

проф. др **Владан Перишић**
Православни богословски факултет
Катедра за патрологију
Београд

О богопознању код св. Макарија Египатског с посебним освртом на дисертацију Јустина Поповића

Велики аскета и мистик, који нам је скривен под именом Макарија Египатског или Великог, оставио је за собом збирку списа која не престаје да привлачи пажњу пре свега оних за које су ови списи нека врста путоказа у замршеном духовно-аскетском животу, али и оних који им приступају из научних побуда желећи да их растумаче или сместе у духовни и историјски оквир у коме су настали.* Списи овог непознатог аутора до нас су дошли груписани (не зна се тачно ни када ни од кога) у четири збирке омилија на грчком језику. Прва (=В) садржи 64 омилије (међу којима је и најпознатији спис целокупног опуса, тзв. *Велика посланица*¹). Друга (=Н), најпопуларнија збирка, садржи *Педесет духовних омилија*. Трећа (=С) има 43 омилије (које се углавном преклапају са првом и другом збирком), а четврта (=W) 26 омилија (које се све, само друкчије распоређене, могу наћи у првој збирци).

Чини се да су ови списи рано постали веома популарни јер их налазимо у многобројним преводима на сиријски, арапски, латински, коптски, грузијски, етиопски, јерменски и словенски језик. Посебно су драгоцени преводи на арапски, јер садрже омилије које су на грчком изгубљене. О популарности и прихваћености макаријевске духовности међу словенским хришћанима говори чињеница да је на словенски језик Макарије почео да се преводи још пре 14. века.²

Иако се ови списи називају омилијама, они то нису сви по свом литерарном облику. Неки су заиста омилије, али неки други су писма (посланице), а неки опет тзв. *ἐρωταλόκρισις* (тј. питања и одговори). По свему судећи, писац назван Макарије (али понегде и Симеон) живео је на Блиском истоку, но да ли је у питању баш Египат или можда Сирија, Месопотамија или Кападокија, нико са сигурношћу не може рећи. Макарије је очигледно духовно близак Атанасију Великом као и Кападокијцима (чак су неки његови списи приписивани Василију Великом а, опет, неки Василијеви њему). В. Јегер је показивао да је други део Макаријеве *Велике посланице* (који се састоји од његове две расправе *О савршенству* и *О мо-*

* Овај рад је настао у оквиру пројекта бр. 149037А („Српска теологија у двадесетом веку“), који финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

¹ Српски превод са паралелним критичким издањем грчког изворника (који је преузет из: Werner Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, E. J. Brill, Leiden, 1965, стр. 234-258) објављен је у часопису *Отачник*, бр. 2, 1998, стр. 6-57.

² У новије доба, поред непрекинуте традиције утицаја на хришћанском истоку, Макаријеви списи су извршили изванредан утицај и на немачке пијетисте и енглеске методисте.

литви) у ствари парафраза расправе Григорија Ниског о аскетском животу *De institutio Christiano*³. Други⁴, опет, показују како овај Макаријев спис садржи (делимично или у целини) идеје месалијанаца или евхита изнесене у њиховом приручнику *Аскетикон* које је Црква осудила прво на сабору у Цариграду 426. год. а потом ту осуду потврдила на сабору у Ефесу 431. год. Но, овде се нећу бавити ни проблемом аутентичности и ауторства (псеудо)Макаријевих списа нити тиме да ли су они (крипто)месалијански или не. Овде ће бити речи о нечему трећем, а то је докторска дисертација Јустина Поповића „Проблем личности и познања по учењу св. Макарија Египатског“.⁵

У српској теолошкој литератури о св. Макарију није баш много писано, тако да је овај рад Јустина Поповића и наопширнији и најбољи. Пишући своју дисертацију о Макарију, о. Јустин се не упушта у питање ауторства његових списа, као ни у спор о њиховом наводно месалијанском карактеру, него их, сасвим очигледно, здраво за готово узима као несумњиво правоверне и *in medias res* почиње да излаже Макаријева схватања о проблему човекове личности као о неопходном предуслову за разумевање проблема сазнања. Рад је у ту сврху поделио на пет делова. Први је веома кратак (стр. 8–16) и носи наслов „Допадни интегритет личности“. Други говори о „Дезинтеграцији личности“ (стр. 16–41), а трећи о „Реинтеграцији личности“ (стр. 42–74). Четврти део има наслов „Обожњење личности“ (стр. 74–86), а цео рад кулминира у петом делу „Гносеологија обожене личности“ (стр. 86–102) са „Закључком“ (стр. 102–103).

Уводећи читаоца у проблематику којом ће се бавити, о. Јустин констатује да „Проблем познања све неодољивије постаје главним проблемом философије и науке“.⁶ А тај проблем, трудите се да покаже, јесте само део једног општијег и свеобухватнијег проблема – проблема личности. Проблем човекове личности, пак, раз-

³ Грчки назив је *Περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκοποῦ καὶ τῆς κατὰ ἀλήθειαν ἀσκήσεως*. Према Јегеру, који је први сачинио критичко издање овог текста и показивао зависност Макаријеве *Велике посланице* од њега, текст је плод зреле мисли и аскетског искуства Григорија Ниског те представља „кулминацију Григоријевих духовних размишљања“ (Johanes Quasten, *Patrology* vol. III, Spectrum Publishers, Utrecht/Antwerp & The Newman Press, Westminster Maryland, 274) а настао је између 390-те и 395-те год. Отуда би текст Макаријевих списа могао бити смештен на сам крај четвртог или на почетак (евентуално прву половину) петог века. Види и В. Јегер, „Поновно откривена Макаријева ‘Велика посланица монасима’ и њене различите редакције“, *Отачник* 2, 1988, 59–70.

⁴ Почев од Вилкура (L. Villecourt, „La date et l’origine des ‘Homélies spirituelles’ attribuées a Macaire“, *Comptes Rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres*, Paris, 1920, 29–53) па преко Дерџа (H. Dörrie, „Symeon von Mesopotamien: Die Überlieferung der messalianischen ‘Makarius’-Schriften“, *Texte und Untersuchungen* 55, Heft 1, 1941) све до Дробнера (H. R. Drobner, *The Fathers of the Church*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 2007, 370–372). О овом проблему види и А. И. Сидоров, „Преподобни Макарије Египатски“, *Отачник* 2, 1988, 71–78.

⁵ Реч је о докторској дисертацији коју је Јустин Поповић одбранио на Атинском универзитету и која је изашла на грчком 1926. на 114 страна под насловом *Τὸ πρόβλημα τῆς προσωπικότητος καὶ τῆς γνῶσεως κατὰ τὸν Ἅγιον Μακάριον τὸν Αἰγυπτίον*, а чији је српски превод (самог аутора) објављен као први део Поповићеве књиге *Пут богопознања: поглавља из православне аскетике и гносеологије*, Београд, 1987, 6–103, 194–222 (у даљим фуснотама на ову дисертацију ће се реферисати скраћено као на *Проблем*). О перипетијама приликом настанка овог текста види у поговору Атанасија Јевтића, 229–241. (Друга два дела ове књиге су „Гносеологија Светог Исака Сирина“ (105–139, 223–227) и стослов „Поглавља аскетско-гносеолошка“ односно „Подвижничке и гносеолошке главе“ (141–191).

⁶ *Проблем*, Увод, 7.

⁷ Појачавајући овај исказ он тврди: „Проблем личности постаје централним гносеолошким проблемом.“ *Ibidem*.

решује се личношћу Богочовека Христа. Циљ целокупне дисертације, по њеном аутору, је показати шта за човечију личност и човечије сазнање (може да) значи личност Христова, и то показати уз помоћ (излагања учења) Макарија Великог.⁸

Макаријев метод, према аутору дисертације, састоји се у томе да крене од човека какав је дат, какав је сада – огреховљен дугом историјом на безгрешног богосазданог првобитног човека наталожених грехова који му поред свих недаћа у које га сурвавају, помрачују (између осталог) и сазнајне моћи те његово сазнање чине несигурним и погрешним. Насупрот човековом данашњем стању, у првосазданом човеку – Адаму дејствовао је, по Макарију, сам божански Логос који је истовремено био и 1) она моћ која човека оспособљава за познање, и 2) сам предмет човековог познања. Из овога, међутим, не треба исхитрено закључити да је због тога човеково познање у стању безгрешности било потпуно (адекватно). Библијско учење да је човек саздан „по Божијем лику“ Макарије тумачи тако да то значи је у човека уграђен својеврстан „програм“ у виду „божанског елемента“ који сачињава „иманентну садржину човечије личности“. Али човек је саздан (не само „по Божијем лику“, него) и „по Божијем подобију“, што значи да тај „програм“, та „иманентна садржина“ још није реализована, него јој је тиме (за)дата „бескрајна могућност“ реализације током историје. Да човек није пао, да није погрешно, он би, вели о. Јустин тумачећи Макарија иринејевски, мало по мало остваривао, тј. у стварност преводио, ову богомдану могућност и тако, узрастајући у свему, узрастао би и у сазнавању.

Овај „богочовечански метод живота“ (који би постепено водио све адекватнијем и пунијем сазнању), падом у грех човек је заменио „методом туђим људској природи“.⁹ Грех Поповић, заједно са Макаријем, сликовито описује као обезбожење човека, као изгнање Бога из човека, као потискивање Бога из целог људског бића, као уништење свега што је у човеку боголико. Губљењем боголикости Адам бива „изгубљен за Бога“.¹⁰ Да ли то значи да је он тада умро? И да, и не. Умро је душевном (али не одмах и телесном) смрћу. Његова душа је грехом обамрла, постала је (као) мртва. Но, Макарије додаје и следеће: „Али, не велимо да је потпуно пропао, уништен био и умро; он је умро за Бога, живи пак својом сопственом природом“.¹¹ А кад се живи ослоњен само на своју сопствену природу, али не (првенствено) на Бога, онда такав живот и није прави и пуни живот него, како то веома сликовито означава о. Јустин – обично „животарење“.¹²

So far, so good. Сада, међутим, следи Јустиново излагање Макаријевих ставова о *последицама* Адамовог грехопата по сву осталу творевину. Макарије тврди, а о. Јустин се, очигледно, са њим у свему саглашава, да се Адамов грех преноси 1) на свако потоње људско биће, као и 2) на целокупну природу уопште. По његовом/њиховом мишљењу – пошто је Адамово биће „васељенског“ карактера, Адам је присутан у сваком човеку. Како, на који начин, и зашто је то тако, о томе нема речи. Највише што о. Јустин каже јесте да се то дешава „на неки тајанствени начин“, ¹³ тј. „тајанствено и неосетно“.¹⁴ Он веома лепо, готово надахнуто, го-

⁸ *Op. cit.*, 9.

⁹ *Op. cit.*, 17.

¹⁰ *Homiliae*, XII, 1; *Patrologia graeca* 34, 557B.

¹¹ *Op. cit.* XII, 2; PG 34, 557B. XLVI, 3; PG 472B.

¹² *Проблем*, 17.

¹³ *Op. cit.*, 19.

вори о погубним последицама исконског греха по целокупну створену природу. Препричавајући Макарија¹⁵ он вели да Адамовим „падом – пада цело човечанство; његовим преступом – цело човечанство преступа међу богоданог закона и залази у област безакоња; напушта живот „по обличју Бога“ и замењује га животом „по обличју зла“.¹⁶ И даље: „У мистично ткиво Адамове личности уткани су не само сви људи него и сва твар. Он је нека врста мозаика, у коме је суштином бића свог заступљена свака твар ... Грех његов постаје грехом целокупне твари ... Човек је увео грех у сву твар, и кроз њега [грех] прораста у све врсте бића.“¹⁷ Но, како то грех из Адама прелази на друге људе и на целокупну твар, не објашњава се. Као ни то – како је то уопште *могуће*. Не објашњава се ни то како твар (нпр. камен, буба-мара и сл.) уопште може бити грешна. А морало би да може ако стоји да кроз Адама грех прелази у *све* врсте бића. Сва ова питања остају без (чак и покушаја) одговора. Штавише, уопште се и не постављају. Додуше, Макарије даје неке сликовите аналогије,¹⁸ али Макарије не пише дисертацију него излажући једно аутентично искуство, сликовитим аналогјама покушава да својим слушаоцима/читаоцима дочара сву погубност огреховљеног стања. Он није дужан да анализира и тумачи, али писац дисертације јесте. Међутим, он то најчешће не чини, већ или ређа Макаријеве цитате или их препричава (бар) исто толико сликовитим и живописним језиком колико је сликовит језик онога о коме пише. То је основна мана аутора ове дисертације и она је видљива кроз цео текст.

У потпоглављу под насловом „Грех и душа“ аутор излаже Макаријево учење о томе да је грех продро у сваку пору човекове душе, не остављајући ниједан њен део неокаљаним. Стога је човек „умро страшном душевном смрћу“.¹⁹ И док мрачним бојама веома убедљиво оцртава пало стање људског бића, Макарије, са којим се аутор у потпуности слаже, пројављује хришћански оптимизам тврдећи да се, упркос свему наведеном, „грех и душа не сједињују суштaствено“.²⁰ И не само да се *de facto* нису сјединили по суштини, него (све и да хоће) то не могу, јер „сама суштина греха чини немогућим такво сједињење“.²¹ Наиме, док је „суштина душе у њеној боголикости“²² дотле је „суштина греха у – несуштини“.²³ Дакле, суштина греха и зла је у томе да оно нема своју сопствену суштину, те да, дакле, не може постојати самостално. Оно, и ту о. Јустин умесно цитира св. Григорија Ниског, „у небићу има своје биће“ (*ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχει*).²⁴ Зло је, да-

¹⁴ *Op. cit.*, 21

¹⁵ *Homiliae*, XLVIII, 5, PG 34, 812B; V, 1-3, PG 34, 496A; VI, 5, PG 34, 521B; XI, 5, PG 34, 548BC.

¹⁶ *Проблем*, 19.

¹⁷ *Op. cit.*, 21.

¹⁸ Аналогја са „квасцем“ (*Homiliae*, XXVI, 2, PG 34, 664AB). Аналогја са корењем: „Продирање и укоревњавање греха у душу слично је укоревњавању великог дрвета у дубину земље“ (*Op. cit.*, XLI, 1, PG 34, 768C) и сл.

¹⁹ *Op. cit.*, XLVII, 6, PG 34, 800B.

²⁰ *Проблем*, 25.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *De anima et resurrectione*, PG 46, 93B. На овом месту Јустин Поповић (у једној великој фусноти) наводи паралелна места код осталих отаца Цркве (поред Григорија Ниског наводи и одговарајућа места из Атанасија Великог, Јована Лествичника, Максима Исповедника, Јована Дамаскина, Методија Олимског) који се сви слажу у томе да нема зла „по природи“, као и у томе да зло нема супстанцију или биће него да је *privatio*. Штета је што наш аутор у овом раду чешће не прибегава, ако не анализи, а оно барем навођењу паралелних отачких места са Макаријевим ставовима које излаже.

кле, *privatio*, лишеност (добра), баш као што мрак није присуство таме, него одсуство светлости. Отуда „и поред свега мешања душе са грехом, ипак и душа и грех имају своје сопствене природе и остају при њима“.²⁵ Чувајући свој идентитет грех борави у души „као друга душа са душом“²⁶ и чак „грех разговара са душом као човек са човеком“.²⁷ Тешко је замислити пластичнији опис психе огреховљеног човека.

У следећем потпоглављу „Ум и грех“ аутор нам излаже Макаријево уверење да је људски ум, тај царски део душе, који је означен као само „око душе“ (ὀφθαλμός τῆς ψυχῆς)²⁸ којим се сазерцава Божанство²⁹, у ствари „главна мета Сатанине делатности“.³⁰ Продирући у све делове душе, грех напослетку продира и у сам ум ослепљујући га да више не може да „гледа“ Бога. Тако се ум умртвљује. И уопште, што год се одвоји од Бога постаје мртво, па тако и душа и њен царски део – ум.

Наравно, „без воље грех је немогућ“³¹ – тиме нас о. Јустин уводи у следеће потпоглавље „Воља и грех“. Воља је одговорна за грех зато што у стварима греха „увек узима активно учешће“.³² То и јесте разлог што је „сваки грех кажњив“.³³ Да човек има слободну вољу (τὸ αὐτεξούσιον θέλημα), то је готово саморазумљиво, као и то да она потиче од Творца. Али *зашто* му је дата? Као одговор на ово питање о. Јустин наводи два места из Макарија. Према првом, човеку је дата слобода избора да би се својевољно могао опредељивати за добро и за зло.³⁴ Према другом, она му је дата да би ишао ка добру и уздржавао се од зла.³⁵ Аутор дисертације наставља са даљим излагањем не уочавајући да између ова два Макаријева места постоји несагласност. Наиме, ако је човеку слобода дата (између осталог) зато да би се *уздржавао* од зла, онда му она не може истовремено бити дата и зато да би се могао *опредељивати* за зло. Другим речима, слобода може бити *услов*, али не и *узрок* зла. Чини се да ни Макарије ни Јустин не увиђају ову разлику.³⁶

С друге стране, веома лепо је објашњено да одрицање хришћана од своје воље није потребно због тога што је то *њихова* воља, него због тога што је она *погрешна*, прожета грехом, и отуда *искварена*, а не она првобитна богомдана воља. Отуда Макаријев савет: „нипошто не тражити своју вољу“³⁷ значи управо супротно – не тражити вољу која није више изворно моја воља, него ми је (грехом) наметнута и издаје се за моју, те је и ја сам више готово не разликујем од моје праве (богомдане) воље.

²⁵ Проблем, 27. Упореди *Homiliae*, II, 2, PG 34, 464D.

²⁶ *Homiliae*, XV, 35, PG 34, 600A.

²⁷ *Op. cit.*, XI, 15, PG 34, 556C.

²⁸ *Op. cit.*, VII, 8, PG 34, 528B.

²⁹ Проблем, 29.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Проблем, 31.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *De libertate mentis* 3, PG 34, 937C.

³⁵ *Epistolae*, II, PG 34 412AB.

³⁶ Ово може да подсећа на апостола Павла, али он ипак не каже то исто, већ да добро које својевољно хоће, некако ипак не чини, а да чини зло које неће, али га чини не(своје)вољно, а не „својевољним опредељивањем за зло“ (Проблем, 31).

³⁷ *Epistolae*, II, PG 34, 421D.

У последњем потпоглављу првог дела „Срце и грех“ о. Јустин тврди да је за Макарија „термин срце синониман са терминима душа и ум“.³⁸ Из овога би следило да су онда и душа и ум међусобно синонимни. Међутим, изгледа да ни Макарије ни Јустин не увиђају да то не може бити случај, јер је у потпоглављу „Ум и грех“ утврђено да је ум само један *део* душе (додуше њен царски део или њено „око“), а не цела душа. Да би збрка била још већа, само неколико редова ниже тврди се да је „ум око срца“.³⁹ Но, ако је ум с једне стране „око душе“ а с друге „око срца“, евентуално би се могло закључити да су душа и срце синоними, кад је ум „око“ и једног и другог (мада закључак не би био нужан). Надаље, како срце може бити синонимно души и уму кад се, такорећи у истом даху, тврди да „срце садржи у себи и душу и ум...“⁴⁰? То би значило да срце садржи само себе. Итд., итд., све запетљаније. Недостатак кохерентности и неувиђање релевантних импликација, као и не увек довољно прецизан израз често штете иначе веома минуциозним (првенствено психолошким) увидима Јустина Поповића.

Све до сада речено треба, међутим, схватити само као увод у нашу главну тему – гносеологију, о којој ће бити речи у поглављу које у дисертацији следи. Интересантно је да се, према нашем аутору, дезинтеграција личности односи на све састојке човекове природе „а нарочито на гносеолошки апарат“⁴¹ (подвукао В. П.). Дакле, закључује он, човеков пад је *par excellence* (κατ' ἑξοχήν) гносеолошки.⁴² Како то? Тако што је својим падом човек преступио управо међу *познања*, погазио не неку другу већ баш *сазнајну* границу коју је поставио сам Бог. А то је учинио не би ли некако мимо Бога и без Бога и, такорећи, Богу у инат, стекао „познање добра и зла“. Пристајући на грех човек је, по ауторовим речима, пригрлио гносеолошки метод Сатане који се цео може сажети у његову лаж упућену (првим) људима: „бићете као богови“ (ὡς θεοὶ γενήσεσθε). А када се тај гносеолошки метод изрази етичком терминологијом, онда се он зове „високоумље“ или „гордоумље“ (ὕψιλοφροσύνη). Користећи високоумље као метод познања човек је њиме толико огреховио своја гносеолошка оруђа (тј. учинио да греше и да буду погрешива) да му (мислећи преузвишено о самом себи) његове сопствене мисли постају идоли (εἰδωλα). Таковог човека о. Јустин успешно назива „гносеолошким идолопоклоницом“ који у свакој својој идолатризованој мисли види свој центар (и диви му се).⁴³ Њему сопствене мисли постају готово као богови (ὡς θεοὶ), што Јустин именује изразом „гносеолошко многобоштво“.⁴⁴

У такво стање ума и душе човека, према Макарију, доводи „рационална и интелектуална сила Сатане“ (λογική τις καὶ νοερά δύναμις τοῦ Σατανᾶ)⁴⁵ која до те мере продире у човеков ум и са њим се меша толико да се са њим такорећи спаја у јединство.⁴⁶ Тиме човечији дух постаје „комбинован“⁴⁷ са духом Сатане, те сто-

³⁸ Проблем, 33. Он ту упућује на *Homiliae*, XXVI, 23, PG 34, 689C.

³⁹ Проблем, 33.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Op. cit.* 34.

⁴² *Homiliae*, XII, 8-9, PG 34, 561BC.

⁴³ Проблем, 35.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Homiliae*, XXIV, 3, PG 34, 664D.

⁴⁶ *Op. cit.*, XV, 49, PG 34, 609B.

⁴⁷ Проблем, 35.

га Сатанине мисли постају човекове мисли, као да су „његове сопствене“⁴⁸, тако да више ниједна човечија мисао није искључиво његова, већ је и Сатанина. Другим речима, „Сатана седа као цар на трон људске личности – на ум, и влада целим човеком, целокупним гносеолошким апаратом и целокупним познањем и знањем“.⁴⁹ А човекова огреховљена природа, сједињена са Сатанином, почиње овога да имитира: као и Сатана и огреховљени човек живи ослоњен само на себе, не излази из себе (ка другом), не прелази границе свога ускога ја, живи у себи као у гробу. И управо у том упорном „неизлажењу из себе“, у том самозадовољном за-снимању себе на себи самом (без икаквог односа према Богу или другим људима) Макарије види суштину греха, са чим се о. Јустин не само саглашава, него у макаријевском стилу продужава и изузетно успешно кроз цео рад варира ову мисао.

Идући корак даље о. Јустин, следећи неке Макаријеве идеје, тврди да је „животом човечије личности детерминисан [и] живот твари“.⁵⁰ И још: „Космос твари својим животом копира човека, имитира његов живот до појединости...“.⁵¹ Но, као и у једном од претходних поглавља, о томе *зашто* и поготово о томе *како* се то дешава нема ни речи. Аутор нам дугује објашњење о томе *како* то кретања звезда или стварање црних рупа, или живот лептира или настанак вируса, или нпр. нестанак диносауруса и уопште све што се у створеном свету збива, „имитира“ човека. И то га „имитира“ не неком далеком и натегнутом аналогijом, већ „до појединости“. Аутор нам остаје дужан објашњења поготово зато што ово тврђење за њега није неко успутно или неважно, него се оно више пута понавља и из њега се извлаче важни закључци.

Поред тога, аутор, као да је то нешто саморазумљиво, означава Канта као представника „гносеолошког релативизма“.⁵² Наравно, није потребно ни доказивати да Канту ту није место. А Декартово *Je pense donc je suis*, у складу са уверењем да је човек „сав прожет „суштином и разумом“ Сатане, тј. грехом“⁵³, он тумачи као да значи (тј. као да имплицира) – *et le diable est*. Стога је, по њему, човечија мисао (очигледно под овим подразумевајући управо Декартово „*Je pense*“) „психолошки доказ ђаволове егзистенције“.⁵⁴ Овде је, међутим, о. Јустин промашио поенту чувене Декартове максиме, јер она, како је сасвим јасно из Декартових разматрања, и није човекова мисао о овом или оном садржају мишљења, него о *извесности његовог постојања* (макар свака поједина његова мисао била погрешна – што Декарт више пута и каже).⁵⁵

Следеће поглавље дисертације „Реинтеграција личности“ аутор почиње констатацијом да се „Решење проблема [дезинтеграције личности] своди на уклањање узрока дезинтеграције, [тј.] на уклањање греха“.⁵⁶ Стога је разумљиво да средиште излагања овде буде о „Тајни Богочовека Христа“, јер је смисао Христовог доласка управо „враћање наше природе к себи“ (πρός εαυτήν ἐλπίδος) и њено

⁴⁸ *Homiliae*, XV, 25, PG 34, 593A.

⁴⁹ *Проблем*, 35. Уп. *Homiliae*, VI, 5, PG 34, 521D.

⁵⁰ *Проблем*, 38.

⁵¹ *Op. cit.*, 37.

⁵² *Op. cit.*, 40.

⁵³ *Op. cit.*, 41.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Неразумевање Декартове чувене максиме о. Јустин ће поновити у својим делима у више наврата.

⁵⁶ *Проблем*, 42.

поновно „васпостављање“ (*ἀποκατάστασις*).⁵⁷ Будући својом божанском природом једносуштан Оцу, а људском једносуштан нама, Богочовек је могао премостити провалију између Бога и човека, између метафизичког и физичког. Но, да је човек Исус у ствари Христос, тј. Божија премудрост и сила, човек може знати једино „надрационалном“ вером, тим „јединим гносеолошким оком“⁵⁸ када су божанске тајне у питању. У овом поглављу о. Јустин не само да тумачи Макаријев текст, него га изузетно надахнуто допуњује, те готово сваку Макаријеву мисао продужава надопуњујући њен већ изложени смисао. Бројне странице (које чине средишни део рада) на којима о. Јустин, делимично тумачећи Макарија, а делимично инспирисан њиме настављајући у истом правцу, говори о Христовој личности, значају његовог тела, о вери и нади, о љубави, молитви и смирености, спадају у најуспешније странице ове дисертације.

Рад се завршава излагањем учења о „обожењу личности“ са последњим поглављем „Гносеологија обожене личности“. Као што је усвајање греха (постепено али неумитно) водило до дезинтеграције личности, тако и усвајање Христа и сједињавање с њим води до реинтеграције и чак обожења човекове личности. Улазак у сферу „обожења“ (која је „највиши на земљи могући стадијум“⁵⁹ који реинтегрисана, тј. поново у чистоту васпостављена личност може досегнути), толико је тајанствен да надилази разумску анализу и захтева благодатно-мистичко доживљавање.⁶⁰ Дискурзивна анализа таквог доживљаја је, по о. Јустину, „немогућа“, штавише, „природно“⁶¹ је да је немогућа. На први поглед ово изгледа сасвим прихватљиво. Но, ако обратимо пажњу на Јустинову тврдњу да обожење прожима „сву садржину личности“⁶² (подвукао В. П.), па према томе да „процес обожења обухвата и сва гносеолошка оруђа“⁶³ (подвукао В. П.), онда постаје нејасно зашто би таква анализа била немогућа. Наиме, ако се, сједињујући се са Христом, обожи *цео* човек, а не само понеки његов „део“, онда се обожио и човеков ум. Јустин нам остаје дужан одговора – зашто онда *обожен* (не више грешан и погрешив) ум не може да анализира оно што као такав (дакле, као *обожен*) промишља? Зар се једном таквом (такорећи априорном) забраном не доводи у питање и сама реалност и сила обожења? Поготово ако Христов категорички императив „Будите и ви савршени као што је савршен Отац ваш Небески“, као што и сам о. Јустин, рекао бих – с правом, примећује, „важи и за познање“.⁶⁴

Већ сам поменуо да Јустин углавном излаже, а недовољно анализира и тумачи св. Макарија. Друга његова мана је недовољна, тачније би било рећи – непостојећа, дистанца према аутору кога тумачи. Он се студирајући Макарија толико поистоветио са њим, да је не само прихватио (а често и стваралачки развио) многобројне његове идеје, него је (п)остао слеп за сваку његову недоследност или омашку. Тако, нпр., он заједно са њим тврди да је 1) самопознање услов богопознања⁶⁵ и истовремено, обратно, да је 2) самопознање зависно од богопозна-

⁵⁷ *De libertate mentis*, PG 34, 965D.

⁵⁸ *Проблем*, 46.

⁵⁹ *Op. cit.*, 74.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Op. cit.*, 78.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Op. cit.*, 96.

⁶⁵ *Op. cit.*, 13.

ња⁶⁶ (те је, дакле, богопознање услов самопознања). Ако сте овим збуњени и питате се – шта је чији услов, ни Јустин ни Макарије вам неће помоћи да ову дилему разрешите. Штавише, ни један од њих није свестан да ту постоји икаква дилема. Надаље, смирено и кротко умовање је означено као услов имања љубави према Богу.⁶⁷ Но, с друге стране, на више места је речено супротно – да би се смирено и кротко умовало, ум већ мора бити испуњен љубављу према Богу (иначе би се морало признати да и без Бога човек може бити смирен и кротак). И опет исто – текст се наставља као да не постоји никакав проблем. Други пут Јустин са одобравањем наводи Макаријево тврђење: „Ум је трон Божанства; Божанство је трон ума“.⁶⁸ Ако се запитате – шта је, заправо, чији трон, не очекујте коначан одговор. Ни Макарије ни Јустин вам га неће дати. Можда на неког искази попут овог (са изненађујућим и ничим поткрепљеним обртом) делују очаравајуће. На мене, међутим, делују обесхрабрујуће. Можда је то због тога што нисам кадар да сагледам у чему је предност тога да ствари буду нејасне, а не јасне. Оувек сам био убеђен да се не треба бојати да ћемо разјашњавањем исцрпити тајну Божију (такав страх би, напротив, могао бити параван гордоумљу).

Разрешење проблема познања аутор дисертације излаже у поглављу „Гносеологија обожене личности“. Као што је постепено продирање греха (тј. Сатане) поробљавало целу човекову душу (са умом као њеним „царским“ делом), тако постепено сједињење душе (али и овог пута са умом као њеним „царским“ делом) са Христом, просветљава човека за неслућена сазнања. И пошто су гносеологија и етика, као што је јасно из сваке странице овога рада, нераздвојно сједињене, то је, према ауторовим речима, „у самој својој суштини познање не само гносеолошки већ етичко-онтолошки акт, тј. акт у коме се тајанствено врши сарастварање (= сједињавање) познајућег са познаваним, субјекта са објектом“.⁶⁹ У том „једином“ могућем методу хришћанске гносеологије могу се разликовати три ступња. Први: одрицање од огреховљеног разума и од целе своје огреховљене душе. Други: обнова „гносеолошких оруђа“ тзв. „етичком тријадом“ (тј. вером, надом и љубављу). Трећи: обогочовећење од греха очишћене и етичком тријадом обновљене личности. На овом трећем ступњу, поново се инсистира, нема „дискурзивног познања објекта вере“⁷⁰, него једино непосредног сједињавања субјекта вере са објектом. До овог ступња уздижу се само „просветљени“ (οἱ φωτισθέντες). Њихово „безгрешно, чисто познање је природан продукт (= плод) Христом исцељеног ума“⁷¹. Дух Христов, тј. Дух Свети је онај који обнавља („реновира“) човекове сазнајне моћи, чинећи да истински духоносци имају (од обичног свакодневног) „друг(ачиј)и ум“ (ἄλλον νοῦν). И све што је више сједињен и сарастворен са Духом Светим, све је другачији.

Као закључак о. Јустин, сасвим доследно реченом, изводи да је тајна хришћанске гносеологије⁷² у томе да се са Духом Светим, који је Дух Христов, по-

⁶⁶ *Op. cit.*, 68.

⁶⁷ *Op. cit.*, 69.

⁶⁸ *Op. cit.*, 90 и 83. Упореди *Homiliae*, VI, 5, PG 34, 521B и 521BC.

⁶⁹ *Проблем*, 88.

⁷⁰ *Op. cit.*, 89.

⁷¹ *Op. cit.*, 90.

⁷² И иначе је тенденција Јустина Поповића када излаже неког од светих отаца да одмах његове ставове проглашава као важеће за целокупно хришћанство. Тако се и ставови св. Макарија код њега

стане *једно* – „један Дух“.⁷³ Сазнања небеских тајни која ће се тада стицати биће „експериментална“⁷⁴, тј. недискурзивна: „опитом и чувством“ (πειρα καὶ αἰσθησει)⁷⁵. Стога он Макаријеву гносеологију означава као „богочовечни мистички емпиризам“.⁷⁶ Продужавајући Макаријеву мисао да хришћани имају свој „ум и разум (τὸν νοῦν καὶ τὴν διάνοιαν) увек на небу“⁷⁷, о. Јустин закључује да је „разлика између правих хришћана и осталих људи у основи гносеолошка“.⁷⁸ И пошто „живот претходи философији“⁷⁹, а философија је природан излив живота, нормално је да „богочовечни живот ствара богочовечну философију“⁸⁰, те да је отуда „светитељ једини прави философ“⁸¹ и, наравно, гносеолог.

Закључак

У својој дисертацији Јустин Поповић је у потпуности успео да прегледно изложи не само учење св. Макарија о личности и сазнању, што му је и био задатак, него и многобројне Макаријеве ставове о хришћанском учењу и живљењу, као и да се веома често стваралачки надовеже на њих, усвајајући их као сопствене, и варирајући их, а понекад и доводећи их до крајњих консеквенци, слободно се може рећи, стваралачки *надограђујући* те Макаријеве ставове. Сваки добронамеран читалац из овог рада може научити не само о хришћанској гносеологији, него и о самој суштини хришћанства.

Рекапитулирајући утиске који се имају приликом читања овог дела, не можемо а да код Макарија и Јустина заиста не будемо одушевљени њиховом непоколебивом вером, њиховом минуциозном психологијом, њиховом безграничном љубављу према Христу и сагледавању опустошења душе без љубави и без Христа. То, међутим, не значи да у раду нема и недостатака и да морамо бити слепи за њихове пропусте, недоследности или неспособност (рекао би злонамерник) или пре неспремност (како се мени чини) да увек спроведу логичку анализу и да кохерентно мисле. Мени се чини да је то отуда што њима до тога није стало, али ми се такође чини да би требало да им је стало. Што се мене тиче, кохерентношћу и логичком доследношћу њихова мисао и њихова порука не само што не би ништа изгубиле, него би, напротив, биле још утемељеније и допирале би не само до човековог срца, него и до његовог ума – а то двоје не бих радо раздвајао.

појављују само као case study или илустрација или експликација нечега о чему иначе сви хришћани једнако мисле.

⁷³ *Op. cit.*, 91.

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ *De caritate* 17, PG 34, 921D. О гносеолошком значају „молитвених екстаза“ и о молитви као „методу највишег познања“ види 93-94.

⁷⁶ *Проблем*, 103.

⁷⁷ *Homiliae*, V, 4, PG 34, 497AB.

⁷⁸ *Проблем*, 96.

⁷⁹ *Op. cit.*, 98.

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ *Op. cit.* 99.