумевају заједницењску Личност Бога Логоса – не могу бити ваљано описани нити утемељени у оквирима категорије аутаркијски постављене егзистенције индивидуе. Логос није сводив ни на категорију разума (*ratio*), узетог као систем формал-

¹⁶² Атанасије Јевтић, „Марксистичко и хришћанско схватање религије и философије“, 190-191.

¹⁶³ Јевтић тај термин преузима од Григорија Богослова и креативно га транспонује у контекст савремене расправе; в. Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Λόγοι: θεολογικὸς Β' περὶ θεολογίας*, у J. P. Migne, P.G. 36, 48.

¹⁶⁴ Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Λόγοι: θεολογικὸς Γ' περὶ Υἱοῦ*, у J. P. Migne, P.G. 36, 89.

¹⁶⁵ Атанасије Јевтић, „Човек у Богочовеку Христу и ниҳилизација човека...“, 131.

¹⁶⁶ Атанасије Јевтић, „Човек у Богочовеку Христу и ниҳилизација човека...“, 122.

¹⁶⁷ Тај израз сматра изразито успешним преводом одговарајућег јелинског термина. Иначе, епископ Атанасије, тада млади јеромонах, у студији о Сартру оца Јустина помиње пет пута (НЧС, 114, н. 17; 120 н. 31; 122 н. 35; 125 н. 43), што је израз велике блискости његовом духовнику и учитељу хришћанске философије – Јустину Поповићу Ћелијском.

но логичких елемената или рекурзивно дефинисаних интелектуалистичких претпоставки. Логос хришћанске философије обухватније покрива категорија ума-срца (καρδία, νοῦς), којом и Јевтић указује на надразумску и заједницењску интегралност духовно-сазнајног и духовно-бићевног чина. Ако је аутентичан, тај акт *увек већ* јесте умносрдан, заједничан, богочовечански личностан или – *логосан*. Како често указује Јевтић „У почетку беше Логос [...] без њега ништа не постаде што је постало*“ (Јн 1, 3). Пресудно је то што је сваки онтолошки или гносеолошки чин повезан са изходном чињеницом створености свих бића у Логосу: створености бића којима је Бог – *логос њихове природе* (λόγος τῆς φύσεως¹⁶⁸), и чија природа као своје врхунско остварење има „ологосавање“ (Ј. Поповић, А. Јевтић), односно „одуховљење“. Следећи одломак веома је битан у том погледу, јер показује философију не само као мисао о логосу, већ и као остварење заједнице са логосом = Христом:

„... та ‘логосност’ или ‘логос’ у човеку и потиче од Бога Логоса – од Христа, и опет поново повезује човека са Богочовеком Логосом. Та ‘логосност’ означава овде *не само** [...] ‘аутономију’¹⁶⁹ или ‘самодовољност’ (αὐτάρχεια) човеку, него означава пре свега целовити (καθολικόν) и егзистенцијални однос и везу и укорененост и заједничарење човека у Богу Логосу, у Кома се налази божански првопринцип – λόγος – човека и божанско назначење човека [...] такође и ‘логоси’ (принципи) свих бића, јер Богочовек Логос јесте [...] ‘Истина свих бића’¹⁷⁰. Човек дакле има један онтолошки (битни) и егзистенцијални (битијни, бићни) *логосни однос и заједницу* са Богом Логосом [...] Без тог логосног односа и заједнице са Логосом Христом која бива кроз љубав и слободу, човек је само ‘земља и прах’ [...] тада само *пад и промашај*...“¹⁷¹.

Скраћенице

- АКБ = „О апофатичком и катафатичком богословљу“
 КХД = „Црква и криза хуманизма данас“
 ЛЗД = „О личности и заједници људској – два текста Ф. М. Достојевскога“
 МБ = „Методологија богословља“
 МХФ = „Марксистичко и хришћанско схватање религије и философије“
 НЧС = „Човек у Богочовеку Христу и ниҳилизација човека у Сартровом егзистенцијализму“
 ОГФ = „Ориген и Грчка философија“
 ОКЈ = „Онај Који Јесте – Живи и истинити Бог Св. Григорија Паламе“
 Омρ = „Ὁρθοδοξία καὶ Μαρξισμὸς“
 ПВР = „Православље је више од религије“
 ПИГ = „Пролегомена за исихастичку гносеологију“
 ΣЕК = „Σοσιαλισμὸς καὶ ἐκκλησιαστικὴ κοινότητα. Σχόλιο σ’ ἕνα κείμενο τοῦ Ντοστογιέφσκι“
 ССИ = „Сусрет схоластике и исихазма код Нила Кавасиле“
 ФИМ = „Философија и мистика“
 ФТМ = „Философија и теолошко мишљење“
 ХВЕ = „Хришћанска визија Европе из православне перспективе“
 ХРМ = „Хришћанство и мистика“

¹⁶⁸ Јевтић ту синтагму преузима од Максима Исповедника.

¹⁶⁹ Ово је изузетно важно: опет видимо како аутономија

Прилог I: Списак радова др Атанасија Јевтића о философији и у вези са њом

1. „Човек у Богочовеку Христу и ниҳилизација човека у Сартровом егзистенцијализму“ = у исти, *Трагање за Христом*, Храст, Београд ¹1989 (²1993; ³2002), 106-133 = исто, Γρηγόριος Παλαμάς, 53 (1970) 4-30 [Предавање на теолошко-антрополошком скупу у Грчкој, август 1969] = исто, Гласник СПЦ, 7 (1970) 194-205 = на фр. исто, *Contacts* 81 (1973).
2. „Ориген и грчка философија“ = у исти, *На путевима Отаца II*, Храст, Београд, Београд ¹1991 (²2003), 73-105 [Предавање у сали Српске патријаршије] = исто, *Теолошки погледи*, 4 (1978) 162-184.
3. „Философија и теолошко мишљење“, у исти, *Философија и теологија*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања ¹1994, 193-212 (²2004, 205-225) = исто, *Theoria: часопис ФДС*, 2-3 (1981) 11-48 = у исти, *Знак препоречни*, Београд 1994, 167-179 [одговор на 7 постављених питања о међусобном односу философије и теолошког мишљења] = на гр. објављен део: одговор о односу философије и откривења: Σύναξη, 3 (1982) 1820.
4. „О личности и заједници људској – два текста Ф. М. Достојевскога“, *Теолошки погледи*, 4 (1981) 61-73 (преведено на грчки и француски језик).
5. „Методологија богословља“, у исти, *Χριστὸς – ἀρχὴ καὶ τέλος*, Ἴδρυμα Γαυλιανδροῦ-Χόρν, Imago, Ἀθήναι = исто, *Богословље*, 1-2 (1982) 53-68 = на гр. исто, *Κληρονομία*, 14 (1982) 163-186 [Предавање на другом међународном саветовању Православних богословских школа у организацији „Синдесмоса“, Теолошка академија Св. Владимира, Њујорк, јануар 1982] = исто, у Р. Биговић (уред.), *Православна теологија*, Београд 1995, 349-376.
6. „Хришћанство и мистика“, у исти, *Философија и теологија*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања (¹1994) ²2004, 133-155 [Са јавне дискусије вођене у Дому омладине у Београду, јануар 1983] = исто, *Теолошки погледи*, 1-3 (1983) 1-25 = исто, *Књижевне новине*, 670 (1983) = исто, у *Религија и мистика* (зборник радова), Хришћанска мисао, Србиње-Београд-Ваљево-Минхен 2000, 77-93.
7. „Философија и мистика“, у исти, *Философија и теологија*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања ²2004 (¹1994), 157-170 [Са јавне дискусије вођене у Дому омладине у Београду, јануар 1983] = исто, *Теолошки погледи*, 1-3 (1983) 1-25 = исто, *Књижевне новине*, 672-673 (1983) = исто, у *Религија и мистика* (зборник радова), Хришћанска мисао, Србиње-Београд-Ваљево-Минхен 2000, 77-93.
8. „Марксистичко и хришћанско схватање религије и философије“, у исти, *Знак препоречни* (изд. Студенти Богословског факултета), Београд 1994, 181-194 [Интервју дат за *Књижевну реч*] = исто, *Теолошки погледи*, 1-3 (1983) 131-144 = исто, *Православни мисионар*, 5 (1983) 227-230 и 1 (1986) 36-39 = на гр. исто, Σύναξη, 9 (1984) 35-45.
9. „Ὁρθοδοξία καὶ Μαρξισμὸς“ [округли сто у Атини, 13-15 XI 1983], *Ἀκρίτας*, Ἀθήναι 1984, 51-55, 71, 170-181.
10. „Хришћанско схватање историје и прва хришћанска заједница“ (уводна предавања из историје Цркве, одржана на Богословском факултету СПЦ, академске 1984/1985) = исто у *Загрљај светова*, Србиње 1996, 65-99.
11. „Σοσιαλισμὸς καὶ ἐκκλησιαστικὴ κοινότητα. Σχόλιο σ' ἓνα κείμενο τοῦ Ντοστογιέφσκυ“, Σύναξη, 9 (1984) 29-33 = „Comentaire d'un texte de Dostoïevski“, *Contacts*, 132 (1985) 274-284.
12. „Пролегомена за исихастичку гносеологију“, у исти, *Духовност православља*, Храст, Београд ¹1990, 112-201 (исто, ²2001, 119-184) = исто, *Филозофске студије*, 16 (1984) 101-155 = исто, *Études hésychastes*, 7-72 = у исти, *Философија и теологија*, Св. Симеон Мироточиви, Врњачка Бања 2004, 29-96.
13. „Онај Који Јесте – Живи и истинити Бог Св. Григорија Паламе“, *Теолошки погледи*, 1-3 (1985) 95-119 = у исти, *Духовност православља*, Храст, Београд ¹1990, 171-201 (исто, ²2001, 185-217) = у исти, *Бог Отаца наших*, Хиландар, т. 32, Солун 2000, 161-188 = у исти, *Философија и теологија*, Св. Симеон Мироточиви, Врњачка Бања 2004, 97-131 — на грчком: „Ὁ Ὄν (ΠΑΧΒΕ) ὡς ζῶν καὶ ἀληθινὸς Θεὸς ὅπως περὶ Αὐτοῦ μαρτυρεῖ ὁ ἅγ. Γρηγόριος ὁ Παλαμάς“, *Πρακτικά, Θεσσαλονίκη*, 112-134 = исто у *Φῶς ἰλαρόν*, Ἀκρίτας, Αθήνα, 1991, 125-158; на француском: *Études hésychastes, L'Age d'Homme, Lausanne* 1995, 73-105.

14. „Сусрет схоластике и исихазма код Нила Кавасиле“, у исти, *Философија и теологија*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања (¹1994) ²2004, 11-28 [Прочитано на IV српско-грчком колоквијуму Балканолошког института САНУ и Балканолошког института из Солуна, у Београду 20-23. 05. 1985] = исто, *Теолошки погледи*, 4 (1985) 201-212 = на фр. исто, у *L'art de Thessalonique*, 1987, 149-157 = и на француском исто у књизи *Études hésychastes* = на грчком исто у књизи *Φῶς ἱλαρόν*, 159-185 = у: исти, *Духовност православља*, Храст, Београд ¹1990, 202-216 (исто, ²2001, 218-234).

15. „Исихастичка антропологија“ (предавање одржано 1988. у Атени, у сали Археолошког друштва, на подстицај „Пријатеља Свете Горе“, и у њиховој организацији), у исти, *Загрљај светова*, Србиње 1996, 21-42 = на грчком у његовој књизи *Φῶς ἱλαρόν, Ἀκρίτας, Αθήνα*, 1991, 23-33 = на италијанском исто у зборнику радова *L'infinito cammino: Umanazione di Dio e deificazione dell'uomo*, Interlogos, Schio 1995 = у исти, *Аскетика*, Хришћанска мисао, Београд – Србиње – Ваљево 2002, 109-132.

16. „Црква и криза хуманизма данас“, у исти, *Загрљај светова*, Символ, Србиње 1996, 43-64 [предавање на скупу Филозофског друштва Србије и Института за философију у Београду, 1988].

17. „Православље је више од религије“ = „Религија, психологија, теологија“ у исти, *Знак препоречни* (изд. Студенти Богословског факултета), Београд 1994, 195-202 = у исти, исто, Поља, (март 1989) = исто, *Истина* (лист Епархије Далматинске), 4 (1989) = у исти, *Философија и теологија*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања ²2004 (¹1994), 249-260.

18. „Хришћанско схватање личности у историји“, *Теолошки погледи*, 1-4 (1991) = исто у *Философија и теологија*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања, ¹1994, 173-190 = исто у *Хришћанска мисао*, 7-9 (1994); 1-3 (1995).

19. „Хришћанска визија Европе из православне перспективе“ [предавање на конференцији светских цркава у Сантјаго де Кампостела, Шпанија, новембар 1991, на фр.], у Р. Биговић (уред.), *Хришћанство и европске интеграције*, Хришћански културни центар, Београд 2003, 173-180 = исто, *Богословље*, 1-2 (1991) 49-55 = на фр. „*Vision chrétienne de l'Europe dans une perspective orthodoxe*“, *Bulletin de la Fraternité orthodoxe Serbe Pere Justin*, Paris, април 1994, 12-17.

20. „О апофатичком и катафатичком богословљу“ [излагање на промоцији часописа *Луча*, Никшић 17 XII 1992, затим и објављено у *Индекс* (лист студената Црне Горе), 3-4 (1993)] = у исти, *Философија и теологија*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања (¹1994) ²2004, 177-184 = у исти, *Знак препоречни* (изд. Студенти Богословског факултета), Београд 1994, 203-208 = исто, у Р. Биговић (уред.), *Православна теологија*, Београд 1995, 151-157.

Необјављени радови на философске теме

21. Предавања на грчком: на Универзитету у Ксанти-Тракија, Грчка: „Πλάτων – Πλωτίνος καὶ ἡ христιανική σκέψη“, *ὁμιλία στὴν Ξάνθη, Ὀκτώβριος 1983*: превод: З. Јелисавчић.

22. „Οὐμανισμὸς τοῦ Ἁγίου Νικολάου τοῦ Καβάσιλα“, 1983 (препис са траке, нередиговано).

23. „Σοσιαλισμὸς καὶ ἐκκλησιαστικὴ κοινότητα. Σχόλιο σ' ἓνα κείμενο τοῦ Ντοστογιέφску“ (1985).

24. „Платонизам и апофатичко богословље у списима Дионисија Ареопагита“ (реферат са Симпозиона у Студеници, н.д.).

25. „Човек између две етике – хришћанске и марксистичке“ (предавање одржано у Крагујевцу, 27. IV 1990).