

др Богдан Лубардић
Православни богословски факултет
Катедра за философију
Београд

Трње у венцу живота: Полемика др Владана Ј. Максимовића и др Атанасија М. Поповића око основа хришћанске философије морала (део I*)

„И тако ја говорим о једној ствари а г. Поповић о сасвим другој ствари.“
(Вл. Ј. Максимовић, „Одговор А. М. Поповићу“, Богословље 1937)

„Мој *Венац живота* ударен је на Index librorum prohibitorum.“ (Вл. Ј.
Максимовић, из заоставштине: Дискусија о *Венцу живота*, МС 1953)

1. Библиографија и научни пут: др Владан Максимовић и др Атанасије Поповић. Пред нама је покушај расветљавања разлога из којих је дошло до полемике између др (протојереја¹) Владана Ј. Максимовића и протојереја др Атанасија М. Поповића поводом дела сремскокарловачког професора – *Венац живота* (1936). Иако изричито и посебно фокусирамо полемику *Атанасија Поповића* са аутором *Венца*, познато нам је да је та књига изазвала пуно позитивних и негативних реакција. Сам Максимовић је сабрао готово *све* реакције на *Венац живота*. На сваку реакцију он је дао свој коментар посебно, као и закључак на расправу у *целини*, свесно завештавши своју последњу реч (попут поруке у боци: попут машинописа у досијеу) будућим покољењима теоретичара заинтересованих за ту тему. Његова *finis verbum* гласи: „... ја можда нећу бити међу живима, то је спо-

* 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 објављујемо у два дела: у *првом* излажемо поглавља 1 и 2, као и 3 закључно с првим одељком (део I = 1. Библиографија и научни пут: др Владан Максимовић и др Атанасије Поповић; 2. Максимовић: *Венац живота: систем моралне философије* – формалан приказ дела; 3. Полемика око дела *Венац живота*; 3.1. Приговори, одговори и приговори поновљени); у *другом* делу ћемо изложити остале одељке поглавља 3 и поглавље 4 (део II = 3.2. Поповић: *Морални закон*, књ. I: *Природни морални закон* – формалан приказ дела и осврт на једну оптужбу; 3.3. Испод латица *Венца* – и трње и труње; 3.4. Загонетка тајног „узора“ – Црноризац Дамјан; 4. Оцена спора: између два морализма – *преднеопатристички* оквири „позитивне“ теологије). – Сви *наши* курзиви у цитатима означени су астериском [*].

¹ Владан Максимовић је током боравка на студијама у Русији оженио Русињу која га је као болничарка лечила, и потом повео у Србију. Пред почетак Првог светског рата они су се споразумно раздружили и она се вратила у Русију (њихов брак је према нашим сазнањима трајао од 1904. до 1914. године). Потом је оженио Милену Стефановић. Из тих разлога – наиме, због брачних сметњи – Максимовић, који је био *свештеник*, повукао се из јерејске службе. Фотографија из аутобиографског досијеа (Матица српска [МС] = АВ. 1) Максимовића показује као старијег, седог, избријаног човека са наочарима наглашених оквира – што указује на напуштање свештеничке службе. У делу *Leksikon pisaca Jugoslavije*, [том] 4, М–NJ, Matica srpska, Novi Sad 1997, 61-62 (867) објављена је *та* фотографија. Пошто је писац тог прилога, наиме српски религијски философ Павле М. Јефтић, у свом чланку указао на архив Матице српске јасно је да је он до фотографије дошао путем непосредног увида у досија у МС.

редно, али оно [време *Венца*, БЛ] долази!“ (АВ.3 135)². Да ли време *Венца живота* „долази“ у оном смислу који најављује и прижељкује др Владан – не знамо, али знамо да је дошло *време критичког сећања на Венац живота* (макар у виду нашег скромног прилога, 74 лета по изласку дела на светло дана). Поменута „последња реч“ налази се у непубликованом рукопису Максимовића: *Дискусија о Венцу живота. Прилог за историју философије у Срба у првој половини XX века*³. У то смо се лично уверили недавно (17.02.2010): прегледом троделног⁴ досијеа тог истакнутог Сремца, похрањеног у Матици српској у Новом Саду. *Ни ту* – да кажемо *метареакцију* Максимовића, нити остале критичке реакције, не можемо нити желимо избећи. Неопходно је упознати све одзиве. У противном нећемо освестити динамичку *пунину* слојева и односа друштвено-културног контекста спора који анализирамо. Такво *скраћење* поступка херменеутичке пажње нашу анализу могло би учинити (у најбољем случају) тек делимично успешном и, у том смислу, недовољно „објективном“ (целовитом). Према томе, иако се ограничавамо на *једну* (важну) размену аргумената унутар спора, стављање „разлога“ за спор у *шири контекст* динамике развоја српске философије и теологије тога времена (како с обзиром на претпоставке философије религије и морала, тако и с обзиром на претпоставке догматологије и хришћанске етике) *такође* припада циљу нашег истраживања и оцењивања. Тиме *и* полемика Максимовић *versus* Поповић *и* остале реакције добијају узајамно херменеутичко осветљење поступком *контекстуализације* (као врсте примењене херменеутичке пажње). Један од учинака нашег подухвата, додаћемо и то, јесте поимање разлога из којих су наши протагонисти (Максимовић и Поповић), а не само њихова расправа, пали у *заборав* који је безмало потпун⁵. У најмању руку је чудно (мада јесте објашњиво) што се то десило Максимовићу као једном од потписника оснивачке повеље Српског философског друштва 1938 [1898] (трећепотписаном од петнаест оснивача [ФС 367]): угледном професору философије и етике, „ерудитном“ „православном философском писцу“ и „теологу“⁶. Колико је нама познато, о њему до данас није на-

² Владан Ј. Максимовић, *Дискусија о Венцу живота. Прилог за историју философије у Срба у првој половини XX века*, 1950 — в. архивски досије Владана Ј. Максимовића у рукописном одељењу Матице српске = скр. АВ.3

³ Машинописни рукопис од 135. стр (12? табака) којим извештава о тој расправи Максимовић је Матици српској (Нови Сад) — чији је био дугогодишњи члан — предао 09.12.1950. године, а материјал је у МС заведен 1953. г. — Наш повратак дискусији око *Венца живота*, то интуирање потребе за освешћењем и памћењем тог спора, не само постојање те књиге у породичној библиотеци (купљене током Другог светског рата од стране нашег оца [у антикваријату у Београду]), додајмо и то, на необичан начин је потврђен накнадним „открићем“ досијеа у Матици српској.

⁴ Архивски материјал у МС састоји се заправо од три досијеа: 1. *Аутобиографија* (аутобиографски спис, Београд, 73 стр): сигнатура Бр. 12.441 = скр. АВ.1; 2. *Успомене* (мемоарски спис, Београд 1951, 17, 8 стр) = скр. АВ.2 и 3. *Дискусија о Венцу живота. Расправа* (додат штампани прилог, Београд 1950, 135 стр): сигнатура Бр. 12.416 = скр. АВ.3. Захвалност дугујемо особљу Матице српске, посебно г. Павлу Станојевићу, унуку Станоја Станојевића, и г-ђи Боб.

⁵ После дужег времена занемарености дела Максимовића краћи рад припремио је Димитрије Калезић под називом = „Философски рад Владана Максимовића“ (Тај рад је изложен на 5-том редовном симпозиону „Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати“, одржаном 26.12.2008. г. на ПФФ БУ: рад ће бити публикован у одговарајућем тому бр. 5). Дужни смо рећи да нам је управо он указао на постојање досијеа Максимовића у Матици српској, и тако помогао у долажењу до нових а такође темељних материјалних претпоставки за увид и у аспекте спора који нас занима.

⁶ Андрија Стојковић, *Развитак философије код Срба 1804–1844*, Слово љубве, Београд 1972, 332, 334, 412 = скр. ФС.

писан научни *рад* философског или теолошког типа приступа. Што се Поповића тиче, он је био запажен⁷ вишегодишњи предавач на катедри за морално богословље Православног богословског факултета од 1932. до 1942, и 1945. године. Ни Поповић није добио студијски рад који би оценио његово дело, макар на пропедеутичком нивоу, па се може говорити о заборава и тог мислиоца.

А. Пре него што пођемо даље треба констатовати њихова радна достигнућа. То чинимо у оквиру сажето представљених научних биобиблиографија обојице респективно. Први протагониста, наиме, **Владан Ј. Максимовић** је рођен 18. 4. 1879. у Прхову (данас у Сремском округу општине Пећинци) а упокојио се 7. 5. 1956. у Београду⁸. Након краћег периода школовања у Сремскокарловачкој Гимназији (1890-1898) па школовања у Богословији ([основана 1794⁹] 1898-1900) он бива упућен на наставак школовања у Русију. Тачније, он одлази на Московску духовну академију (= МДА, основана 1685¹⁰), где студира од 1900. до 1904. године. Тамо ће одбранити, како сâм каже „кандидатску дисертацију из области философије“ (АВ.1 3) и стећи „научни степен кандидата духовне академије“ (исто). Максимовић се потписивао као *доктор* наука, јер су тај „... степен југословенске власти признале¹¹ да је раван степену доктора наука наших и западних универзитета“ (исто). То упућује закључку да је степен кандидата богословља званично нострификовао¹² у истовредан докторском (у неким другим случајевима то се тада у Краљевини СХС „прећутно“ признавало као еквивалентно докторском степену¹³, у неким случајевима то се *оспоравало*). Све то помињемо јер је и Владану

⁷ Не најмање из разлога његових полемичких иступа против Владана Ј. Максимовића, протојереја Лазара Мирковића (1885-1968) и протојереја Живана Маринковића... (Узгред, заједно са Радивојем Јосићем, литургичар Лазар Мирковић је потписао позитиван реферат за реизбор Поповића у звање доцента за морално богословље на Богословском факултету 21.01.1938. [АА 59]).

⁸ Професор Максимовић своје зреле и позне године проживео је у близини београдске Ботаничке баште, унутар такозване „професорске колоније“, са адресом: Цвијићева 41/1.

⁹ Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве*, Друга књига, Минхен 1968, 107-113.

¹⁰ За преглед историје и устројственог развоја Московске духовне академије до 1870, в. Сергей К. Смирнов, *История Московской Духовной академии до её преобразования 1814-1870*, Унив. тип. (М. Катков), Москва 1879, 655 сс.

¹¹ Ко, када, где? – у досијеу о томе нисмо нашли податке.

¹² Познато нам је да је професор Евгениј Спекторски у оквиру удружења руских емигрантских професора, наиме унутар Руске академске групе (Академическая группа), подузео напоре да се руским емигрантима – научницима омогући нострификација диплома и признавање звања у земљама у које су избегли (тако је, рецимо, помогнуто Виктору Троицком да дође до признања титуле и степена). Могуће је да је та активност била од помоћи и личностима које нису Руси а које су у Русији стекле одређене више научне степене...

¹³ Уредништво Хришћанског живота (1922–1927) покренуло је питање еквиваленција 1925. године (бројеве 1–9 за ту годину уређивао је Иринеј Ђорђевић, готово све остале [и неке пре 1925] Јустин Поповић, некад уз помоћ Велимира Арсића), и то објављивањем представке професора **Љубомира Н. Рајића** (поводом случаја протојереја професора Ковачевића којег Сословије (тачније: Професорски Савет) Богословског факултета није изабрало за доцента на предмет догматика, јер је оцењено да као кандидат богословља *нема* једнаковредан научни степен са докторима наука (какви су на Факултет долазили из Румуније или Грчке). Рајић пише: „... није био изабран само због тога, што није имао научни степен Дг-а богословских наука [...] Овај случај, који је имао, на жалост, места у професорском савету, где је било чланова са истим научним степеном, који има и г. Ковачевић а и чланова, којима је врло добро позната научна вредност онога степена, који има г. Ковачевић – побућује ме, да најучтивije замолим професорски савет православно-теолошког факултета у Београду, да се позабави питањем еквивалентности и научне вредности степена кандидата богословских наука са степеном доктора, који се добија на православно-теолошким факултетима у Черновцима и Атини...“, в. „Са Уредничког стола“, Хришћански живот 4 (април 1925) 187-196. (Додајмо да Рајић највероват-

Максимовићу „оспоравана“ стручност докторског степена, односно он је тако по-дозревао и слутно на основу тона и начина напада неких теоретичара на њега. Те-ма кандидатске дисертације гласи: *Религиозно-филозофске воззрения Баруха Спинози*, Москва 1904¹⁴ (према Милутину П. Деврњи, Максимовић је дао и „пре-вод Спинозине Етике“¹⁵). То надаље ваља имати на уму. „Дисертацију“ је одбра-нио 1904. код чувеног руског религијског филозофа и теоретичара морала Миха-ила М. Тарејева¹⁶. (С тим у вези добра је вест да смо ту дисертацију *пронашли* у Руској државној библиотеци у Москви¹⁷; тај спис – написан пре 106. година – [надамо се и још неки мањи радови] биће прицељен осталим радовима што се чу-вају у отаџбини, где смо покренули иницијативу да се објаве сабрана дела Мак-симовића у критичком издању). Да наставимо: Тарејев је један од најутицајнијих руских теолога и православних филозофа краја 19. и почетка 20. века. Притом сâм Максимовић, а не само други, констатује како је московски професор на њега извршио снажан *утицај*¹⁸. Зато се Тарејевим (као и другим фигурама што су на њега утицале) бавимо касније – на одговарајућем месту студије. Тарејев није је-дини значајан утицај са *руске* стране, што ћемо такође показати, али јесте *најсна-жнији*. У периоду од 1907. до 1914. године он је уређивао Богословски гласник. Поред доцентуре па професуре у Сремско-карловачкој богословији (где је преда-вао филозофију и етику од 1906.¹⁹ до почетка Првог светског рата²⁰, и потом – по повратку из интернације [1914-1917] – од 1917. до 1919), др Владан Максимовић је радио као начелник министарства просвете (1919-1921), да би потом прихватио дужност декана Источно-православног богословског факултета Свеучилишта у Загребу (та установа имала је кратак радни век – од 1920. до 1924. године²¹). Ти-ме је стекао и звање „*kraljevskog javnog profesora Sveučilišta u Zagrebu*“. Макси-мовић је употребљавао и псеудоним – „**Владислав Косанић**“. Он је сарађивао са

није алудира на професоре Богословије Светог Саве изабране на Богословски факултет без степена доктора наука: наима, на Радивоја Јосића [Апологетика] и Јордана Илића [Педагогика са методиком верске наставе]).

¹⁴ Приказ дисертације дао је професор Московске духовне академије (= МДА) **Алексеј Ив. Ве-денски** (Алексей Ив. Введенский 1888-1912), предавач филозофије, у часопису МДА = Алексей Ив. Введенский, Богословский вестник за 1905.

¹⁵ Каква је судбина тог превода (ако постоји) није нам познато.

¹⁶ О Тарејеву видети следеће студије: В. П. Виноградов, *Основные пункты христианского миро-созерцания в системе профессора М. М. Тареева*, Сергиев Посад 1912. — Л. Е. Шапошников, „Соци-ально-филозофские взгляды М. М. Тареева и современное православное богословие“, Филозофские науки 3 (1982); исти, „М. М. Тареев о взаимодействии христианства и общества“, у *Православие и социальное служение*, Н. Новгород 1997. — А. И. Бродский, *Михаил Тареев*, Спб. 1994. — Михаил Маслин (ред.), *Энциклопедия руске филозофије*, Логос – Укронија, Београд 2009, 785-786; П. В. Алексеев (гл. ред.), *Филозофы России XIX-XX столетий*, Книга и бизнес, Москва 1995, 585-586.

¹⁷ О начину проналазка тих списа, написаћемо кратак чланак пригоднијом приликом. Овде се, ипак, мора поменути помоћ ректора Московске духовне академије архиепископа веријског РПЦ Ев-генија (благослов и одобрење наше писмене молбе), епископа Антонија Подворја СПЦ у Москви (посредовање) и нарочито несребично залагање студенткиње нашег Православног богословског фа-култета г-ице Ирене Рашетове која је обавила *главни = радни* део посла.

¹⁸ Владан Максимовић, „Мој одговор г. дру А. М. Поповићу“, Богословље XII:2 (1937) 186.

¹⁹ У том периоду др Владан служи и као свештеник: нпр., он је читао опело блаженопочившем митрополиту сремскокарловачком Георгију Бранковићу (р. 1890) и то 1907. године.

²⁰ Пре Првог светског рата Максимовић борави и у Немачкој (1910-1911).

²¹ Александар Раковић, „Источно-православни богословски факултет Свеучилишта у Загребу 1920-1924“, у Б. Шијаковић (уред.), *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, том 2, ПБФ БУ, Београд 2007, 221-238.

бројним домаћим међуратним културнотеоријским часописима²² (владао је руским и француским језиком, коректно се служио грчким, латинским, старословенским и јеврејским).

Од дела Максимовића издавајемо следећа: „Зар и то?“; Босанска вила 1898; („Луче светлосне“; „Змије израјанке“; „Правда и кривда“; „Под крилом заблуда“; „Мисли и белешке“; „О слободи савести“; „Знаци наглашавања у српском језику“); „Јоанџ Хризостом“; Москва 1900; кандидатска дисертација Москва 1904; „Гогољ как авторџ ‘Мертвџх душџ’“; Москва 1902; *Основни етички проблеми: из увода у хришћанску етику*, Сремски Карловци 1913²³; *Увод у философију*, Београд 1925²⁴; *Венац живота: систем моралне философије*, Београд 1936²⁵; „Мој одговор г. дру А. М. Поповићу“, Богословље 1937; „Мој одговору г. дру Цикојевићу“, Хришћанска мисао 3 (1937) 44-45. Максимовић је превео познату, у оно време цењену историју новије философије Харалда Хефдинга (Harald Hoeffding 1843-1934)²⁶, *Уибеник из историје новије философије*, Сремски Карловци 1910 (допуњено издање: Београд 1926)²⁷. Споменимо да је Максимовић писао и огледе у знаку промовисања православних патриотско-културолошких вредности, на пример: исти, „Социјална савест нашег времена“, 1937²⁸, али и неколико других текстова сличне врсте²⁹; најзад поменимо и Прилоге за етику, 1938-1939³⁰. О његовој теоријској оријентацији, сада, дајемо најкраћу информацију (јер подробније разматрање следи). Професор Максимовић се истиче покушајем рационалистичког и аутономистичког утемељења морала и слободе воље у оквиру система хришћански степеноване философије, са снажним ослонцем на емпиријско-психолошке елементе доживљаја моралне свести. Он остаје под јаким утицајем руске морали-

²² Списак даје Pavle V. Jević, у исти, „Vladan L. Maksimović“, *Leksikon pisaca Jugoslavije...*, 61.

²³ Владан Максимовић, *Основни етички проблеми: из увода у хришћанску етику*, Српска манастирска штампарија, Сремски Карловци 1913, 116 сс.

²⁴ Владан Максимовић, *Увод у философију*, Геца Кон, Београд 1925, 140 сс.

²⁵ Владан Л. Максимовић, *Венац живота: систем моралне философије*, библиотека Знање и слобода, Београд 1936, 512 сс. — Мањи одломак из *Венац живота* објављен је у часопису Хришћанско дело = Др. Влад. Максимовић, „О слободи воље“, Хришћанско дело II:3 (1936) 181-193. На Православном богословском факултету чувају се четири примерка те књиге. Оне су сигнатурисане овако: 1. Општа библиотека БФ Бр. 40.154; 2. Бр. 40.539; 3. Бр. 44.549; 4. Бр. 50.422.

²⁶ Harald Hoeffding, *Geschichte der neueren Philosophie. Eine Darstellung der Geschichte der Philosophie von dem Ende der Renaissance bis zu unseren Tagen*, 2 Bde., Reiland, Leipzig 1895-1896 (дански изворник публикован је годину дана раније као Harald Høffding, *Den nyere Filosofis Historie*, 2 bind. P. G. Philipsens Forlag, København 1894).

²⁷ Харалд Хефдинг, *Уибеник историје новије философије*, превод: Вл. Максимовић, издање Српске манастирске штампарије, Сремски Карловци 1910, 311 сс.

²⁸ Владан Л. Максимовић, „Социјална свест нашег времена“, Хришћанско дело III:2 (1937) 81-92; исти рад је изашао и као сепарат под истим насловом = Владан Л. Максимовић, *Социјална свест нашег времена*, Немања, Скопље 1937, 13 сс.

²⁹ Владан Максимовић, „Промена у народноцрквеном животу у Митрополији Карловачкој“, Српска манастирска штампарија, Сремски Карловци 1912, 15 сс; „О свештеничком удружењу“, Српска манастирска штампарија, Сремски Карловци 1912, 15 сс; „Хришћанство, Српство и Сокољство“, 1912.

³⁰ Владан Л. Максимовић, „Прилози за етику“, Хришћанско дело IV (1938) – I (103), II (167), III (256), IV (341), V (410) + Хришћанско дело V (1939) – VI (9), VII (91), VIII (163), IX (252), X (333). То су прилози на следеће појмове и проблеме: I/св. 2 = Морал и етика; Задатак етике; Циљ етике; II/св. 3 = Стварност; Сазнање стварности; Сазнање стварности човека; Сазнање стварности спољашњег света; Сазнање стварности Бога; III/св. 4 = Сазнање светалих стварности; Изведене стварности; IV/св. 5. Сазнање особина стварности; V/св. 6 = Особине спољашњег света + VI/св. 1 = Особине Бога; VII/св. 2 = исто; VIII/св. 3 = исто; IX/св. 4 = Особине човека (опште напомене); Особине човечијег тела; X/св. 5 = особине људске душе (свести).

стичке школе, такође извесних елемената философске мисли Спинозе и Канта, али и Бергсона, у вези са проблемима слободе, морала, аутономије и хетерономије мисли и деловања, као и односа свести, акције и живота. Његов *Увод у философију* показује за оно време завидан научно-школски домет, као и став „неутралистичког“ држања према изванфилософским областима духа. Он философију (макар ту) држи сувереном, аутономном и имуном на нелегална преиначења *споља*. Тај став он, међутим, унеколико мења касније утолико што прихвата могућност посредовања философије и хришћанства, како *Венац живота* сугерише (а дефинитивно потврђује његова потписана акцептација *хришћанске философије* [АВ.3 57]).

Б. Други протагониста, наиме, **Атанасије М. Поповић** рођен је 18. 1. 1890. у Лоћици (моравски срез округа Нишког) а упокојио се 22. 11. 1945. године у Београду. После краћег службовања у својству васпитача у Богословији Светог Саве у Београду (01.08.1909. – 01.08.1910³¹), односно на функцији писара Нишког Духовног суда (фебруар – август 1911), Поповић 1911. у својству питомца Светог Архијерејског Сабора СПЦ бива упућен на теолошке студије у Румунију (тада под Аустроугарском влашћу). Тамо ће докторирати, али тек по завршетку Првог светског рата. На матичном Богословском факултету у Черновцима³² (Буковина) он ће 14.07.1921. године заслужити звање доктора теологије³³ (doctoris sanctae theologiae), у које ће га промовисати др Василије Георгиу³⁴, пошто је положио докторски испит (АА 12). *Пре* тога Поповић путује по академским центрима Западне Европе. На пример, посећује философске факултете у Фрибургу и Берну, где борави од јуна 1920³⁵. до краја марта 1921. године (вршећи дужност свештеника – чувара војних гробова у Швајцарској [ЈБ 145, 146]). Потом он још три пута подузима студијска путовања у иностранство (1. = 1934: Аустрија, Мађарска, Немачка и Швајцарска; 2. = 1935: Аустрија, Немачка, Швајцарска и Чехословачка; 3. = 1940: Немачка, Мађарска, Грчка и Румунија). Атанасије Поповић ће касније заслужити чин протојереја (указом патријарха Варнаве, 18.02.1933. [АА 55]). *Пре* тога он ради као архијерејски намесник епископа нишког (1919), као хонорарни наставник гимназије у Алексинцу, као суплент I Мушке гимназије (1924) и IV

³¹ Љубомир Поповић, „Др Атанасије М. Поповић“, у споменици *Богословски факултет Српске православне цркве 1920–1980*, (прештампано на основу Богословље XXIV:1-2 [1980]), Београд 1980, 145 = скр. ЈБ.

³² О улози Геолошког факултета у Черновцу у формирању високоакадемског кадра Српске православне цркве, в. Радомир Ракић, *Православни богословски факултет у Черновцима*, Хришћанска мисао [мала библиотека Свечаник, књ. 26], Београд 2010. Како се из тог корисног дела да видети следећи професори Богословског факултета добили су докторате у Черновцима: будућнепископ (од 1931) Симеон Станковић (1914), Димитрије Стефановић, Лазар Мирковић (1912), Марко Микијељ (1913), Радивој Јосић (1914) и Атанасије Поповић.

³³ По тадашњем обичају Богословског факултета у Черновцима докторат је био могућ *без* докторске дисертације [!?] (то потврђује рецимо Атанасије Јевтић [в. исти, у споменици *Богословски факултет Српске православне цркве 1920–1980* (прештампано на основу Богословље XXIV 1-2 [1980]) Београд 1980, 107] = скр. Споменица БФ СПЦ.

³⁴ Како се из докторске дипломе написане на латинском језику да видети, чланови комисије били су: декан Котларчиук (Nicolaus Cotlarciuc), проректор Тарнавчи (Basilius Tarnavski), и помеути промотер Георгиу (Basilius Gheorghiu). Видети: Досије Атанасија М. Поповића, похрањен у архивској служби Православног богословског факултета у Београду, фолија бр. 12 = скр. АА (Захваљујемо се овом приликом и г-ђи Светлани Војновић из архивске службе ПФБ БУ на помоћи).

³⁵ Од 1920. године он такође ступа на дужност уредника часописа Гласник: службени лист Уједињене Српске православне цркве: Год. 1, бр.1 (1. јул 1920)–... (наставак: Гласник Српске православне Патријаршије).

Мушке гимназије у Београду (1925) – и као суплент Јагодинске гимназије (кратко 1925) – затим опет као професор³⁶ IV Мушке гимназије у Београду: од 1926. до 1932. Одатле ће бити примљен на Богословски факултет Београдског универзитета. Тачније, он ће бити изабран³⁷ за доцента на катедри за *морално богословље* Богословског факултета (формалне процедуре окончане су указом Министарства просвете 19.12.1932, а на дужност је ступио 16.01.1933). Шест година касније, 29.07.1939, министар просвете потврђује постављење др А. М. Поповића у звање ванредног професора на истој катедри, где ће остати до 03.12.1942. године, када га министар просвете Велибор Јонић разрешава дужности, и пензиониса (са још 5 професора Богословског факултета). Разлог за то је одбијање Поповића да сарађује са владом Милана Недића и других. Непосредно по окончању Другог светског рата Поповић је враћен на Богословски факултет, где бива изабран за редовног професора (06.09.1945). Али „изненадна“³⁸ смрт – од „капи“ (= срчаног удара, како нам је казао његов млађи син) – спречава Поповића да даље изграђује православно морално богословље.

Од дела што их је он оставио поменућемо важнија: *Размишљање о Творцу*, Београд 1925³⁹; *Религија и морал*, Београд 1932⁴⁰; *Морални закон*, Београд 1938⁴¹; затим низ текстова из области примењеног хришћанског морала, објављених у црквеној периодици, на пример: „Хришћанска љубав“, Београд 1939⁴²; „Породица заснована на хришћанском браку и православље као два најглавнија стуба нашег народа“ (1938)⁴³; „Морални узроци нерелигиозности једног дела наше интелигенције“ (1936)⁴⁴; написао је и више расправа и полемика. Професор Поповић огледао се и у својству преводиоца. Са старогрчког он је пресливио следећи спис: *Аристидова апологија*, Београд 1908. Пре него што наставимо, теоријску оријентацију Поповића такође ваља окарактерисати у најкраћим речима. Као хришћан-

³⁶ Професорски испит покривао је тему под насловом: Догматика са упоредним богословљем и Морално богословље.

³⁷ Захваљујући позитивном реферату што га 10.03.1939. потписују чланови професорске комисије у саставу: др Радивој А. Јосић, др Борислав М. Лоренц и др Јордан П. Илић (АА 92-98).

³⁸ Има ли „изненадне“ смрти?

³⁹ Атанасије М. Поповић, *Размишљање о Творцу*, Акционарска штампарија А. Д., Београд 1925, 63 сс.

⁴⁰ Атанасије М. Поповић, *Религија и морал*, Славија, Београд 1932, 150 сс. Рецензија те књиге може се прочитати у реферату (02.10.1932) који су о његовом раду за Богословски факултет написали др Димитрије Стефановић и др Радивој Јосић: „... писац је свестрано, дубоко и критички ушао у сам проблем који је насловном темом постављен. Његова приказивања најразноврснијих мишљења по појединим етичким питањима и њихове примене су јасна и тачна, његова критика достојанствена и стварна, његова образложења и и тврђења логичка...“ и тако даље (АА 52).

⁴¹ Атанасије М. Поповић, *Морални закон*, књ. I: *Природни морални закон*, Штампарија Соко Миливоја Ј. Трајковића, Београд 1938, 530 сс = скр. МЗ (Љубодраг А. Поповић нам је лично пренео да је књига штампана о личном трошку др Атанасија). На Православном богословском факултету чувају се три примерка те књиге. Они су сигнатурисани овако: 1. примерак сигнатурисан № 16048/8? / Семинар Апологетике Бр. 791 (странице тог примерка разрезане су после 71 године мировања на семинарским полицама, 2009. г.); 2. примерак сигнатурисан Општа библиотека БФ Бр. 40.173 (делимично разрезаних страница) и 3. примерак сигнатурисан Општа библиотека БФ Бр. 50.577 (сасвим разрезаних страница).

⁴² Атанасије М. Поповић, „Хришћанска љубав“, Богословље 3-4 (1938) 210-250.

⁴³ Атанасије М. Поповић, „Породица заснована на хришћанском браку и православље као два најглавнија стуба нашег народа“, Преглед Цркве епархије нишке 9-11 (1938) 277-289.

⁴⁴ Атанасије М. Поповић, „Морални узроци нерелигиозности једног дела наше интелигенције“, Светосавље III-IV (1936) 116-132.

ски теоретичар морала, Поповић сматра да се морал не сме и не може разматрати „одвојено“ од религије. У ту сврху, са имплицитним реферирањем на догматолошки контекст, он подузима да покаже унутрашње везе откривеног моралног закона Божијег и *људске природе* коју види као „општу и најближу објективну норму морала“ (МЗ 422). То ће рећи, он инсистира на апсолутном важењу воље Божије (МЗ 505) као вечног закона Божијег (МЗ 504, 505, 510, 529) који се поставља у основе изградње хришћанске етике као расветљења и људске природе. Тај и такав Закон = Воља у систему хришћанске етике, појаснимо и поновимо, фигурира преко такође „... свеопштег, безусловно неопходног и апсолутно нужног природног моралног закона са његовим непроменљивим основним начелима, главним нормама и правилима за моралну делатност човека, као и свођењем свих етичких вредности и правила на тај један природни морални закон, на којем почива етички поредак и који има свој крајњи основ и извор у Богу...“ (МЗ XII). Дакле из воље Божије као вечног Закона систематски се изграђује један свеопшти и јединствени природни морални закон са његовим непроменљивим основним начелима и главним нормама и правилима за морални живот. Снажна моралистичка усмереност, тако, код овог аутора потцртава *хетерономијско* заснивање морала (иако он хетерономију диференцира од, да кажемо, „хетерономизма“ као екстрема што брише људски пристанак из етичке једначине – о томе ћемо, наравно, говорити касније).

Управо ће такво становиште бити ослонац његове строге и на махове жестоке критике заснивања морала које предузима Максимовић. Главни разлог је тај да сремскокарловачки професор подвлачи *аутономијско* утемељење морала – такође, међутим, као хришћански мислилац. Како бисмо, синхронизички гледано, стекли подробнији увид у поводе, разлоге и структуру тог спора (не без праћења и слојевите дијахронијске динамике), неопходно је формално приказати дело које је разбуктало аргументације обојице, не без пропламсаја и силовитих „страсти“. Испоставило се да је обојици улог био *сам идентитет морала и црквеног* укорењења етичког учења.

2. Венац живота: систем моралне философије – формалан приказ дела.

Ради прегледа основних принципа, претпоставки, идеја, појмова и проблема које поставља и покушава да реши Максимовић, прво, погледајмо инвентарску структуру *Венца...* Глава прва тематизује – Основне *претпоставке* морала у шест поглавља (= 1. Свет и живот 2. Циљ и смисао живота 3. Борба у животу и животни закони 4. Свест и самосвест 5. О слободи воље 6. Ограничење воље и њено ослобођење). Глава друга тематизује – Основне етичке *проблеме* у седам поглавља (= 1. Специфичне особине морала 2. Субјективни и објективни елементи морала 3. Предмет моралне активности 4. Извор и генеза морала 5. Мотиви моралне активности 6. Крајњи циљ морала 7. Духовна слобода као крајњи циљ морала). Глава трећа тематизује – Основне етичке *појмове* у осам поглавља (1. Савест 2. Морални суд 3. Врлина и порок, праведност и грех 4. Личност, карактер, част 5. Морални закон 6. Хетерономија и аутономија 7. Морални закон и јуридикчки закони. Морал и право 8. Примена јуридикчких схватања на морал). Глава четврта тематизује – Однос морала према *другим* врстама делатности у четири поглавља (1. Морал, философија, уметност 2. Морал и религија 3. Психички извор религије 4. Узајамни односи између морала и религије). Пета глава тематизује – *Централни*

религијски проблем и његов значај за морал у седам поглавља (1. Централни религијски проблем 2. Идолопоклонство 3. Религија кинеског народа 4. Религија индијског народа 5. Религија персијског народа 6. Религија Јелина 7. Религија старозаветних Јевреја). Глава шеста тематизује – Исус Христос и његово *решење* централног религијског проблема у једном поглављу (1. исто). Глава седма тематизује – *Принципе* морала у шест поглавља (1. Значење принципа морала 2. Реални принцип морала 3. Практични или главни принцип морала 4. Постављање етичких норми и формулисање главног принципа морала 6. Цивилизација, култура, прогрес).

3. Полемика око дела *Венац живота*. Предочен панорамски поглед у структуру и основне садржаје дела *Венац живота* биће од оријентационе користи за праћење полемике што следи. Пре тога, међутим, треба упознати шири културно-историјски контекст самог спора. У том диспуту, рекосмо, нису учествовали само Поповић и Максимовић. Било је и других аутора који су се тим поводом огласили. *Један* од разлога за то, према нашем мишљењу, јесте тај што је спор био одличан повод за разврставање табора и група по горућим питањима односа философије и теологије, теизма и атеизма или, унутар теистичког збора, између ексклузивне и инклузивне релације према философској култури мишљења. Сазнање о томе даје у увид у досије Владана Ј. Максимовића какав се чува у архиви Матице српске у Новом Саду. Непосредним увидом у материјале уочили смо постојање три посебне фасцикле. Фасцикла са највише прилога јесте управо она која садржи документацију везану за критике и приказе у вези са *Венцем живота*. Сабравши све нама познате одзиве и реакције на *Венац живота*, дошли смо до броја од **22** критичка чланка (1936-1937), односно **23** (уколико примедбе Максимовића из Досијеа = АВ.3) рачунамо као још један коментар (1950)⁴⁵.

Од *позитивних а објављених*⁴⁶ рецензија и критика указашемо на следеће. Осим позивине оцене Уредништва издавачког дома Знање и Слобода (Београд), тачније, осим тог одломка са позива на преплату за *Венац живота*, пре свега упућујемо на позитиван реферат др **Драгише М. Ђурића** (1871-1941), професора етике на Београдском универзитету – којем је Милош Н. Ђурић био помоћник као доцент. Ђурић је 28.10.1936. дао позитиван реферат на позив просветног савета министарства просвете, према одлуци савета од 27.05.1936 (С. бр. 482). Како Максимовић сведочи, Ђурић је изјавио чак и ово: „После Вас (*Венца...* БЛ) мора доћи до ревизије неких мојих схватања“⁴⁷ (АВ.3 7). Затим указујемо на прилог др

⁴⁵ Нашли смо и веома позитивну оцену *Венца...* од стране Љубомира Н. Рајића. Она је дата у склопу његове позитивне рецензије другог тома *Догматике* др Јустина Поповића, која је изашла у то време. Рајић је исказао тек неколико реченица о *Венцу живота*, али наглашено указујући на његов прворазредни значај, в. Љ. Н. Р. „Протосинђел д-р Јустин Поповић, доцент Богословског факултета: Догматика Православне цркве. Књига II, стр. 680. Издавачка књижара Р. Д. Ђуковића, Београд, 1936 г.“, Хришћанско дело (1936) 155 (152-155).

⁴⁶ Максимовић у предговору *Венцу...* указује на позитивне одзиве својих пријатеља. Затим, у одговору Поповићу, он указује на „... једног нашег уваженог писца – доматичара“ (М 184) и на „... теолога са дипломом...“ (исто) како би истакао да има још позитивних одзива и одјека на *Венац...* Међутим, са научне тачке гледишта, ни први ни други нису релевантни пошто нису то мишљење *публиковано* аргументовали, а ови други, поврх тога, нису ни именовани (питању о томе ко би они могли бити – вратићемо се касније).

⁴⁷ Да је значај те изјаве (како је *преноси* ВЛМ) знатан закључујемо преко увида у чињеницу да је Драгиша Ђурић, још 1903. г. (у делу *Проблеми марксизма*) за општи циљ свог философског мишљења поставио позитивистичко-натуралистичку интерпретацију марксизма, односно спајање историј-

Милоша Н. Ђурића (1892-1967) који је у то време већ прешао (додуше, без потпуног прекида) од ранијег покушаја синтезе јелинске и словенске етике и културе (захваљујући Буркхарту и Мештровићу) према експлицитније свечовечанском и космополитском маниру романтизма у културологији. Ипак, поред осталог, писац *Историје хеленске етике* (Београд 1960 [1987]) уважава *Венац...* и због његовог доприноса етици југословенске међунационалне заједнице. Према Ђурићу, то је „значајно дело“ које одговара на „ургентност (потребе за) фундаменталном етиком Југословенâ“. Рецензија Милоша Ђурића објављена је у рубрици Преглед књига у Политици = исти, „Венац живота“ – философија морала од др Владана Максимовића“ (1936)⁴⁸. У тексту Ђурића цитира се и приказ *Венац...* од **Станоја Станојевића** (1874-1937)⁴⁹, који је такође позитиван⁵⁰. Малочас поменута рецензија Милоша Ђурића није једина. Постоји и рефератска рецензија коју је написао „за Државни савет“ (АВ.3 1-3). У приказу што га даје **Здравко Јагодић** (†1941) = „‘Венац живота’ Владана Максимовића“ (1936), он истиче како се „... не може овом систему замерити да претпоставља подударане знања и бића [...] овај систем отворено исповеда да су први покрети бића погружени у тајну“⁵¹. Затим указујемо на рецензију др **Ксеније Атанасијевић** (1894-1981)⁵² која је пар година пре тога објавила дело *Етика праштања* (Београд 1934) и која ће потом објавити и дело *Практична филозофија наших народних умотворина* (Београд 1937), што истиче њену суштинску заинтересованост за ствар = иста, „Филозофија морала г. Владана Максимовића: ‘Венац живота: систем моралне филозофије’, издање библиотеке Знање и слобода, Београд 1936“, (1936)⁵³. Надаље, иако каже да „... опширност смета делу...“, премда износи одређене теоријске приговоре (на које ћемо се вратити), **М. Радојчић** ипак констатује: да *Венац живота...* представља „... племенит покушај да се преко књиге [...] утиче на нашу грађанску, морално поколебану средину...“, па да из тих разлога „... има несумњиву вред-

ског и реал-научног материјализма = „натурализација свих социјал-идеолошких феномена“ (даље в. Андрија Стојковић = ФС 279).

⁴⁸ Милош Ђурић, „‘Венац живота’ – философија морала од др Владана Максимовића“, Политика (09. IV 1936) 8. Кад се погледа та Политика од 9. априла 1936. види се да је приказ Ђурића на стр. 8 скромног обима: два ступца, или петина стране новина. Уредник Политике изоставио је један сегмент оригиналног текста, па зато треба знати да је *интегралан* текст Милоша Ђурића о *Венцу...* изашао у Гласнику Југословенског професорског друштва XVII:1 (Београд 1936) 66. — У свом тексту Ђурић цитира др Станоја Станојевића: „Број и обим недопуштених поступака, који не само убијају углед, слабе снагу, руше морал и подривају правне темеље без којих држава не може постојати [...] се стално шири и расте“ (в. исти, ниже нав. д). Ради увида у црни хумор и иронију обрта што их режира живот додајмо ово – тик уз ту изјаву Ђурића (тј. Станојевића) из рецензије о књизи из „... система моралне филозофије...“, дакле паралелно на истој страни [!], Политика објављује следећу вест: „Гангстерски напад на периферији Београда: Пет људи синоћ су опустошили кафану ‘Бердап’ и камама напали мирне госте“).

⁴⁹ Станојевић је уредник чувене *Народне енциклопедије Срба Хрвата Словенаца* у 4 тома, Београд 1925.

⁵⁰ Станоје Станојевић, „Потреба моралног препорођаја“, Политика (05. VIII 1936).

⁵¹ Здравко Јагодић, „‘Венац живота’ Владана Л. Максимовића“, Хришћанска мисао II:7 (1936) 5.

⁵² О српској филозофији в. Ljiljana Vuletić, *Život i misao Ksenije Atanasijević*, Beograd 2005. — Илија Марић, „Ксенија Атанасијевић о српским филозофима“, у Ксенија Атанасијевић, *Српски мислиоци*, Плато, Београд 2006.

⁵³ Ксенија Атанасијевић: „Филозофија морала г. Владана Максимовића: ‘Венац живота: систем моралне филозофије’, издање библиотеке Знање и слобода, Београд 1936“, Живот и рад XXIV:9 (1936) 51-53.

ност⁵⁴. Са стране позитивних реаговања поменућемо још неколико. На пример, таква је реакција **Миленка Ст. Миловановића**. И он, као и многи други, у свом чланку⁵⁵ *Венац...признаје за „... прво наше оригинално дело ове врсте...“⁵⁶. Њему се Максимовић захваљује као „уваженом земљаку“ из Прхова у „равноме Срему“ – из „... нашег малог, подводног и пуног жаба села...“ (АВ.3 40). Такође вреди поменути одбрану *Венац живота* коју је дао свештеник др **Коста Ђурић** (р. 1886), једно време професор катихета у Државној реалној гимназији у Петровграду (Зрењанину). Штавише, он није само позитивно оценио *Венац... Упечатљиво је сте да он брани Венац... од критика и напада (дакле од теолошке групе ауторâ!) – у раду „Венац живота“ од Влад. Максимовића и његови критичари⁵⁷. У ствари, тај рад је специјално уперен – „само против“ – *обе* критике Атанасија М. Поповића написане контра *Венац живота* у часопису Богословље. Ђурић то наглашава. И ми то морамо истаћи, али из својих разлога. Наиме, Комисија Богословског факултета у Београду (Јосић, Лоренц, Илић) 10.03.1939. прихватила је кандидатуру Атанасија Поповића за звање ванредног професора, док ће исту такву кандидатуру Косте Ђурића (као другопријављеног) *одбити*. Један од ставова из образложења те одлуке гласи:**

„Г. Ђурић тврди, да у ‘Венцу живота’ нема никаквих учења која би се косила са учењем библијског хришћанства, односно са учењем Православља. Сам г. Др. Ђурић, како се види из овог његовог чланка а и из других његових радова⁵⁸, има исправна гледишта на морал уопште и на хришћанску религију посебно, али *није успео да утврди, да су таква иста гледишта конзеквентно заступљена и у** ‘Венцу живота’“ (АА 98).

Из тога видимо да су макар тројица угледних чланова Сословија Богословског факултета, заправо, *усвојили* макар опште аргументе и позиције Атанасија Поповића контра идеја и ставова изнетих у *Венцу живота*. То је веома важно увидети и надаље памтити. Јер то указује на духовну „климу“ и позицију ако не Богословског факултета у целини, онда свакако једног његовог значајног и репрезентативног дѣла. Та чињеница биће од немале помоћи у нашим закључним оценама смисла и значења, као и облика и диметâ теолошко-филозофске *парадигме* коју је заступа Поповић (и остали што су се са Факултета солидарисали са његовом оријентацијом, укључујући његово дело (*Природни Морални закон* [такође писано као нека врста *алтернативе Венцу живота*]). Поменимо још и позитиван одзив **Милутина П. Деврње** (†1977). Њега Максимовић назива „... мој нећак...“ (ВЖ De Amicis) што би значило да је он њему ујак. То помаже у поимању неких од разлога за изразито симпатетички став Деврње према *Венцу живота*. Седам дана пре чланка Милоша Ђурића (којег Максимовић

⁵⁴ М. Радојчић, „Ивери: ‘Венац живота’ Владана Ј. Максимовића“, Упознај себе III (1936) 154-155.

⁵⁵ Миленко Ст. Миловановић и у Хришћанском делу указује ка Максимовићу, али ка раније поменутом тексту др Владана „Социјална савест нашег времена“ (1937): „Мој велики земљак и наш познати етичар Владан Ј. Максимовић [...] стоји такође на гледишту да наш савремени живот носи хедонистички и болесни карактер“, в. исти, „Филозофија и живот“, Хришћанско дело III:2 (1939) 118.

⁵⁶ Миленко Ст. Миловановић, „Венац живота“, Самоуправа 11. VI 1936.

⁵⁷ Коста Ђурић, „Венац живота“ Владана Ј. Максимовића и његови критичари“, Духовна стража IX, X (1937).

⁵⁸ Не убрајајући његове радове из права и историје (Костић је докторирао право 1918. у Будимпешти), нити преводе, указаћемо на теолошко-етичке и филозофске радове Костића: *Етички принципи филозофа Епиктета*, Београд 1925, 24 сс; „Словенска идеологија у животу и раду светитеља Сава“, Годишњи извештај за шк. 1934/35 г. Држ. реалне гимназије у Петровграду, 3-15.

са Деврњом, и неким другима, у уводној страници убраја у *пријатеље* = de amicis), али у другом часопису, излази позитиван приказни чланак Деврње. Тај текст објавио је лист Правда = „Венац живота“ од Владана Л. Максимовића“ (1936)⁵⁹. Између осталог, млади Деврња као „студент београдског университета“ (ВЖ De Amicis) утврђује следеће на прагу заноса:

„... г. Максимовић има онај надахнути карактер који његова решења чини неодољиви-ма и нужно прихватљивим. Консеквентност којом је он третирање сваког проблема спроводио чини исходе његова философирања толико логички изграђеним да се они усећају у свест читалаца као непобитни аксиом“, затим закључак: „Од правилно схваћеног значења појаве ове књиге, која као прва ове врсте, претставља због своје озбиљности научни добитак, можда ће зависити правилан развитак наше моралне философије“ (Д 7).

Постоји и позитиван приказ потписан именом **М. Видов** = „Венац живота“ Владана Л. Максимовића“ (1936)⁶⁰. То је заправо псеудоним Деврње, објављен у часопису студената Богословског факултета, па је то и други прилог *Венцу*... са његове стране. На крају, огласио се и **Милутин Јакшић** текстом објављеним у Летопису Матице српске⁶¹.

Укажимо надаље на *посредну* категорију рецензијских прилога дискусији око *Венца живота*. То су радови који су дали генерално позитиван формат оцене уз важне негативне (критичке) опаске и опажања. Њих можемо назвати *поздравно-резервисаним* реакцијама. Таквим сматрамо текст **Евгенија В. Спекторског** (1875-1951) = „Венац живота“ Владана Л. Максимовића“ (1936). Тај парадигматичан и веома инструктиван чланак професора Београдског и Љубљанског универзитета, руског емигранта (негдашњег ректора Кијевског универзитета) и веома значајног међуратног религијског философа – еминентног управо на пољу етике⁶² (права и социјалне философије), износи и критичке примедбе (њих разматрамо посебно – у закључку студије, повезано са Поповићем). Пре тога потребно је издвојити чињеницу да и он увиђа „... велику философску вредност овог дела...“, исказујући задовољство што се етика схвата као премиса праве културе, па је то „опсежно дело“ „... попунило ову празнину“, а запажа како часопис „... Хришћанска мисао (ту књигу) ставља у ранг *Оправдања добра* од Соловјова“⁶³ „...“⁶⁴. (Ипак, резерве према *Венцу*... ће нас највише интересовати [извесне резерве испољили су поменути раније Здравко Јагодић, односно М. Радојчић]). Спекторски приме-

⁵⁹ Милутин П. Деврња, „Први систем моралне философије у нас: „Венац живота“ од Владана Л. Максимовића“, Правда (02. IV 1936) 7 = скр. Д. Милутин Деврња, додајмо, јесте познати међуратни и поратни хришћански теолог, теоретичар књижевности и критичар – касније професор на Универзитету у Бафалу [САД], где се истакао истраживањима достојевскијане. Пре тога, у периоду што је водио Другом светском рату, био је истакнути пријатељ монаха **Јована Рапајића** (= Бранко Рапајић), младог Симеона Злоковића [епископа СПЦ од 1951–1990], Здравка Јагодића, Милована Поповића, Ратибора Ђурђевић и других антикомунистичких интелектуалаца.

⁶⁰ М. Видов, „Венац живота“ Владана Л. Максимовића“, Светосавље III:3 (1936) 57-60.

⁶¹ Милутин Јакшић, „Венац живота“ Владана Л. Максимовића“, Летопис Матице српске CX 345, 2 (1936) 217-222; видети и рад Јакшића из исте године у часопису Богословље: исти, „Непротивљење злу“, Богословље I (1936) 52-63.

⁶² Евгеније В. Спекторски, *Етика и детерминизам*, [б. и.], Београд 1934, 258-266; исти, *Хришћанска етика*, превод: Б. Борчић, Свечаник, Њујорк 1953.

⁶³ Владимир С. Соловјев, *Оправдание добра*, СПб. 1897 (М. 1899).

⁶⁴ Евгеније Спекторски, „Венац живота“ од Владана Л. Максимовића“, Архив за правне и друштвене науке XXXIII 1-2 (1936).

ћује да пре појаве те књиге (коју Максимовић оцењује као свој *magnum opus*) др Владан није био шире познат. Он наводи да њега до тада Ксенија Атанасијевићев и Душан Недељковић тек региструју као философску појаву⁶⁵.

Од *негативних* а објављених реакција указујемо на следеће неповолне, ако не изразито негативне оцене. Прво ту су римокатолички теолози: фрањевачки теолог др **Ante Cikojević** (1871-1956), који своју рецензију штампа годину дана касније – 1937⁶⁶ (пошто се наши антагонисти на њега позивају, о њему више касније); затим, ту је језуитски теолог др **Vilim Keilbach** (1908-1981) који на „... prikaz mjestimice vanredno zoran i privlačan“ реагује исте 1937. године, одбацујући, рецимо, не само „... česta i opširna ponavljanja koja brišu prvi (повољан БЛ) utisak“, већ и „neukusna mjesta“, то јест квалификације што их Максимовић даје о инквизицији латинског Запада, о „црним клерикалцима“, о „језуитама“ и уопште кад говори о „робовима духовног живота“⁶⁷ (и Кејлбаху се, касније, морамо вратити). Од православних теолога, поред **Атанасија М. Поповића**, ту је загонетни „**Црноризац Дамјан**“ = „Владан Максимовић: ‘Венац живота’, систем моралне филозофије“ (1936)⁶⁸. Напослетку поменућемо др **Бранислава Петронијевића** (1875–1954). Прослављени српски метафизичар⁶⁹ није реаговао на *Венац живота*... Међутим, он је реаговао на прву философско-теолошку *етику* Максимовића (написану раније – 1913⁷⁰). Поврх тога, на обојицу: и Петронијевића и Црноризца Дамјана расправно референцирају наши антагонисти у узајамној полемици. Зато је оправдано и Петронијевића уврстити у шири контекст предуслова и претпоставки спора који сагледавамо.

— „*Од њега се почиње**“ (Ц 223). Тим (у многама исправним) речима Црноризац Дамјан, нико други него „он“⁷¹, квалификује значај *Венца живота* за тадашњи јужнословенски етички простор (па се у *томе* „Црноризац Дамјан“ потпуно *слаже* са ставом Милутина Деврње и са великом већином осталих приказивача [= „... изгледа да је књига г. Максимовића прва афирмација наше мисли за конструктивно, систематско философирање (Д 7)⁷²], иако један посматра *Венац*... негативно други позитивно). Не чуди, онда, што је *Венац*... привукао знатну пажњу. Критичка пажња, међутим, испољила се и у облицима жестоке критике – до од-

⁶⁵ Ксенија Атанасијевић, „Савременијат философски живот в Југославия“, Философски преглед, год. I књ. V (Софија 1929) [тај двомесечни бугарски часопис уређивао је Д. Михалчев]. — Dušan Nedeljković, *Aperçu de la philosophie contemporaine en Yougoslavie*, Beograd 1934, 24.

⁶⁶ Ante Cikojević, „‘Venac života’ Vladana L. Maksimovića“, Nova revija nauči i vjeri XVI: 1 (Makarska 1937) 43-44.

⁶⁷ Vilim Keilbach, „Vladan Maksimović, ‘Venac života’, Znanje i sloboda, Beograd, 1936“, Bogoslovska smotra 25:2 (prosinac 1937) 215-219. (Павле М. Јефтић даје, међутим, овако: В. Keilbach, „‘Venac života’ Vladana Maksimovića“, Bogoslovska smotra 8 [1937] 16-18 [?]). — Код Кејлбаха налазимо да је *Венац*... коштао „120 динара“.

⁶⁸ Црноризац Дамјан, „Владан Максимовић: ‘Венац живота’, систем моралне филозофије. Издање библиотеке Знање и слобода, Београд 1936, стр. 541, цена 150 динара“, Хришћанско дело 3 (1936) 322-332 = скр. Ц.

⁶⁹ О Петронијевићу видети: *Споменица: Бранислав Петронијевић 1875-1954*, Српска академија наука: посебна издања, Београд 1957.

⁷⁰ Бранислав Петронијевић, „Протопрезвитер Владан Максимовић, професор у Богословији карловачкој, ‘Основни етички проблеми’“, *Летопис Матице српске* 88 књ. 295 (1913) 81-85.

⁷¹ О проблему идентитета те личности расправљамо касније.

⁷² У тексту објављеном у Светостаљу Деврња = Видов још емфатичније то потцртава: „Књига г. Максимовића претставља крупан приновак у нашој философској литератури, а у филозофији морала она је први оригиналан југословенски систем морала“, в. М. Видов, нав. д.

бацивања. Испод лиски и латица хришћанско-етичког *Венца живота*, наиме, неки су учили (да кажемо) – теоријско *труње*. Покушај критичара да то мислено труње отклоне изродио се у пут *трња* којим су та књига, и њен аутор, имали проћи у јужнословенској заједници рецепције тог дела. Погледајмо зашто, како и у којој мери је морало тако бити.

3.1. Приговори, одговори и приговори поновљени. Спор Поповића и Максимовића представимо кроз пункте кључних полемичких *одређења*: речју, кроз логику аргументација спора. Експлицираћемо главне типове и групе приговора (i, ii-v, vi-viii). Приговоре и одговоре, међутим, нећемо дати линеарно већ у чворским концентратима. То ће рећи, на сваку групу релевантних приговора Поповића (сходно типу којем припадају) дајемо увид у одговор односно контраприговор Максимовића и, потом, дајемо на увид одговор, то јест нов приговор Поповића контраприговору којим узвраћа Максимовић. Ритам полемике тако има тротактан вид: *напад*: приговори П1 – *контранапад*: противприговори М – *напад поновљен*: нови приговори П2. Сходно прилици и поводу дајемо и оријентацијске кратке *коментаре* представљених сегмената полемике: ради појашњења (али, општу критичку *оцену* изнетих ставова, као и облика теологије и философије што су ту испољени, остављамо за *закључни одељак* студије).

i. Критика главних методолошких претпоставки *Венца*... Поповић отвара полемику синоптичким приказом (П1 84-87) онога што сматра главним настрojeњима философије и научне културе свога доба које разумева и осећа као *модернизам* 19. и 20. века. Он главне теоријске правце епохе у светоназорном и епистемолошком смислу идентификује као *позитивизам* и *емпиризам* (П1 86). Заједно са *еволуционизмом* („идејом развића“), као свеопштем погледу на свет, они воде *релативизму*, *нихилизму* и *скептицизму* (П1 87). То упечатљиво илуструју философско-научне и друштвене идеологије што их подстичу и експонирају: дарвинизам, ничеанизам и марксизам (П1 87-88).

„Са остварењем Ничеовог надчовека морал постиже свој циљ, али истовремено сам себе укида и уништава [...]. Исти резултат, потпуно одбацивање и укидање моралних идеја и појмова, уништење свих основних принципа и етичких закона, показао је теоретски социјализам и данашњи комунизам [...] сви па и највиши принципи који важе у религији, моралу, праву и уметности [...] мењају се са променом форме економских друштвених прилика и одношаја“ (исто).

Те исказе не треба схватити само као декларацију гледишта контрапогледима Поповића. Те исказе треба разумети, пре, као сугестију којом дело Максимовића (специјално *Венац живота*) он тежи да повеже са процесима модернизма у теорији (морала). Штавише, он тежи да докаже како Максимовић није томе „подлегао“ него да се свесно упустио у проблематично адаптирање морала захтевима „духа времена“. Дакле, писац *Венца*... то спроводи не (само) на миметички већ на иманентан начин – чиме данак „новотарству“ постаје драговољан колико потпун (сугерише Поповић). Оно што Поповића највише узнемирава, заправо, јесте покушај Максимовића да етику посматра *сасвим* ослобођену од метафизичких, а камоли догматолошки постављених религијских оквира и претпоставки (да тако посматра и опoјмљује етику која, међутим, по речима Максимовића, треба да служи у сврхе наговора на хришћански живот). У ту „раскринкавајућу“ сврху он наводи следећи општерупководни методолошки став изражен у *Венцу живота*:

„Само ослобођењем етичких истраживања од *метафизичких* и *теолошких претпостав-*

вака*, где год и колико год је то могућно (значи немогуће је апсолутно без њих прим – АМП) или бар *свођењем** тих претпоставака на најпотребнији *минимум**⁷³, моћи ће се доћи до неких поузданих, научних сазнања о људском моралу“ (ВЖ 98; П1 89-90).

Таква сазнања могу имати „неоцењиву“ вредност за људски живот, па „... и за саму религију као један врло важан *део** тог живота“ (исто). Писац *Венца...* подвлачи да иако религија врши огроман утицај на морал у практичном животу, тражена иманентистичка „Етика“⁷⁴ (коју он пише великим словом) утицај религије на морал посматра *објективистички*, рекло би се готово социологистички: наиме, *само* „уколико религија овај утицај врши као емпиријски чинилац међу другим емпиријским чиниоцима и *никако не** као ванемпиријски, метафизичко-трансцендентни чинилац“ (исто). За једног традиционалног православно-хришћанског професора „моралног богословља“, какав је протојереј Атанасије Поповић, напоменимо, такви ставови назначују *дисквалификацију* читаве предметне области којом се бави (како методâ тако и садржајâ). Жалац таквих ставова, претпостављамо, могао је снажно иритирати не само интелект већ и духовно-егзистенијално саморазумевање личности попут Поповића, будући да доводе у питање сâм хабитус, односно сушти начин њиховог мишљења и делања. Такви ставови (сматра Поповић) сасвим јасно воде *релативизацији* значаја управо религијских – наиме, „трансцендентних“ „откривених“ и, ако хоћемо, „хетерономних“ *изворâ* морала — хришћанског морала (којем се и Максимовић „заветовао“).

Зато посреди није тек негативан приказ једне књиге, него *битка двеју оријентација* за смер којим ће се надаље кретати православна хришћанска етика⁷⁵. То објашњава и озледотворне – на махове сурове – *нежоративе* које су, реторичко-семантичким песницама, један другоме задали као ударце. Предочавамо да је вербалан слој узајамне прозивке, пре свега, изазван de profundis духовном и теоријском борбом за сушти *идентитет* теологије морала, односно *црквенохришћански* идентитет етике (томе ћемо се посебно посветити – али касније). Како је Поповић на наведене исказе Максимовића даље теоријски реаговао? Кад би Мак-

⁷³ У таквим ставовима примећујемо зрачење и квази(нео)просветитељског *интелектуализма* у виду мешавине (ad mixtum) окамовске минималистичке методологије, харнакијанске редукције традиције (теологије Цркве) и карнаповске критике метафизике логичком анализом језика. Све то даје необичан схоластичко-модернистички уједно и аналитичистички тон таквим местима мисли код Максимовића (што ваља држати надаље у резерви).

⁷⁴ У тексту В. Максимовић, „Прилози за етику“, Хришћанско дело IV (1938) – I (103)... Максимовић „морал“ одређује као садржински предмет саморефлектованог систематичног размишљања и нормирања људског понашања, то јест „етике“. Та два појма он дакле разликује (где је потоњи општији од првог). Међутим, то разликовање не треба помешати са раније уведеним разликовањем између „философије морала“ и „етике“ (где је прво општија категорија од последњег): нити је разлика само у магнитудама логичког и рефлексивног нивоа општости. У *Венцу живота* он је то изложио овако: „*Етика** може успешно извршити свој задатак утврђивања посебних етичких норма за различите облике индивидуалног и социјалног живота само тако ако у своме послу полази од општих принципа постављених и образложених у *Философији морала**“ (ВЖ 14). Оно што Максимовић заправо ради јесте да уобичајено разликовање између Опште и специјалне етике третира као разликовање између Философије морала и етике (па и на то треба упозорити, како је, уосталом, већ Кејлбах учинио, в. V. Keilbach, нав. д., 215). Тако: философија морала – етика – морал.

⁷⁵ Слажемо се са члановима изборне Комисије Богословског факултета (Јосић, Лоренц, Илић) који су за два полемичка списа Поповића (контра Максимовића П1 и П2), у прилог његовог избора за ванредног професора, дали следећу карактеристику: те „... две ствари нису обичан реферат или чиста критика и полемика, већ читаве студије системе Моралног богословља“ (АА 77). Импликацијама те (унеколико претеране али у основи тачне) оцене вратићемо се у закључним разматрањима.

симовић био формално методолошки доследан (а он ни то није [држи Поповић]) он би *чак и tad* морао да суочи приговор којем не може побећи антиметафизички позитивизам-емпирицизам – *уколико* гаји апсолутне претензије. Тај приговор истиче како антиметафизички окрет иманентном и позитивном искуству није кадар да изнутра *позитивно-емпиријски* оправда управо тезу о свом свеважењу („апсолутности“).

„Позитивизам, који је нерасположен према свима метафизичким истинама, био је онај који је после Канта до у садашњост задржао своју владавину у модерној етици. Хтело се и данас се жели да се Етика ослобођењем од религије и метафизике уздигне до једне самосталне науке која почива *на себи само** [...] Али и онда, када смо већ одавно научили да питамо о могућности и границама сазнања [...] трудећи се свесрдно да не напустимо тло искуства, и онда се увек показује да сва теорија сазнања и сва етика или почива на *неизреченим** метафизичким претпоставкама или пак потребује допуну и завршетак у метафизици“ (П1 86).

Тачно предвиђајући могућу одбрану Максимовића, наиме да он (ВЛМ) позитивно-емпиријски (по преносу „аутономијски“) поступак употребљава у строго *методском* смислу – и никако другачије (М 182), Поповић превентивно поентира како „... позитивизам, који принципијелно одбија сваку метафизику, као правац мишљења *није само метод**, него се развија у једно гледиште на свет које такође *прелази границе искуства**“ (П1 86)⁷⁶. *Супротно ономе што сматра*, Максимовић је до гуше у метафизици, иако је уверен да је њу методски и начелно искључио из свог разматрања о моралу, тврди Поповић. Надаље, Максимовић није само методолошки и логички *неконсеквентан* (П2 190), него експонира једну у бити *штетну* философему о хришћанској етици и моралу (која ствари неће разјаснити већ помутити, упркос самоочигледној заводљивост форме „система философије морала“). Осим што Максимовић *аутономизује етику* у односу на њене трансцендентне изворе, он, поврх тога и уједно, инсистира још и на емпиријској *психологизацији* морала (П1 89). Поповић одбацује и тај, да кажемо, *психолошки етицизам* Максимовића по питању заснивања морала *уколико*, поновимо, такав морал треба да функционише у (православном) хришћанском контексту, како теоријском тако практичком. Максимовић такву амбицију, међутим, ни једног часа не напушта. *Одвајање* „хришћанске тј. религиозно-богословске“ етике *од етике* – издвајање „етике као такве“, затим занемаривање или игнорисање „религије и религиозне философије, религиозне метафизике“ (П1 89) „на којима се (хришћанска етика) заснива и почива“ – а притом *позајмљивање* великог броја религијско-хришћанских етичких претпоставки и појмова (по цену да се лише садржаја и суштине), то флагрантно кршење теолошког аксиома о религијској укоренености етике доводи Поповића до вишеструко испољеног револта. Он сматра довољним да наведе веће одломке из *Венца*... како би, готово сâмим гестом цитирања, оспо-

⁷⁶ Те речи Поповића (иза којих вероватно стоји лектира из немачке критике философије позитивизма, можда са рубова неких од неокантијанаца) необично су свеже и данас релевантне. Упоредимо његову мисао, рецимо, са размишљањем савременог философа Цона Котингама о догми позитивизма (философа који одбија да се стиди „стигме метафизике“ коју намећу такозвани научни философи): „... испоставило се да је позитивизам себепобијајући, пошто је испало да је његова радикално емпирицистичка средишња теза – да су границе чињеничке верификације уједно границе смислене тврдње – неспособна да себе саму верификује; укратко, он је и сам био метафизичка доктрина“, в. John Cottingham, *The Spiritual Dimension: Religion, Philosophy and Human Value*, CUP, Cambridge 2005, 106.

рио такав поступак. „А ти етичари (Максимовић и слични БЛ) [...] мисле и тврде, да...

„Етика *мора** оснивати своје резултате на чињеницама даним у искуству остављајући метафизичке проблеме о овом предмету философији која разуме се⁷⁷ може бити и религиозна, т.ј. изграђена с обзиром на религиозна искуства религиозног човека“ (ВЖ 96; П1 89). „За философију религије⁷⁸ важна су метафизичко-трансцендентна схватања, за Етику *довољна** су психолошко-иманентна схватања, док ону прву може Етика узимати у обзир у *минималној** мери [...] метафизичке претпоставке не могу и не смеју послужити као образложење за тврђења једне науке, него имају значај помоћних средстава при размишљању, значај методичко-формалних ослонаца при изградњи научних система, док *сам систем не сме почивати на њима него на темељима састављеним од емпириско-психолошких чињеница**“ (ВЖ 97; П1 89).

Када је *православна хришћанска* етика посреди, држи приговарач, програмско оглашење Максимовића (предочено у наведеном двогубом одломку [ВЖ 96, 97]) остаје *недопустиво*. Из тог разлога позив Максимовића „заштитницима религијских схватања“ на „толеранцију“ (ВЖ 98) према мишљењима „научних“ етичара за Поповића представља чисту излишност. Јер, сугерише Поповић, гледиште писца *Венца...* води у правцу *хетеродоксном* ако не и *нехришћанском* у односу на *ортодоксну*⁷⁹ хришћанску позицију (П1 86)]. То је супротно православној хришћанској етици и моралу, сматра он, из разлога *што* су оба та домена *откривењем* примила „један природни морални закон“ са „свеопштим и неизменљивим нормама које стоје у основи њихове системске изградње“ уз очуваност присне („тесне“ АМП) везе тог закона управо са религијом (П1 88). Покушај „мирења“ тих двеју супротности (наиме, аутономно и хетерономно концептуализованих принципа морала), а то је случај код Максимовића, осуђен је на пропаст пошто тежи нечем „такорећи немогућем“ (П1 88). Резултат је испразна и споља конструисана мисао, како следи према Поповићу.

С тим у вези, тај систем је оптерећен формом неорганског *еклектицизма*, односно синкретизма (П2 196). Такви теоретичари „жртвују оно што је битно и код једног (секуларна етика БЛ) и код другог правца и схватања (религијска етика БЛ)“ (П1 88). Зграда на два темеља, „зидана у ваздуху“, зато се неизбежно руши („а они и не знају зашто“ [П1 89]). Упркос „извесној топлини и мирном тону“ којима је *Венац живота* писан, теоријска температура тог дела остаје *млака* („ни хладно ни топло“⁸⁰ [П1 89]), жанр је неустановљив (наиме „нешто треће...“ [П1 89]) а дисање тог мишљења, упркос повезаним линијама система, аритмично и испрекидано – безмало *конфузно*. За разлику од свега тога (не без позивања на

⁷⁷ Ми не бисмо спорили могућност да философија буде религијска, рецимо у смислу „религијске философије“ (засноване на религиозном искуству). Али споримо да се то *само по себи* „разуме“, како индикативно записује Максимовић.

⁷⁸ Видимо да Максимовић, такорећи у оквиру истог контекста (ВЖ 96–97), готово да поистовећује философију религије и религијску философију (које нису идентичне, па их не треба поистовећивати, или неопрезно приближавати). То може допринети забуни, не само око домета и функције обеју, већ и око питања односа религијске хришћанске философије и религијске хришћанске етике.

⁷⁹ Поповић у П1 често користи израз „ортодоксно“ хришћанство, а ређе израз „православно“. Разлог томе је сугестија Поповића да Максимовић неким својим општим али и неким посебним ставовима долази на границе не само православне хришћанске етике, већ *хришћанске* етике као такве.

⁸⁰ Та фраза могла је Максимовића прилично заболети јер то није само реторичка опаска за положивност и помешаност, него и алузије на следеће речи Исуса Христа: „... пошто си млак, и ниси ни студен ни врућ, избуваћу те из уста својих“ (Откр 3, 16).

бискупа Вилхелма Стокумса⁸¹ [W. Stockums 1877-1956]), Поповић ставља до знања да „ортодоксна“ хришћанска етика не може ићи испод следећег начелног полазишта (истог полазишта које ће, уосталом, чинити окосницу његовог главног дела, *Морални закон*, које ће се појавити годину дана касније):

„Свођење етичких вредности и правила на један непроменљиви природни закон који носи етички поредак, сам опет заснива се и почива у Богу, даје Хришћанској етици не само унутрашње јединство и потпуност, као и заокружени облик система већ и једну вишу санкцију и достојанство“ (П1 88; МЗ XII).

Велики део начелних концепцијских мана и методолошких непроходица, враћа се нападу Поповић, уосталом, извире из „концесија“⁸² које Максимовић чини у име ублажавања критике коју је њему, 23 године раније, упутио др **Бранислав Петронијевић**, а поводом дела *Основни етички проблеми: из увода у хришћанску етику* (Сремски Карловци 1913). Још 1913. Петронијевић за *Основне етичке проблеме...* Максимовића, написао је да „... пишчева књига уопште представља покушај неке врсте модернизације хришћанске Етике, покушај који је *унапред** осуђен на неуспех“⁸³. (Петронијевић је већ тада увелико тврдокоран, на махове злурад⁸⁴ а[нти]теиста). Не улазећи овде у расправу о значењу и аргументима што могу или не могу стојати иза једног таквог „унапред“, укажимо да Поповић подозрева како је *Венац живота...*, готово *као такав*, концесијски данак Максимовића нашем хајделбершком доктору философије, како би се докопао аболиције од Петронијевићевог типа пресуде и, поврх тога, чак заслужио симпатије нашег „емпириорационалисте“ и „моноплуралистичког“ метафизичара бесконачног и апсолутног – наиме, од Петронијевића. Таква прозрења (или подозрења) могла је изазвати изјава Максимовића, из *финала* Предговора *Венцу...* Дана 20.08.1935, Максимовић је записао и последњу реченицу Предговора: „На формирање мојих теориско-сазнајних схватања, *уколико су дошла до израза у мојој књижи**, деловао је [...] Д-р Бранислав Петронијевић, чије дело *Основи теорије сазнања* (Београд, 1923 г.⁸⁵) сматрам за најбоље израђено [...] у нас из области чисте философије“ (ВЖ 16). Поповић Петронијевића (као ауторитет неоспоран за Максимовића [М 177; П1 92]) квалификује као човека не само нерелигиозних

⁸¹ Поповић наводи скраћено, овако: Dr. Wilhelm Stockums, *Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes...*, Einleitung, Freiburg 1911, 1-10 (Пун наслов дела је = Wilhelm Stockums, *Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik eine ethisch-geschichtliche Untersuchung*, Freiburger theologische Studien: Hft. 4, Herder, Freiburg im Bresigau 1911, 166 cc). — Стокумс припада корпусу формативних утицаја на Поповића (ту чињеницу тематизујемо у закључним разматрањима).

⁸² Код Поповића именица стоји у сингулару, али је из контекста јасно да се односи и на друге уступке што из главног уступка извиру.

⁸³ Поповић наводи скраћено, овако: Др. Б. Петронијевић, *Летопис Матице Српске*, 1913 год., књига 295, стр. [565] 85.

⁸⁴ Тако закључујемо на основу начина говора о Богу и вери који Петронијевић записује у свом делу: исти, *Историја новије филозофије*, Напредак, Београд 1922. Ипак и ово треба знати: „Једног дана рекао је Д-р Б. Петронијевић: ‘Дивно би било *кад би** било Бога’. На то му је писац ових редака приметио: ‘Па и јесте дивно, јер Бога *има**’“ – тако сведочи сам Максимовић, в. исти, „Прилози за етику“, Хришћанско дело IV:3 (1938) 171 н. 2.

⁸⁵ Бранислав Петронијевић, *Основи теорије сазнања* (са 19 слика у тексту), Напредак, Београд 1923, 187 cc = исти, *Основи теорије сазнања*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 1997, 268 cc (са предговором Живана Лазовића). Видети и: Branislav Petronievics, *Prinzipien der Erkenntnislehre. Prolegomena zur absoluten Metaphysik*, Ernst Hoffman und Co., Berlin 1900, 134 cc.

схватања, већ као једног од „... најистакнутијих и најотворенијих наших противника религије уопште...“ (П1 90, 91).

Тиме он Максимовића двоструко притиска и, веома вероватно, доводи у веома неугодан положај, будући да је Максимовић (био) свештеник Српске православне цркве, такође и опредељен религијски философ. С једне стране, како сматра Поповић, Максимовић позајмљује и учи од антирелигиозног теоретичара, док с друге стране тежи да изгради систем моралне мисли који има да задовољи и религиозне и нерелигиозне етичаре, односно читаоце оба – супротна – опредељења. Максимовић у „чишћењу“ морала-етике од метафизичких претпоставки, међутим, није могао успети. Супротно позитивној оцени пријатеља Максимовића – др **Милоша Ђурића** (на коју ће се, потресним вапајем, Максимовић позивати) – *Венац живота* „... није* успео да [како сматра Ђурић БЛ] ‘питања морала у највећој могућој мери ослободи од магловитих и сувише апстрактних метафизичких теорија и да их сва реши на емпириском земљишту водећи рачуна...’⁸⁶ (П1 90). Јер се у *Венцу*... налази „...оно што није као богослов могао избећи“ (П1 90). Наиме, у њега је неизбежно узидан религијски аксиом о Исусу Христу – макар по цену „минималне метафизике“ имплицираних максимовићевизацијом људске стране Исуса узетог као Сина *Божјијег*, како ће другде сугерисати Поповић. (Атанасије Поповић је *већ* указао на метафизику сâмог неупитно универзализованог психоемпиризма као позитивизма *sui generis*, како смо видели). Тако можемо установити како Поповић упућује на, да кажемо, *две метафизике* што се комешају и адитивно кипте у *Венцу*...: она христохоминизације, и она позитивизације. Отуда „Е“тика Максимовића неће бити прихватљива ни једном од два тора (под условом да нисмо попустљиви према синкретичким полуформама – томе „једињењу“ [П1 90]). Иначе, кажемо и то, Поповић упорно подсећа Максимовића да је он, као ученик Тарејева, по формацијском призиву пре свега – *теолог* (што је овоме могло бити непријатно и чак раздражујуће, као човеку интензивног философског интересовања и живахног саобраћања са тадашњим философским естаблишментом).

Поповић закључује уводну критику *Венца*... следећим тврђењима. Прво: ставом да су погледи Максимовића (као смеша верских сазнања-осећања и критичког сазнања) „... врста верски обојене метафизике, али истина различите од хришћанске*...“⁸⁷ (П1 90). Поповић тако дисквалификује Максимовића упућујући га у шири али деградиран скуп, да кажемо, нехришћанских религијских метафизичара уопште. Друго: *ни таква* (да кажемо кавзихришћанска а верска) метафизика, као основ система моралне философије, није успела да докаже да су за етику довољна психолошко-иманентна схватања, стога што се „... трансцендентно не даје протумачити и оправдати иманентним“ (П1 91). Поповић указује да је то у унутрашњој вези и са колебањем Максимовића око идентитета *извора морала* – код сремскокарловачког професора извор је концептуализован *и као иманентан* (способност воље за самопроцену сопствене активности), *и као трансцендентан* (и Бог [П1 91]). Треће: епистемолошки и методолошки оптерећена таквим – неуспелим – лепљењем критицизма „на“ фингирано супстанцијалну метафизику

⁸⁶ Милош Ђурић, „Венац живота“ – философија морала од др Владана Максимовића“, Политика (09. IV 1936) 8.

⁸⁷ У тим речима, које су на граници сугестије да је др Владан – не само *јеретик* већ *иноверник*, треба видети основ за бојазан Максимовића: за револт који ће против тога он касније исказати – *ad apologia vita mea*.

библијско-хришћанског морала, та полуметафизика (да тако кажемо) ствари чини још горим тиме што рукује појмом Бога који је тек номинално религијски, а камоли хришћански, па је то заправо метафизика „чистог пантеизма“ (П1 91). Дакле, *Венац...* експонира метафизичку смесу⁸⁸ што се слива испод бране не само ортодоксног хришћанства већ и религијске философије и теологије. Пресуда Поповића речју гласи: квазиаутономијско заснивање морала у пантеистичкој полу-метафизици не може задовољити *никога* – ни теисте теномијске (и хетерономијске) провенијенције, ни атеисте аутономијске провенијенције.

Одговор Максимовића на — i. Шокиран, озлеђен и озлојеђен – Максимовић је узвратио колико је боље могао. Изнећемо противаргументе Максимовића на *већ предочене* аргументоване приговоре Поповића. [*Nota.* Надаље одвајамо *формалну* или „објективну“ аргументацију протагониста од исказа који су под већим упливом чинилаца субјективно-емотивне природе, укључујући оне који имају за циљ да *ране* противника цинизмом, сарказмом или (не)намерним подвредовањем његових интелектуалних или моралних карактеристика као личности. Обојица су се томе другом – на начин *argumentum ad hominem* – препуштали током расправе, како смо *већ* видели, и како ћемо тек показати (премда то није једини тип грешења у доказу и контрадоказу, присутан код обојице, нарочито код Максимовића⁸⁹).

Максимовић отпочиње тврђењем како критика Поповића (П1 84-111) „није научна нити је академска“ (М 174). А то важи и за примедбе које се односе на начела методологије и главну формативну идеју дела *Венац живота...* Ако између религијске – „хришћанске“ етике и нерелигијске – „савремене философијске“ етике постоји *начелна* супротност, како сматра Поповић, и *ако* није по среди грубо потцењивање мојих етичких сазнања (да је „... у мене тако мало разумевања етичких питања“ М 175), откуд онда Поповићу помисао да би се ја (ВЛМ) упуштао у „примирење етике Фридриха Ничеа са хришћанском Етиком?“ (М 175). Затим, *ако* је та „прва претпоставка“ Поповића (у смислу тезе о „примирењу двеју супротности“ БЛ) нетачна, онда све што из ње Поповић изводи такође остаје нетачно, додаје Максимовић. Др Владан заправо сугерише да је Поповић – погрешно сматрајући да он (ВЛМ) мири две супротности, управо зато *превидео суштину* покушаја што стоји иза *Венца...* *А то је* покушај *осавремењења* хришћанске етике *као науке*, чиме би се она уздигла у ранг научне философске етике (логичком формом критичко-иманентне процедуре утемељења) и *уједно* ослободила сенке сладуњаве моралистике, апологетике⁹⁰ без системског аргумента, па да

⁸⁸ Рекло би се микстуру сличну *малограђански* темпираним напитцима – осредње снаге а заслађеним.

⁸⁹ На пример, Максимовић се (пре)често користи аргументом из позива на сажаљење (*argumentum ad misericordiam*) или аргументом из позива на угледан ауторитет (*argumentum ad auctoritatem*), док код Поповића од та два прво није присутно, али је такође присутан (мада више као имплициран) аргумент из претње (*argumentum ad baculum*).

⁹⁰ Такви (амбивалентни а изгледа шире усмерени) овде парафразирани искази Максимовића – *polens-volens* – погађали су и *групу* професора Богословског факултета, па и то треба зарачунати као *посебан* план друштвено-културалног *контекста* расправе (како би смо се држали и унутар историчности текста и смисла). Хоћемо рећи, читава (да кажемо) *черновчанска група* доктора – иначе унутар себе прилично солидарна – могла се наћи тиме прозваном: посебно епископ др Симеон Станковић (предмет: морално богословље 1922-1931 [тада већ у епархији шабачко-ваљевској на коју је из Мостара премештен 1934]), затим др Димитрије Стефановић (предмет: Нови завет 1922-1945), др Ра-

хришћанска етика „... престане да се врти у кругу схоластичких наваждања“ (М 177). Зато и није реч о „модернизовању“ (наводи Максимовић) хришћанске етике, него је у *Венцу*... на делу *онаучњење* (да тако кажемо) хришћанске етике.

„... стојим на становишту да хришћански морал *по својој садржају* нити може нити треба да се модернизује. Он је увек исти. Али* хришћанска Етика као наука треба и мора да буде обрађена научним методама, т.ј. таквима које је Логика изградила и изграђује за сваку специјалну науку па и за Етику. Моја су настојања да Етику (па и хришћанску по садржини) обрадим научно-философски, *да рационалним средствима образложим њену садржину и покажем њену оправданост**“ (М 176-177).

То Максимовићу даје повод и могућност да се осврне и према Петронијевићу. Наиме, као што Поповић (по мишљењу ВЛМ) не разуме стратешку бит *Венца*..., тако то ни Петронијевић не разуме. Обојицу заслепљује погрешна интерпретација тезе о „модернизацији“ (наводно, *Венац*... жели хришћански саджај помирити – модернизирати – са нехришћанским садржајем: па пошто је садржај хришћанства – наводно – немодерабилан по дефиницији, следи да је модернизација противречност у сâмом појму и сâмом делу). Међутим, сугерише Максимовић, обојици је промакла његова (ВЛМ-а) интервенција на плану *форме*: како рационално утемељење тако и системске процедуре логичког излагања. А оне су у *Венац*... уведене *ради* и хришћанске етике (премда, Максимовић хришћанску етику види потчињену „етици уопште“, односно види је као формално истоветну са њом – али са статусом најважнијег дѣла или сегмента, ако не довршења такве етике *universalis*). Ја се и сад браним од „нетачног и неоправданог“ (М 176) приговора Петронијевића, а *камоли* од једнако погрешног приговора Поповића који се – иронише Максимовић – поводи за тим философем којег сâм назива *антирелигиозним*⁹¹. Али Поповићу не смета да се поштапа критиком таквог „безбожника каквим сматра Петронијевића“⁹²: наиме, да користи раније поменути критичку дату од Петронијевића на рачун *Основних етичких проблема*... (1913), *па да то* 25 година касније скоком аналогije *пројектује* и на *Венац живота* (1938). Ипак, „... радосно хватање и за туђе и за нетачне претпоставке“ ништа Поповићу није помогло, сматра Максимовић. Упркос томе, сремскокарловачки професор и даље цени Бранислава Петронијевића као најистакнутији ауторитет у области наше теоријске философије (посебно у теорији сазнања и логици). Али то није случај у области *етике* где *себе* сматра компетентнијим (М 177), па би тако требало и за Поповића да буде (а није, лamentsира Максимовић).

Максимовић заокружује одговор на уводне салве приговорâ Поповића тиме што одбацује приговор о „позајмљивању основних етичких појмова од хришћанске тј. религиозно богословске Етике“ (П1 89, М 175); као и одбацавањем приговора „да не желим да будем религиозни етичар“ (П1 89, М 176). Први од та два приговора је – „смешан“ (М 175) *јер* основни етички појмови као такви „заједнички су свим могућним етикама“ (М 175). А и да нису, додаје, зар је штета ако

дивој Јосић (предмет: апологетика 1921-1952 [1957]) и др Јордан Илић (предмет: педагогика са методиком верске наставе). Видећемо како ће Поповић Максимовића упућивати да консултује, рецимо, рад Д. Стефановића из новозаветне егзегезе.

⁹¹ Не делимо, рецимо, то мишљење Максимовића. Наиме, нисмо уверени да антирелигиозни философ самим тим што је а(нти)религиозан, у начелу и безизузетно, не уме да увиди одређене методолошке или друге формалне слабости неке теолошке или теолошко-философске позиције.

⁹² Велика је „жалост“ што Петронијевић има негативан став према религији, исповеда и Максимовић (М 177).

неки философ („у овом случају ја, јер ја пишем своју књигу као философ“⁹³ [М 176]) „позајми неке појмове из богословске Етике“ (М 176). Други од та два приговора је – „такође произвољан и нетачан“ (М 176) *јер*, упозорава Максимовић, „готово половину свога система моралне философије испунио сам истраживањима и размишљањима о религији“ (М 175) и, иде до краја писац *Венца...*, „... показао, са једном аргументацијом коју нико (sic БЛ)⁹⁴ не може оборити, да морал може достићи највиши степен [...] само помоћу синтезе његове са духовно-личном, апсолутном религијом, коју је синтезу коначно и потпуно остварио у својој свести и самосвести⁹⁵ сâм Исус Христос“ (М 176). Управо наведен исказ, макар по вољи за дело, јесте израз *религијске философије* у коју сврставамо⁹⁶ и дело Максимовића *Венац...* Према нашем мишљењу, *религијска* философија јесте могућност сâме философије: дисциплинован покушај да се појмовно-критички артикулишу *откривене истине вере* (па и ставови теологије) начинима философских поступака, притом критички адресујући горућа питања *из* става отворености према радикализму вере⁹⁷. Наравно, остаје питање да ли је методологија и епистемологија религијске философије modo Максимовић кадра да издржи критику од стране *других* врста религијске философије и философије, укључујући теолошку критику Поповића (стога се и томе враћамо касније). На крају, Максимовић је био мишљења како приговор Поповића његовој мисли као размлаченом трећем роду (ни ово ни оно) пада у сопстену (млаку?) воду пошто су, како истиче, *Венцу...* похвале дошле *и од* нерелигиозних философâ *и од* религиозних философâ и теологâ [М 177 и др] (као да је то по себи логички довољно да обори аргументе Поповића?!). Др Милош Ђурић остаје „компетентнији“ од др Атанасија Поповића, сматра Максимовић *јер за разлику од Ђурића* (П1 90, М 177, Ђ 8) он „... није разумео моја излагања о ставу какав треба заузети према метафизичким претпоставкама при изграђивању неке специјалне науке па и Етике“ (М 177).

Дефинитивна реч Поповића на — i. Професор моралног богословља Богословског факултета, међутим, није био ни најмање импресиониран одговорима и, чак, контранпадима што их је преко Редакције Богословља одао Максимовић, увидевши уосталом да нема куд (пошто му је предочен текст Поповића у рукопису [ипак, по центлменском обичају који у наше време ишчежава]). То се ја-

⁹³ Изгледа да се Максимовић од теолошких приговора, на неки начин, крио флоскулом „ја сам философ“. Али приговори нису били само теолошки (притом, ни теолошки приговори нису ирелевантни у овом случају јер он сам каже да је *религијски* философ, а религијска философија успоставља специјалан однос „несличне сличности“ управо према теологији и откривеним истинама вере).

⁹⁴ Чини се да Максимовић на том месту не разликује необоривост *идеала* такве синтезе (то јест узводивост морала до догађаја Исуса Христа) од његове врсте конструктивне и системске *реализације* те синтезе дату *Венцем...*

⁹⁵ Та фраза указује на карактер *идеализма* којим философски теологизира и теолошки философира Максимовић (уз упадљив мањак еклисиологије и рационализован појам христологије [о томе више у закључним разматрањима]).

⁹⁶ Богдан Лубардић, „Српска религијска философија у XX веку: главни токови, личности, идеје“, у „Историја филозофског живота у Србији (Стодесет година од оснивања првог Српског филозофског друштва)“ = исто, у Б. Шијаковић (уред.), Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати, том 4, ПБФ БУ, Београд 2009, 13-14 [7-56].

⁹⁷ Одређења структурних области што интерактивно конституишу шире *поље* српске религијске философије дали смо у: Богдан Лубардић, нав. д., 11, 15, 21, 30, 36, 37, 49-53 (посебно важно јесте одређење тог поља у ужем смислу на стр. 15 = одређење религијске философије у *конститутивном* смислу).

сно види из *другог* низа приговора, то јест из одговора на одговоре др Владана (П2 190-206), такође професора Универзитета (тада већ пензионисаног). Поповић без увијања тврди да Максимовић, *упркос* свом напору посредовања хришћанске етике научно-философским методама, зида „на основу који не ваља* и није солидан, те и зграда постављена на таквом основу мора да се сруши“ (П2 191). А према Поповићу тај основ је заправо „покушај да се на неки начин *измире супротности** између хришћанске и филозофске етике“ (исто). Тај став морамо додатно квалификовати. Прво, Поповић не рачуна са (тачније, он не помиње) могућност религијско-философског постављања хришћанске етике. Он је напросто теолог који сматра да је *то* (хришћанска етика) ствар моралног *богословља*. Његово држање ту видимо као ригористичко и, неповољније, као потенцијално рестриктивно или ексклузивирајуће. Друго, из тога нипошто не следи да је покушај Максимовића сâмиим тим амнестиран од слабости. Штавише, *ако* се узме (како Поповић сматра да неминовно из поставки *Венца...* следи) да хришћанска етика као етика извире из неоспоривости *хетерономно* датог закона морала (додуше, *теономијски* протумаченог), и *ако* се узме да филозофска етика као етика извире из *аутономно* датог закона морала (*хоминономијски* протумаченог), онда основ *Венца...*, будући смеса неспојивих материјала, тоне собом сâмим, налик живом песку... Речју: моралном рефлексом „одоздо“ (оно „иманентно“ у терминологији АМП-а) не може се покрити, још мање се да извести Закон Божији који долази „одозго“ (оно „трансцендентно“ у терминологији АМП-а [П1 91]). Све што се може – а то је *премало* да би се оправдало сакаћење пунине хришћанске етике и мистерије откривења из које извире – јесте „... да се угађа...“ и то „... двема противничким странама...“ – „... и ономе који верује и ‘човечјем срцу које не верује’⁹⁸“ (П2 191).

Поента је да Поповић сматра како је Максимовић, *упркос вербалној* жељи да буде друкчије, при изградњи своје хришћански оријентисане философије морала *ипак* остао на позицији *аутономизма* који потом неуспешно, и на спољашњи начин, повезује са у суштини хетерономистичким пореклом хришћанске етике. Разуме се, тај приговор важи под условом да остане на снази традиционалистички православно-хришћански начин концептуализације етике, и то на начин виђења сâмог Поповића и школе која га формира. Укажимо и на то да Поповић Кантову критику морала познаје (МЗ 333-346) и разуме, али да не сматра да је она (нити оне критике које од фидеизма Канта иду у агностицизам и атеизам) дефинитивна нити обавезива реч на плану оне хришћанске етике којом он располаже и коју жели да следи и изграђује (МЗ 346-389), како ћемо видети⁹⁹. Из *тих* разлога следеће речи не покривају само до сада осветљен део расправе већ оцену *Венца живота* као таквог:

⁹⁸ Ту фразу Поповић наводи из *Венца живота*.

⁹⁹ Андрија Стојковић, на пример, сматра да је по том питању Кант дао „дефинитивну“ реч, те да је излишно расправљати са Поповићем: „Покушај усаглашавања натприродног и природног моралног закона и целу конструкцију ове (Поповићеве БЛ) етике не вреди посебно побијати. О покушајима рационализовања верских учења Кант је рекао одлучну реч“ (ФС 492). Да ли не вреди то побијати и о томе изнова расправљати? Једно је такву негацију тврдити а друго убедљиво показати њену сувереност (што Стојковић не чини, будући догматички самосигуран марксиста). У сваком случају, да се показати да се Кантом не да затворити проблем *ни такве* хришћанске етике, према Канта не треба прескакати (Кенигсбергшанину ћемо се вратити у закључним разматрањима).

„Цео* његов ‘Венац живота’ је угађање томе срцу човечјем које не верује и зато страда оно што је верско, религијско код њега, страда учење хришћанске религије, страда и Богочовек Исус Христос“ (П2 200).

Др Атанасије није узмакао ни у вези са Петронијевићем. Он признаје да је *Венац*... показао напредак у односу на *Основне етичке проблеме*... Али то ништа није променило у сâмој ствари: „... сва садржина те његове књиге – истина мало¹⁰⁰ допуњено и опширније – поново је дата у ‘Венцу живота’ са истим резултатима... (П2 191)“. Аргумент којим Поповић *то* доказује, најалост, своди се на позив типа „прочитај обе књиге и видећеш“. Утолико остаје да му (по том питању) верујемо или не верујемо на реч – *или* да приступимо компаративној анализи двеју књига, анализи за коју *унапред* тражи поверење. Било како било, према протојереју Атанасију најнеповољније примедбе неминовно следе „... на оно што је изложено и како је изложено“ (П2 191). Напросто: не ваља ни „шта“ ни „како“. То би значило да Поповић одбацује позив Максимовића да *Венац*... посматра „иманентно“ (М 188) – под видом *forme методолошког и епистемолошког онаучења* хришћанске етике. То такође назначује да Поповић иде *и против садржаја Венаца*..., а не само његове формалне изведбе.

ii. Критика: основне претпоставке морала, према *Венцу*... Потом Поповић прелази на критку проблематичних схватања и ставова Максимовића, онако како их проналази распоређене дуж седам поглавља књиге. Ми пратимо врсте *приговорâ* и разлоге за њих, уздржавајући се од исцрпног таксативног приказа устројства и садржаја *Венац живота* (то смо већ урадили [в. §2]). Позивајући се на класификацију метафизикâ коју даје учитељ Феликса Каница – **Вилхелм Јерусалем** (1854-1923)¹⁰¹, протојереј Атанасије Поповић мисао свог опонента идентификује као метафизички *монизам* (П1 91). Ни то није без жаоке будући да Поповић ту критички доцира Максимовићу који је и сâм (слично Јерусалему) написао *Увод у философију* (што је Поповићу познато). Према његовом мишљењу, то је веома проблематично будући да хришћанско мишљење не сме бити метафизички монизам (П2 194). Та метафизичка философема, надаље, надодређена је извесним *ултраполемолошким* погледом на свет постојања као на потпун хераклитовски¹⁰² (П1 94) *немир* и промену: немилосрдну борбу свега са свиме и свих против свих: „Живот је вечна акција али и вечна борба [...] она је погодба без које нема живота“, парафразира отац Атанасије (П1 94; ВЖ 37-39, 125). Са резервом Поповић прима Максимовићеве панполемолошке описе према којима, како Поповић наводи, борба настаје услед додиривања разних облика животне енергије и услед „на-

¹⁰⁰ То је несумњиво заболело Максимовића: његово *животно дело* (како *Венац*... сам назива) није ништа више него „мало“ допуњено према „опширније“ (преопширније?) дело од младалачког дела – *Основне етичке проблеме*... из 1913. г. Речју, Поповић сугерише ово: за 23 године Максимовић је тапкао у истом теоријско-научном месту, не прескочивши летвицу стагнације.

¹⁰¹ Поповић указује на осмо издање на српски језик преведеног дела Вилхелма Јерусалема = *Увод у философију*, превод (са осмог немачког издања): Д. С. Пијаде, Геца Кон, Београд 1921, 102, 120-127 = скр. У (репринтовано = исто, Доментијан, Београд 1991) = Wilhelm Jerusalem, *Einleitung in die Philosophie* [siebte bis zehnte Auflage], Vienna 1919-1923.

¹⁰² Максимовић ту подразумева следеће (хришћанским Логосом – разуме се – непречишћене) фрагменте из дела Хераклита *О природи* (*Περὶ φύσεως*): „Ваља знати: да је рат општи [принцип], да је завада [заправо] правда, и да се све дешава на основу заваде и нужности“ (28); односно: „Пат јесте отац свију...“ (29). Фрагменте дајемо према преводу Мирослава Марковића (он их обележава редним бројем 28 и 29, док су код Дилс-Кранца (Diels-Kranz) дати под бројевима 80, [А 22] и 53. Видети: Miroslav Marković, *Filozofija Heraklita Mračnog*, Nolit, Beograd, Beograd 1983, 83-88.

падног и одбрамбеног карактера животне енергије“ (П1 94). У ствари, оно што Поповићу *највише* на том месту смета јесте *садржајна* суштина тако замишљеног света: наиме, појам „вечне акције животне енергије“. У томе се с правом да уочити велики уплив метафизике и **Анри Бергсона** (Henri-Louis Bergson 1859-1941¹⁰³) на Максимовића. Писац *Венца...* и помоћу тога екстраполира „метафизички монизам *збивања**“ те и такве „енергије“ (како тумачи Поповић). Ствар је значајно погоршана тиме што је тај, да кажемо, монизам паненергетичког збивања, по мишљењу Поповића, конципиран кроз флагрантан *пантеизам* (П1 91, 92). Парафразирајући стр 22. и стр 481. *Венца...* (држећи у резерви и друге „пантеистичке“ деонице дела), отац Атанасије тај *пантеистички енергетизам* сажима реферирањем на пасаж из размишљања оца Владана: „Космос је један јединствени живи организам пренапуњен једном и јединственом, неизмерном и неисцрпном животном енергијом. [...] она је живот и живот је она, она је* Бог и Бог је* она: [...] животна енергија посматрана споља јесте космос, посматрана изнутра јесте Бог. Спољашњи свет је [...] њен израз, њена реч; унутрашњи свет је [...] њена душа, њен дух“ (ВЖ 28, 481; П1 92). Дакле то је „чист“ пантеизам, држи Поповић указујући – заправо – ка гравитационом привлачењу што га ту врши **Барух Спиноза** (B. Spinoza 1632-1677) којем је Максимовић посветио кандидатску тезу¹⁰⁴. (Додуше, Поповић великог „Јеврејина“¹⁰⁵ не спомиње експлицитно ни у једном од своја два напада на Максимовића¹⁰⁶).

¹⁰³ О утицају Бергсона расправљамо у закључним разматрањима (наравно, и осталим формативним утицајима које региструјемо код наших антагониста).

¹⁰⁴ Следећим речима – које користи да окарактерише *Венац живота* – могао је Деврња, без промене једног слова, описати и *Етику* Спинозе: „Тим методом је и омогућен један овакав систем, који претставља кристалну спекулативну конструкцију философских проблема, из кога је немогућно ишчупати за анализу један део а да се све оно што претходи не пољуља и оно што следи не поруши“ (Д 7). — А шта ако се један део доведе у питање с правом? А шта ако је – у том случају (= *mutatis mutandis*) – само „један“ приговор *Венцу живота* ваљан и на месту?! Шта ако је Деврња у праву, и уједно Поповић (или други приговорачи)?!

¹⁰⁵ Допустимо овде следећи *excursus radi* увида у шире хоризонте драме *рецепцијских* токова философије и питања Бога у њој (токова којих се овде дотичемо): Спиноза је заправо *Маранит* = *Marranos* – припадник из Шпаније 1492. прогнаних Јевреја који су преко Португалије нашли азил касније у Холандији. Они су временом *прихватили* (*conversos*) хришћанство притом *не одбацивши* веру предака. То је условило да су споља „искрено“ усвајали учења и праксе хришћанства док су изнутра „искрено“ чували јеврејске праксе култа и јевреска религијска учења. Временом је дошло до настанка пароксистичког хибрида учења-праксе који је својом *сопственом формом* потискивао како елемент јудаизма тако и елемент хришћанства, и обрнуто. Није реч о срачунатом лукавству него о *амбивалентности* вишег реда која је, код Спинозе, довела до настанка религијске философије *без* религије: односно до религијске метафизике испражњене од свих строго професионалних садржаја и форми (зато су га одбацили и јудеји и правоверни хришћани [у трактату о Спинози *Синови и пастирци историје...* 1923/25, из дела *На теразијама Јова* (1927/29), Лав Шестов Баруха назива оцуебицом = богоубицом]). Таква религијска метафизика, као инаугурација класичне модерне, извршила је *секуларизацију* мисли у смислу симултаног отклона како од хришћанске тако и од јеврејске вере – оставивши притом спекулативна философија *о Богу*. Та и таква фигура философизоване *религије без религије*: та спекулативна догматологија *без* догматских садржаја – ево поенте – налази се у *епицентру* модерне философије просветитељства, уписијући у њу и њене наставке тајну њеног *религијског* [!] порекла – уједно тајећи ту и такву не-на-разум-сводиву тајну (као непријатан секрет = *secret* [ту етимолошку и теоријску везу дугујемо Р. Sloterdajk-у: *Kritik der Zynischen Vernunft* 1983])... О свему реченом видеги код Деридом инспирисаног Крокета: Clayton Crockett, „Post-Modernism and its Secrets“, *Crosscurrents* 52:4 (2003).

¹⁰⁶ Мало је вероватно да се Поповић са метафизиком спинозистичког пантеизма није упознао макар преко рада: Борислав Лоренц, „Религија Спинозина (поводом тристогодишњице од рођења Спи-

Максимовић је противник еволуционизма, наставља Поповић, али само *наизглед*. У ствари Максимовић је *криптоеволуциониста*, сматра он. Отац Атанасије наговештава да је на др Владана утицао бергсоновски¹⁰⁷ тип еволуционизма (као преиначени и ублажени рефлекс дарвинизма). Кад се пажљивије погледа видеће се да Максимовић, такорећи на мала врата, уводи неку врсту *криптоеволуционизма* у смислу *квазикреационизма*. Јер он стварање човека, ипак, види као процес „неке врсте еволуције“ или еволуције кроз човека (макар и не признавао основне постулате теорије Дарвина). Он „није ни прави ни доследан приврженик хришћанског учења о пореклу, животу и развићу човека“ (П1 92). У некој врсти учитавања онтогенезе у филогенезу Максимовић развој човека види кроз четири, односно три фазе: од *homo animalis*-а (којег од других животиња разликују „диспозиције“ за свест и савест) преко *homo moralis*-а до *homo divinus*-а. За разлику од њега, Поповић је чист креациониста по том питању. Њему стога смета чињеница да је позиција др Владана у судару са, како сматра, правилним библијским и ортодоксним читањем текста Светог писма. Рекли бисмо да Поповић, свакако на *том* месту, и тим поводом, наступа у име дословног (вербатистичког) тумачења Књиге постања [Пост 2, 7] (премда ће касније буквалистичку неосетљивост пребацити као ману управо сâмом Максимовићу). Према Максимовићу (ВЖ 269-270), човек је настао *тек* када је хомо моралис, као биће савести, преко мистичке „екстазе“ постао хомо дивинус (притом се тај хомо дивинус могао појавити симултано на више места на Земљи). Такав опис *није* у складу са библијским претпоставкама хришћанства, држи протојереј са Богословског факултета. А велико је питање, наставља он, како објаснити *скокове* из једног типа *човека* у други, као и разлоге из којих се једном или неким а не свима даје да ступе „у мистичку екстазу“ – то јест, по Максимовићу, у статус „потпуног“ човека.

Супротно широким маховима метафизичких претпоставки и поставки Максимовића (које овај „оправдава“ дерогирањем истих у помоћна средства што имају секундарну улогу у односу на главно): супротно тој смелости стоји одговор професора Владана на питање о смислу космоса, живота, човека. Наиме, као криптопетронијевићевски „емирио-рационалист“ (П1 93), негодује Поповић, он скраћује знање о смислу живота добијено *умом вере* на основу откривених истина о томе. Из тог разлога Поповић сумњичи и следећи исказ свог опонента: „... решење питања о крајњем трансцендентном циљу и смислу целокупног космоса и живота у њему, заиста је немогућно. Ту у потпуности важи оно: ‘ignoramus et ignorabimus’ (Дибоа-Рајмонд¹⁰⁸)“ (ВЖ 33). Истини за вољу сâм Поповић (отупљујући оштрицу претходног сумњичења) наводи и остатак те мисли Максимо-

нозиног)“, Богословље 1 (1933) 31-45. Тај упутан оглед објављен је годину дана по доласку Поповића на Богословски факултет.

¹⁰⁷ Дело Бергсона о стваралачкој еволуцији преведено је на српски између два светска рата = Анри Бергсон, *Стваралачка еволуција*, превод: Ф. Медић, Каријатиде, Космос, Београд 1932 = Henri Bergson, *L'Evolution créatrice*, Paris 1907.

¹⁰⁸ Максимовић указује на немачког научника, утемељивача електрофизиологије, Емила Дибоа-Рајмона (Emil du Bois-Reymond 1818–1896). Године 1880. он је пред Берлинском академијом наука одржао чувени говор о 7 загонетки пред којима људи никада неће наћи одговор, пошто је порекло – а и потенцијално решење – тих ениги сасвим трансцендентно: нпр. суштина материје и силе, порекло кретања, порекло живота, наизгледно сврховити склопови организације природе, порекло простих осета, порекло мисли и језика, и питање слободе воље). Поводом бројева 1, 2 и 5 он је изговорио: „не знамо и нећемо знати“ (= ignoramus et ignorabimus).

вића: „... ако се питање сузи, ако се за његов предмет узме не целокупни живот (докосмички, космички и послекосмички) него само онај који је доступан људскоме сазнању и деловању [...] онда није искључена могућност да се да одговор...“ (исто). Из пантеизма, као природна последица таквог мишљења, наставља приговарање отац Атанасије, проистиче *иманентистичко оправдање* живота. То се види из следећег: „Како су живот и акција исто то значи да акција животне енергије има као свој циљ сâму себе, сâм живот. Циљ живота је живот сâм. Она је *causa sui et finis sui*“ (ВЖ 34; П1 93) – приближујући се Бергсону развија Максимиовић, уз спинозинску терминологију. Притом, то је једно неоправдано *преоптимистичко оправдање* живота. „Са животом је нужно спојена радост живота и вредност живота је у радости“ (ВЖ 35; П1 93). Живот се оправдава из живота „као таквог“: штавише, живот је „нужно“ спојен са радошћу – али „стваран живот друкчије говори“, опоро узвраћа др Атанасије (П1 94). Није ли сâм Максимиовић, његошевском алузацијом¹⁰⁹, признао једним великим „али“ следеће: „... која земаљска радост остаје непричешћена жалошћу. [...] У светло царство животне радости ограничене законима простора и времена, стално и неизбежно излива се хладна и мрачна струја бола, физичких мука и душевних страдања, зла и смрти...“ (ВЖ 298). *Ако је тако* – а јесте! емфатички подвлачи протојереј Атанасије – може ли се онда остати при *самодовољном оптимизму*, у дослуху са извесним „витализмом“¹¹⁰, пита он (П1 94).

Приговарача ништа мање забрињава схватање *душе* које заступа Максимиовић. То је појам душе оптерећен философским *интелектуализмом* идеалистичког, виталистичког и волунтаристичког типа, уз значајан дефицит „супстанцијалистичког“ схватања душе које се повлачи пред *актуалистичко-процесним* схватањем психе, сматра Атанасије Поповић. Душа „... није као што хришћанска религија¹¹¹ учи духовна супстанца“¹¹², већ је само нарочит облик живота т.ј. акције животне енергије¹¹³ услед њене нарочите концентрације. Душа је код њега само

¹⁰⁹ „Чашу меда још нико не попи, чашом жучи да је не загорчи“ Петар П. Његош, *Горски вијенац*, Беч 1847 = Гојко Божовић (прир.), *Сабрана дела Петра Петровића Његоша* [књ. 5], Октоих: Подгорица; Светигора: Цетиње 2001.

¹¹⁰ Ни Поповић ни Максимиовић не користе тај термин. Али сматрамо да су те деонице *Венца...* насићене виталистичким смислом философије живота.

¹¹¹ Поповић без устезања говори о хришћанству као о „религији“ (самим тим нужно и као *једној од...* религија), што је проблематично уколико се хришћанство узме као апсолутно и радикално нов начин живота у Христу и са њим.

¹¹² Томе ћемо се вратити јер Поповић подразумева термин „супстанца“ као хришћански, и као неупитан у православном контексту теологије, а то се да проблематизовати као схоластички прираст који није у традицији православне духовности и теологије.

¹¹³ Максимиовић је веома шкрт с обзиром на референце ка ауторима који на њега утичу, или на које се – имплицитно – позива како би премостио одређене одељке свог дела. Ка Бергсону он не даје директне референце. Ипак, на таквим местима приметан је уплив следећих радова француског филозофа: наиме, оглед „Живот и свест“ (првобитно објављен на енглеском 1911 = „Life and Consciousness“, The Hibbert Journal X [Oct. 1911] 24-44); касније дат као први оглед-есеј збирке Henri Bergson, *L'Énergie spirituelle: essais et conférences*, Félix Alcan, Paris 1919; и поменуто дело: исти, *L'Évolution créatrice*, Paris 1907. – Иначе, према маниру те епохе, Максимиовић критички апарат *Венца...* своди на неприхватљив колико фрустрирајући минимум. Деврња, међутим, то узима као велику врлину *Венца живота*, па каже: „Књига је ослобођена од оног парадиррања научним апаратом и све оне помпе цитатоманије која код неких [...] служи као маска њихове иначе штуре и бесплодне, лично непокренте и неизграђене мисли“ (Д 7). Иако се научни апарат да злоупотребити у оба Деврњом проказана смисла, такве ограде и опаске такође „неки“ узимају за алиби („врлину“) ради себеамнестирања од

процес, акат [...]. Душа је код њега исто што свест и самосвест“ (П1 95). Све то иде под знаком *волунтаристичке* интерпретације психичког живота. Према *Венцу живота* воља је, интерпретира др Атанасије „... главни фактор душевне активности, психичког бивања [...] и особине свести (самобитност, самосталност, слобода, самопроцењивање) приписује вољи, такорећи, *своди свест на вољу**...“ (П1 96). Најзад, нема ни покушаја објашњења узајамних односа душе и тела: „Кад год г. Максимовић нешто не може да објасни са становишта своје теорије о животној енергији [...] или кад види да чињенице иду против његових претпоставака и теорија, он [...] ће пре променити или дисквалификовати чињенице, или ће прибећи одговору: не знамо и не можемо знати“ (П1 96).

iii. Критика: основни етички проблеми, према *Венцу*... Друга глава *Венца*... (ВЖ 79-150), приводи приговору којем Поповић даје највише значаја. То је прекор *спољашњем* мирењу иманентног психичког извора морала (у вољи и искуству) са трансцендентним духовним извором морала (у Богу или од њега). Сада томе придодаје терет опаском како би то било код Максимовића *неуспешно и да није пантеиста* – а јесте. Тако: „... и ово*¹¹⁴ измирење аутономистичког схватања са хришћанским учењем о моралу је *само вербално** јер је Бог схваћен пантеистички а не хришћански, писац ‘Венца’ је чак *крајњи аутономист**, јер за њега је хетерономија: и Кантово учење о извору морала у разуму и тврдња емпиризма о извору морала само у друштву“ (П1 97). Поповић није задовољан ни тиме што се само вољна активност цени као етичка: друге две вољном слоју душе потчињене делатности (интелект и осећај) имају етички статус „... само уколико се може у њима констатовати утицај воље...“ (П1 97).

iv. Критика: основни етички појмови, према *Венцу*... Управо то, наиме субординацију разума и осећања *вољи*, Поповић узима као повод за главни приговор Трећој глави *Венца живота*... (ВЖ 151-230). С једне стране, Максимовић *савест* одређује као „способност за самопроцењивање своје активности“ (П1 98; ВЖ 154). С друге стране, вољу *идентификује* са савешћу јер „... воља (савест АМП) аутономно поставља норме за појединачне своје акције, *али** оне немају неку одређену и готову форму. Ову оне добивају акцијом човечјег разума и ума“ (П1 98; ВЖ 473). Испада како воља задобија себе – *као савест* – *тек* и једино преко вољи *подређених* моћи ума-разума односно осећаја. Или, како стоји код Максимовића, по парафрази Поповића: „... разум и ум, анализом и синтезом свих могућих етичких норма, изражених у форми етичких судова [...] формулише и кодификује морални закон, чије *елементе** тј. појединачне норме, *поставља не он сам, него воља човечја**“ (П1 98; ВЖ 474-475). И опет, протојереј са Богословског факултета установљује како се ни у Трећој глави код појма моралног суда *не помиње суд Божији* „... јер би ту судија био неко ко је трансцендентан а не иманентан вољи“ (П1 98). Хришћанском мислиоцу, какав је Максимовић, то не сме бити неважно, прекорева Поповић.

v. Критика: однос морала према другим врстама делатности, према *Венцу*... Тон наведених замерки може се чути и у негативној оцени коју Поповић

продубљеног, исцрпног и пажљиво документованог (и другоме транспарентног) *рада* – бркајући научну студију и немимоходан дуг акривији у мрежи комуникативне заједнице научника, с једне стране, *са* огледањем у чистим формама писаним по узору на јелинску и римску класику, с друге стране.

¹¹⁴ Поповић хоће рећи: и са овог нивоа покушаја решења методолошког и епистемолошког проблема основе дела *Венац живота*.

даје Четвртој глави *Венца...* (ВЖ 231-292). Две ствари, држи протојереј Атанасије, ту се показују као веома проблематичне.

Прво, то је готово сасвим *психологистичко* објашњење „извора и корена религије“ (ВЖ 256-259). Оно се, парафразира Поповић, везује за „нередовна (т.ј. изванредна) и позната само онима који су их преживели стања свести религиозних генија¹¹⁵ и најистакнутијих носилаца (пророци, ‘видиоци’, ‘божји људи’, велики јерарси и велики учитељи вере) религиознога живота“ (П1 99). Та душевна стања Максимовић назива „мистичким екстазама“ („у којима они који су их имали [...] долазе у непосредан додир с Богом“ [ВЖ 259]). Поповић констатује да Максимовић, руку на срце, то *субјективистичко* објашњење уравнотежује и објективистичком компонентном, парафразирајући Максимовића о томе овако: „... а формирање њено (религије БЛ), развиће њено по садржини и организовање у друштву извире из стваралачке активности целокупне људске свести [...] унутрашњи чиниоци: ум, савест, укус; спољашњи: историско-социјални, географско-климатски, раснонационални, правно-политички, економски и др.“ (ВЖ 260-261). Према Поповићу, у делу Максимовића изостао је, ипак, *довољан* увид и правилан рачун о надсубјективним и надљудским изовриштима „религије“.

Друго, Поповић са резервом посматра *раздвајање религије и морала* код Максимовића јер се аутор *Венца...* залаже да „религија и морал остану два облика људског живота, две различите његове активности, две различите вредности људске егзистенције, зато се они не смеју идентификовати“, парафразира Поповић (ВЖ 270 и даље, 287). Из контекста полемике, напоменимо, види се да Поповићу не смета формално-појмовно разликовање религије „и“ морала. Њему смета нешто друго: наиме, опасност да се (под утицајем неокантовског моралног формализма) превиди *религијски извор морала* у онтолошком смислу – аналоган Божанском извору људске природе као образа и подобја Божијег, *на да* религијска санкција морала дође „одоздо“ (што је за теоретичара попут Поповића готово истоветно хоминистичкој *произвольности*). Истини за вољу, Поповић наводи и следеће: „Идеални одношај између аутономног морала и апсолутне *духовно-личне*¹¹⁶ религије јесте њихова *слободна синтеза**, синтеза самобитних и специфично различитих један од другог облика живота човечјега“ (ВЖ 287). Оно што Поповић на том месту *не наводи* (а требало је) јесте, рецимо, следећи одломак који показује да Максимовић – премда *тек на нивоу воље за дело*, дакле тек побожном *намером* – покушава да аутономију морала човека и теономију (човека) Богочовека „држи у вези“ и односу чврстог јединства:

„Све етичке норме које савест поставља аутономно, унутрашње су обавезне за њу због њихове сагласности са основном суштином људске воље. Констатовањем егзистенције Бога као оне реалности која сачињава суштину света и свакога живота, па и човека, констатује се да суштину његове воље може сачињавати само онај облик живота који се у човеку јавља у свесном општењу са суштином света и живота, с Богом т.ј. живот

¹¹⁵ О проблему генијалности, упутимо, од професора Богословског факултета, касније ће писати Радмило Вучић (1898-1993) – поред осталог, разматрањем ставова филозофа о томе: Платона, Шопенхауера, Канта, Јасперса и Берђајева. Видети: Радмило Вучић, „Проблем генија (историјат и покушаји решења)“, Богословље 1-2 (1967) 35-58.

¹¹⁶ Обратимо пажњу: Максимовић користи синтагму „духовно-лична“ (ВЖ 287) религија како би је, под знаком аутентичности, раздвојио од споља примљене јуридички, социјално, обичајносно и национално ограничене религије која, сматра он, тежи да иде под знаком неаутентичности. То учачава и Поповић (П1 99).

духовни или религиозни [...]. Потпуну синтезу аутономнога морала и апсолутне, духовно-личне, религије први је остварио Исус Христос у историји човечанства а после њега и други, његови ученици [...]. Стога је и свака норма за живот постављена од Христа подједнако и у истој мери и религиска и етичка: једном страном она је окренута Богу, другом човеку [...]. То је једна иста норма [...] остварење једне њене стране није могућно без остварења друге: ко не љуби брата не може ни спознати Бога (I Јов. 4, 7, 8)“ (ВЖ 287).

Одговор Максимовића на — ii–v. Време је да погледамо како се од те сеорије приговора бранио професор Владан Максимовић. Приговарач (= АМП), узвраћа др Владан, није схватио да појам животне енергије има значај само „метафизичког помоћног појма“ (М 177). Тај појам служи као помоћни родни појам (*genus proximum*) како би се утврдила управо специфична разлика (*differentia specifica*) између света и Бога (и избегао пантеизам, који му се од стране Поповића импутира) – брани се Максимовић. Уосталом, (моје) излагање о животној енергији, каже, „готово је конспективно“ (М 178), образлаже Максимовић (као да је таква ограда довољан одговор приговору Поповића).

Потом писац *Венца...* приступа диференцијацијској анализи појма *пантеизам*, односно рашчлањењу одговарајућих формула пантеизма (тако: 1. Бог = свет или 2. свет = Бог: у првом случају – пантеизам + акосмизам, у другом – панкосмизам + атеизам). Он те формуле анализира ради уверавања публике како он (ВЛМ) одлично познаје пантеизам, па му се то – субхришћанска регресија у пантеистички светоназор – ето, никако може омаћи. Томе у прилог, надаље, Максимовић подвлачи како он не подлеже ни једној од две формуле пантеизма *јер* „...разликујем свет од Бога и Бога од света: први (Бог БЛ) је Творац и Свдржител (стр. 482)...“ – а то су, подвлачи он, два термина узета из Никеоцариградског симбола вере – „... и, као унутрашња страна животне енергије, Дух¹¹⁷, једини основ и праузрок¹¹⁸ себе сáма и свега што постоји; други (свет БЛ) је, као спољашња страна животне енергије, израз, *реч* Божја, дело његово...“ (М 178). Максимовић затим тврди да Поповић не примећује *разлику* коју он, писац *Венца...*, прави између с једне стране *јединства* између Бога и света и с друге стране *поистовећења* Бога и света: само о првом може бити у *Венцу живота* речи... Тако треба тумачити исказ из *Венца...* по којем обе стране животне енергије („спољашња“ и „унутрашња“) „од вечности и за сву вечност значе неодољиво јединство“ (М 178).

Потцртавши како он исповеда *само* онакво јединство које постоји између „узрока и учинка, смисла и израза, мисли и речи, Творца и твари“, професор Владан прелази на одбрану сопстеног „монизма збивања“. Јер сада, сматра он, јасно је да се не заступа „супстанцијални“ монизам (М 178) већ – ако смемо уместо њега извести – теистичко-функционални монизам. Управо за хришћанског теоретичара „... једино могућно становиште је монистичко“ (исто). Како би тим речима дао ауторитет, он додаје и следеће индикативне речи: тако су „... држали и вели-

¹¹⁷ Како би догматолошки слој свога мишљења појачао, Максимовић указује на следећи навод из *Венца...*: „који си свуда и све испуњаваш“ — тај навод представља дослован одломак из православне молитве Духу Светом (а Максимовић навод чак црквенословенски вид: Царю небесный) и он га повезује и са литургијском молитвом: „... испуњени су небо и земља славом твојом...“ (и то дајући црквенословенски идиом: исполнь небо и земля славы твоея).

¹¹⁸ Вратићемо се оцени тријадологије, христологије и пневматологије Максимовићева, и овде употребљене терминологије којом покушава да покаже своју догматолошку „солидност“.

ки православни руски философи-теолози, као на пр. Курдјавцев-Платонов¹¹⁹ (исто). Позивање на **Виктора Д. Кудрјавцев-Платонова** (Кудрявцев-Платонов 1828-1891) није случајно пошто тај аутор стоји као формативна фигура иза *учитеља* Максимовића – **Михаила М. Тарејева** (М. М. Тареев 1866-1934 [и томе се враћамо касније]). На крају Максимовић даје два опет изненађујућа исказа у име себеоправдања (*pro domo mea*). Прво, признаје да „сувише кратко изложио сам своје учење о Богу и свету“ („јер“ му намера, каже, није била да пише *догматику* – па се надао да ће публика то уважити). Друго је чудније. Погледајмо *in extenso*: „Нека¹²⁰ пантеистичка црта заједничка је свима религијама [...] па и Хришћанству, зато је **Вл. Соловјев** и могао тврдити да су учења свих мислилаца о Богу сâмом по себи, па и учења таква два антипода као што су Св. Макарије Египатски и Барух Спиноза, *иста**“ (М 179). С тим да у наставку Максимовић додаје: „Само што¹²¹ је та црта у хришћанском учењу потиснута¹²² [...] догматима о личном и троједном Богу – Оцу, Сину, Духу Светом. А да ја исповедам оваквога Бога јасно је свакоме беспристрасноме...“ (М 179).

Да нисам ни еволуциониста могао је увидети Поповић да није помешао „теорију узраста“ и еволуционизам у дарвинистичком смислу, наставља Максимовић. У ствари, изгледа да Максимовић допушта еволуциони развој али га држи ирелевантим – утолико што најбитнијим сматра *духовни* раст: односно, унутарњи развој према речима апостола Павла Тарсијског које емфатички наводи: „о мери узраста висине Христове“ (Еф 4, 13). Ако дође до духовног скока онда и *само онда* има суштинског развића (или „еволуције“) специје *homo*, као да сугерише он, па каже: „уверен сам да се моје схватање [...] у суштини не противи учењу хришћанске религије...“. Али он неће подробније да говори о томе „како не би“ злоупотребио „гостопримство“ часописа (М179).

Др Атанасије није схватио да превиђање негативних, трагичних страна живота није присутно у *Венцу*... из разлога необазривог етичког оптимизма. Смисао живота тражи се по његовим позитивним особинама и нормалним¹²³ функцијама. Тај смисао не престаје бити његов референтни и идеалтипски смисао „... ако су те особине искварене или те функције поремећене однекуд споља¹²⁴...“ (М 180). Затим, како би показао да Поповић искривљује речи Максимовића па затим те и такве (не Максимовићеве) речи и исказе напада, др Владан истиче следећи пример. Поповић говори о „нападном и одбрамбеном“ карактеру „животне *енергије**“ док он, Максимовић, ето, говори о таквом карактеру „... разних и свакога облика *живота**“ (исто). Поповић себи *унапред* узима инсигније неприкосновеног ауторитета, па се позива на оно „шта ‘хришћанска религија учи’“ и тражи од Максимовића да се по томе беспоговорно равна. На пример, у случају приговора да хришћанска религија, супротно Максимовићу, безусловно учи да „душа јесте духов-

¹¹⁹ У тексту = М 178 поткрала се штампарска или коректорска грешка: уместо Курдјавцев треба Кудрјавцев... (име руског философа даје се и правилно, али у другом по реду тексту, и то оном Поповића = П2 192).

¹²⁰ „... нека...“?! (али питамо која и каква?...).

¹²¹ „Само што...“?! (опет питамо откуд та условна формулација?...).

¹²² „... потиснута...“?! (зар није сасвим превладана?...).

¹²³ „... нормалним...“?! – ако заоштримо, има ли што „нормално“ у свету који „сав у злу лежи“ (Јн 5, 19)?...

¹²⁴ „... споља...“?!

на супстанца*¹²⁵. Али „откуда* г. Поповић то* зна... ?“ (исто). И нека каже и докаже Атанасије Поповић „какве су то чињенице које сам ја променио или дисквалификовао?“. Поврх тога, Максимовић неће да прихвати како се на све мора имати одговор. Односно: откривене истине Библије и хришћанске Цркве садрже не само много имплицираног већ и немало (за смртнике) нерешивих загонетки. Зар др Атанасије Поповић који „сваки час“ говори о помрачености и огреховљености људског ума¹²⁵ сада, кад сам ја посреди, то заборавља па тражи да превидим тај духовно-антрополошки постулат. Он такође очекује да игноришем оно чега се он (= АМП) иначе не придржава. А то је да се „... у духу критичке философије* постављају границе човечјем сазнању“ (М 180). Указујући тиме, ако се не варамо, на сопствени дуг наслеђу философије **Имануела Канта** (1724-1804), Максимовић прелази на то да пита Поповића какво је, онда по њему, решење проблема „јединства и узајамног утицаја телесног и душевног живота у човеку“, где наводно не сме бити оног „ignotamus et ignorabimus“ (исто).

То што Поповић питање односа аутономије и хетерономије морала третира као питање о *извору* морала а не (како Максимовић сматра да би требало) као питање о *санкцији* морала показује скромну упућеност „... у најважнија питања Етике“, и то од стране опонентног професора моралног богословља Богословског факултета. Сасвим је некоректно, протестује даље Максимовић, што „г. Поповић“ „мене проглашава за ‘крајњег’ аутономисту“ (узгред, „необориви“¹²⁶ разлози за аутономно постављање морала, сматра др Владан, дати су управо у његовој књизи). Он то може једино уколико, као прво, помеша „доследност у аутономном“ третирању морала са аутономизмом (који, строго гледано, подразумева брисање сваког хетерономијског обзира) и сâмим тим уколико, као друго, „... ћути као заливен о моме признању, и опет довољно образложеном, свега значаја и важности хетерономије, нарочито¹²⁷ у почетку моралнога развића човека па и после¹²⁸ кад се развије до¹²⁹ аутономног морала“ (М 181). То што Поповић замера Максимовићу да не спомиње „суд Божи“ може замерити само неко ко тешко греши мешајући суд Божији са „врстом моралног суда“ као таквог. Зато не стоји да се он, као писац *Венца живота*..., плаши и зазире од „судије који је трансцендентан“... Уосталом: да ли је „морални суд који изричу други људи над нама трансцендентан или је иманентан нашој вољи?“, пита револтирано Максимовић констатујући опору: „о трансцендентности и иманентности Бога, г. Поповићу, боље да не говоримо“ (исто).

Дефинитивна реч Поповића = на ii-v. Међутим, Поповић је сматрао да треба говорити, не само о управо поменутом питању, већ и о свим осталим противприговорима што их је изнашао Владан Максимовић у вези са Главама I-IV (ВЖ 18-293) спорног дела. Тако: уркос свему, „нема веће“ замагљености од оне у коју је завијена теорија животних облика Максимовића (П2 191-192). Он њу покушава да користи у сврхе изградње хришћанског метафизичког система, али он

¹²⁵ Овде примећујемо да Максимовић став Поповића према способности и неспособности људског ума описује као песимистичко-бартовски став близак антропологији „лишености“ Карла Барта (К. Barth 1886-1968) оснивача „дијалектичке“ јеванђељске теологије („Wort-Gottes-Theologie“).

¹²⁶ „... необориви...“ ?!

¹²⁷ „... нарочито...“ ?!

¹²⁸ „... па и после...“ ?!

¹²⁹ „... до...“ ?!

– и то је чињеница – *идентификује* ту животну енергију *са Богом*, а притом облике живота сматра само више или мање концентрисаним пројавама те и такве животне *енергије*. Бог отуда није „потпуно различан“ од света. Доказ томе, сугерише он, представља страна 28 *Венца живота* (коју Поповић не развија, нити цитира из ње). Из тог разлога Поповић остаје при оптужби да Максимовић – *polensvolens* – наступа у име извесног пантеизма, па „ништа не помаже“ измицање Максимовића кроз диференцијације типова пантеизма (којима, поновимо, сугерише како се таква позиција не може поткрасти). Зар није изразито знаковито, наставља безмало запањени Поповић, да Максимовић – комотним позивањем на Владимира Соловјева (који је све само не мерило православља БЛ) – указује на „извесну пантеистичку црту“ што је деле Макарије Египатски и Барух Спиноза, па још каже како су њихова учења о Богу „сâмом по себи“ „иста“ (М 179). Да ли је, надаље, хришћанско учење о Богу као „личном духу“ и видљивом свету „као материјалном“ монизам или дуализам, е, одговор на то може се наћи „у свакој хришћанској догматици*, а не у* философији Кудрјавцев-Платонова“ (П2 192). Опазимо да у једном истом исказу Поповић исказује резерву према руским религијским философима (додуше, конкретно према Соловјеву, односно философирајућем теологу Кудрјавцеву) док уједно снажно истиче догматологију православља као референтну тачку ослонца с тим питањима у вези. Речју, уместо да се др Владан позива на „догматичаре хришћанске цркве“, он се позива на мишљења „понеких само заблуделих теолога“ (П2 192). То Поповићу не би сметало кад Максимовић, како он (АМП) сматра, не би покушавао да своје и њихово „лично“ мишљење прогласи за чисто хришћанско учење.

Затим, сасвим супротно резерви Максимовића (= „а *откуд** он то зна...“ М 180), Поповић *инсистира* на адекватности и ваљаности одређења људске душе у смислу – „нематеријалне *супстанције*“ (курзив АМП = П2 192-193). Како би поткрепио свој став, протојереј Атанасије се позива на берлинског¹³⁰ доктора наука **Борислава Лоренца** (1883-1975), иначе професора Богословског факултета, и на тибингеншког римокатоличког теолога **Паула Шанца** (P. Schanz 1841-1905¹³¹). *Психологија* првопоменутог, сматра Поповић, пружа потврду да је појам душе, као нематеријалне супстанције, „... исто тако оправдан *научни* појам, као и појам материјалне супстанције“¹³² (П2 193). А другопоменути „... критикује све теорије противне супстанцијалности душе...“ (исто). Он држи да је Шанц успешно побио ставове Вунта (W. Wundt 1832-1920), Ебингхауса (H. Ebbinghaus 1850-1909),

¹³⁰ Borislav Lorentz, *Die Philosophie Andre-Marie Amperes*, Berlin 1908. (Захваљујући труду професора Богољуба Шијаковића, та дисертација одавно је прикључена фонду Библиотеке ПБФ БУ).

¹³¹ Поповић наводи следеће дело: Paul Schanz, *Apologie des Christentums*, Bd. I, Herder, Freiburg 1910, 567 (551-616) = скр. АРС. — Поповић наводи из проширеног издања тог дела које је првобитно публиковано 1887-1888, у три тома. Сетимо се: Поповић је студијски боравио у Фрибургу где је то дело и објављено.

¹³² Поповић цитира скраћено, овако: Борислав Лоренц, *Психологија*, Београд 1926, 15 (Пун податак о том делу је = исти, *Психологија*, Књижарница Рајковића и Ђуковића, Београд 1926, 382 сс). Борислав Лоренц је у то време, дакле 1937 г., већ 10 година био редовни професор катедре за философску групу предмета на Богословском факултету у Београду (1922-1951 [1956]). Поред цитираног дела Лоренца, рад на који се Поповић такође могао („у резерви“) позивати, јесте: Борислав Лоренц, „Психологија и религија“, Богословље 4 (1936) 336-391. У том раду (који ће имати још три наставка, али током 1937 године у 1, 2, 3-4 свесци Богословља) Лоренц излаже о појму душе, постанку душе, односу душе и тела и друго.

Минстерберга (H. Münsterberg 1863-1916), Јодла (F. Jodl 1849-1914), Циена (Th. Ziehen 1862-1950), „... па и г. Максимовићевог узора* **Höfddinga**^{133c} (исто). Као што видимо, др Атанасије Поповић чини следеће: држећи да брани *православно* хришћанско учење о души он се, заправо, позива на аргументацију конзервативних *западних* аутора, од којих преузима аргументе у прилог „*супстанцијалности*“ душе. Утицај западних научника ту иде посредно: (а) преко утицаја немачких мислилаца на Лоренца (посебно оних *протестантске* оријентације)¹³⁴, и „непосредно“: (б) преко лектира што их је усвојио сâм Поповић. Прво је блиско традицији кантијанске философске психологије, али и неосхоластичком мишљењу. Друго је блиско традицији аристотелијанске и декартијанске „психологије“, па утолико, опет, и Канту и неосхоластичцима (*да ли* је то проблематично из перспективе светоотачког учења Православне цркве, у којој мери и зашто – разматрамо касније). Став Шанца (као да га је писао Кант) наводи се резолутно, емфатички и безрезервно – уз курзив Поповића: „*Једно слободно и самостално делање, чак противу природе, једна слобода насупрот нужности, једна владавина над телом може бити само дејство једне нематеријалне, духовне супстанције, душе*“ (АРС 585). — На основу којег то *аргумента*, могао је питати Максимовић (указујући да је изабрани одломак из дела Шанца – као такав – тек *отис* става а не *доказ* става [о супстанцијалности душе]). Али професор Владан ни *тада* на то није таквим упитом узвратио (како рекосмо, он је одговорио на другу критику Поповића = П2 тек 1950, у необјављеном рукопису, па ћемо то оставити за закључну расправу).

Ту није крај поновљеног приговора Поповића у вези са проблемом поимања природе и суштине „душе“. Уз претходно он прикључује и *унутрашњу* критику одређења душе каквим га излаже Максимовић. Поступак је сличан свођењу исказног става на контрадикцију и (чак) апсурд (*reductio ad absurdum*). Пошто је схватање душе код Максимовића *актуалистичко* (= „само неко збивање“, „само неки акат“), пошто он неће да каже ништа о супстанцијалном интегритету и несводивости душе, Поповић изводи следећи закључак: по смрти нема супстанцијалног носиоца одговорности за учињена дела, то јест душа ће по смрти „нестати“ (П2 193). Ако се *притом* и даље истрајава на хришћанској позицији (уз оgradu да се не зна шта душа јесте у бити) *онда*, наставља отац Атанасије, или Бог неће имати коме да „суди“, *или* ће „судити сâмоме себи“ (а ни њега, Бога, у том случају такође нема као супстанцијалног носиоца самоодговорности јер све је *пролазно збивање*): „... на страшном суду ће бити суђена животна енергија, која се некада у својој концентрацији и деконцентрацији јављала као душа извесног човека...“ (исто). Ето, поентира он, чему „води“ учење Максимовића посматрано у есхатолошкој перспективи.

Не само да остаје тврдоврат пантеистички паненергетиста, да тако кажемо, већ је и упоран у ставу да је хришћанска метафизичка философија – *монистичка*, наставља приговарач. Такав монизам (а) није кадар да објасни психофизички паралелизам, односно јединство душевног живота човека („јасно је то и сâмом

¹³³ Максимовић није само превео историју философије по Хефдингу, него је дошао под знатан а самоосвешћен утицај данског философа.

¹³⁴ Да се покаже велика мера утицаја *немачке* теологије, философије и психологије на професора Богословског факултета БУ Борислава Лоренца: као берлински доктор наука, он је типичан „немачки“ академац, умом дубински формиран на Западу, и то, поновимо, под снажним упливом *протестантске* теологије, док је Шанц како рекосмо *римокатолички* аутор.

Максимовићу“¹³⁵, држи он [*премда* Максимовић доказује да му то *није* јасно]), нити је такав монизам (б) способан да избегне њему изнутрасвојствене мањкавости и опасности. Јер, као сваки монизам, врши „... насиље над чињеницама...“ (У 103), тврди Поповић упућујући по други пут ка делу Вилхелма Јерусалема. Дуализам није тек друга опција него неминовна реакција на невоље што их доноси монизам, наставља протојереј Атанасије. Притом дуализам „... није нипошто само теолошки правац, већ и строго философијски“, додаје он, позивањем на Јерусалема (У 103; П2 194). То ће рећи, Максимовић није морао бити православни хришћански теолог да би увидео слабости метафизичког монизма. Довољно би било да је он био пажљив философ. Приговарач сасвим спокојно стаје уз Јерусалема на том месту држећи с њим да су „дуализам све монотеистичке религије истакле као догму“ (У 103; П2 194)¹³⁵.

Најзад, довољно би било да је Максимовић „као теолог“ усвојио учење Библије (Пост = 1Мој 1 и 2) о стварању човека као „психофизичког бића“. У томе му је могло помоћи наведено дело Шчанза (АРС) – завршава отац Атанасије, опет указивањем ка *западним*, односно *римокатоличким* теоретичарима како би колегу Максимовића поучио ортодоксном хришћанству и, евентуално, православном мишљењу¹³⁶. С тим у вези др Поповић децидирано тврди да је према библијском учењу о стварању човека Адам *истовремено и homo moralis и homo divinis*. Никаквог еволутивног скока из хомо моралиса ка хомо дивинису нема у Књизи постања Библије, још мање има преадамитског *homo animalis* (П2 196), „... али г. Максимовић као емпириорационалист ‘зна’ [...] да је постојао *homo animalis*, само ваљда ‘не зна’ да ли је то био антропитекус или питекантропус“, заједљиво потцртава он.

Истина је да Максимовић не говори о нападно-одбрамбеном карактеру животне енергије већ о таквом карактеру *облика* живота. Али, прелази наредном Поповић, шта је сваки облик живота ако не „разна количина и јачина концентрације и деконцентрације животне енергије“. Томе у прилог он наводи локус из *Венца...* (ВЖ 39) где се, збиља, јасно види таква могућност разумевања и значења ставова аутора књиге:

„... све ово до овде речено довољно је да нам покаже слабу страну и *несолидност основе**, на којој је израђена зграда моралне философије г. Максимовића и колико је погрешно и противно хришћанском учењу учење г. Максимовића о Богу, свету и човеку“ (П2 195).

Потом се др Атанасије Поповић враћа ка свом *главном приговору*. Али томе додаје нове нагласке. Поента главног приговора је следећа: (а) Максимовић рукује погрешним *методом* утемељења етике *ако* она треба да је и религијски релевантна, и (б) то погоршава чињеница да (ни) његово схватање *религије* није ни тачно ни ваљано ако оно треба да је хришћански релевантно. (Наравно, од тог главног приговора, видели смо, *нераздовојни* су кореларни „саприговори“: питање схватања Бога, питање суштине личности Исуса Христа, питање разумевања хе-

¹³⁵ Да ли тако јесте – да ли метафизика дуализма јесте неизбежна у спецификованом смислу – такође разматрамо у закључним разматрањима.

¹³⁶ Приметимо: без обзира на поентност приговора др Владану, изостанак *садржинског* позивања протојереја Атанасија на оца и учитеља Православне цркве веома је упадљиво, па и то касније тумачимо и оцењујемо. Рећићемо још толико да он, руку на срце, *референцира* на њих – и то *en générale* – ?ри крају свог одговора Максимовићу = П2 (али и тада шкрто, при том и на неке личности које могу бити теолошки дискутабилне).

теронимије и аутономије морала, или питање о природи човека и његовом развоју, то јест питање о стварању света и друга...).

Што се првог (а) тиче: Максимовић себе хоће да издвоји из „круга заштитника религиозних схватања“ (П2 195). Међутим, за хришћански смислену етику не може бити прихватљиво ни *формално-методско* одвајање етике од теолошких, односно метафизичких претпоставки хришћанства, како хоће Максимовић. Јер „... претпоставке теолошке почивају на религији *оних** који су их поставили“ (П2 195). Ако етику тематизујемо *без* урачунавања „метафизичко-теолошких основâ“, ми онда етику бесповратно *формализујемо* и, горе још, у хришћанском случају, *депотенцирамо фундирајућу и делотворећу улогу њеног оснивача* — Сина Божијег Исуса Христа – сугерише Поповић у том одељку (на корак, додуше *велики* корак од исказивања става да хришћанска етика без увида у *благодатно дејство Главе Цркве – Христа* остаје неучинковита, падајући с ове стране њеног благодатног, односно „онтолошког“ ранга *или* њеног христолошки харизматског идентитета – извирућег из еклисијалног хабитуса етике).

Што се другог (б) тиче: чак и кад би био испуњен услов (а), а није, све би опет било несолидно јер Максимовић не рукује ни ваљаним појмом религије као такве (с тачке гледишта ортодоксног хришћанства). Његов Бог је *пантеистички* схваћен и протумачен (П2 195). Ништа томе не помаже, већ погоршава, увид у наклоност Максимовића хришћанизованом *еволуционизму*, додаје др Атанасије. Из тих разлога раније наведене речи професора Максимовића *падају* у неслану а измешану воду: „... морал може достићи највиши степен у своме развићу и уздићи се до апсолутности само помоћу синтезе његове са духовно-личном, апсолутном религијом“ (П2 195). Ништа не вреди то што су те речи, *споља гледано*, тачне и чак немимоходне као регулативни идеал синтезе *хришћанске* етике, односно хришћанске философије морала. Јесте тачно да Максимовић признаје како је...

„...потпуну синтезу аутономног морала и апсолутне, духовно-личне, религије, први остварио Исус Христос у историји човечанства’, *али** [...] Христос г. Максимовића није хришћански Исус Христос, Син Божји, Богочовек, већ је неки Христос његовог мистицизма и философирања [...] *генијални човек и ништа више**“ (П2 196).

Не без жаоке поучавања отац Атанасије, на крају, упућује Максимовића на лектире из **Виктора Катрајна** (V. Cathrein 1845-1931¹³⁷) – како би Максимовић „ако већ не зна“ научио „каких све погрешних схватања“ религије има; и на лектире из **Фридриха Паулзена** (F. Paulsen 1846-1908¹³⁸) – како би видео да чак један нерелигиозни етичар-философ, притом пантеиста, какав је Паулсен, „много боље и документованије износи и утврђује *нераздвојну везу религије и морала** у прошлости, тако и у садашњости, па ће по њему тако остати и у будућности“ (П2 195).

¹³⁷ Поповић наводи овако: V. Cathrein, *Moralphilosophie*, II Bd., Leipzig 1934, seite 5-12. (Пун наслов тог дела Катрејна је = Victor Cathrein, *Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung*, Bd. I: *Allgemeine Moralphilosophie*, Bd. II: *Besondere Moralphilosophie*), Freiburg/Breisgau 1891). Поповић погрешно наводи годину тог лајпцишког издања: уместо 1934. треба: 1924 (6 Aufl.). — Ситуирање морално-теолошке и природно-научне парадигме, укључујући њихов однос и рефлексију на допринос Катрајна, из савремене историјске и критичке перспективе даје: Stephan P. Leher, *Fundamentalmoral. Eine Theorie christlichen Handelns*, Innsbruck 2006, 4-18 (в. нарочито прво поглавље прве главе: „Beispiele für Essenzphilosophie und Moral als Vernunftgesetz aus V. Cathrein“, 7-9).

¹³⁸ Поповић наводи овако: Friedr. Paulsen, *System der Ethic*, I Bd, Stuttgart und Berlin 1921 (11 und 12 Auflage), 417-454. (Пун наслов тог дела Паулзена је *System der Ethik mit e. Umriß d. Staats- und Gesellschaftslehre*, Bd. I und Bd. I, W. Hertz, Berlin [1889] 1921).

Осим питања (а) епистемолошког (религијски-метафизички укоренењеног *или не*) статуса исказâ етике, која треба да обавезује хришћане, и осим (б) питања статуса личности Исуса Христа у вези са питањима етике (чему ускоро прелазимо), према Поповићу трећи по значају приговор јесте (в) онај у вези са питањима што их укључује спор око *аутономије и хетерономије* морала и етичке праксе. Пошто је с тим у вези др Максимовић протојереја др Атанасија назвао „мало упућеним“, он узвраћа као је управо – обрнуто. Сам Максимовић, наиме, у *Основним етичким проблемима* констатује да постоји позиција слична оној Поповића („... тако мисле све присталице хетерономног [религиозне хетерономије] морала и неке присталице аутономног морала [стр. 13]“). Али другачије мишљење није нужно исто што и незнање, како хоће Максимовић (П2 197). Да питање аутономије и хетерономије није тек питање „санкције“ (наиме, ствар утемељења инстанце за критеријум и оправдање моралног суђења) него питање *извора* морала, Поповић истиче изнова. Овог пута он то чини упитом, наиме: кад је то питање „само“ питање санкције *а не извора, генезе и развића морала*, „... онда ја питам г. Максимовића, да ли човек може налазити – по њему – санкцију морала у својој вољи *ако извор морала није у вољи човечјој** него нпр. у Богу или разуму или осећању“ (исто). Ако се не варамо, према Поповићу следи овако: ако је извор морала у јаком смислу Бог, онда је истрајавање на аутономији морала – *депласирано* (макар [а] поимали мотив формалистичког одвајања исказâ етике од метафизичких слојева религије ради јасног утемељења разумски прихватљивих основа етике у епистемолошком смислу; *макар* и [б] имали обзира за *накнадне* синтезе аутономно узетог морала са планом хетерономије морала).

Ако то схватимо, онда је јасније зашто Поповић није одговорио на жалбу Максимовића дату, видесмо, овако: „Зашто он ћути као заливен о моме признању, и опет довољно образложеном, свега значаја и важности хетерономије...“ (М 181). Али отац Атанасије јесте узвратио на питање о „суду Божијем“ (П1 98), које уосталом тангира питање „санкције“ морала. Поповић понавља: суд Божији код Максимовића је у другом плану *јер* би ту судија био неко трансцендентан а не иманентан вољи (П2 198). А то што Максимовић – у свом одговору (М 181) – неовлашћено додаје (сугестија: подмеће) како је Поповић, наводно, трансцендентност суда Божијег интерпретирао у односу на „нашу или туђу вољу“, нема везе са намером исказа какав даје Поповић. То је напросто фалсификат. Кад смо код тога, наставља протојереј Атанасије, тачно је: суд других над нама није иманентан нашој вољи *али* „... јесте иманентан уопште вољи човечјој“, па опет остаје на снази начелно питање о трансцендентности суда *Божијег* као суда који обавезује и као суда који остаје морално релевантан.

Из следећих реченица, надаље, види се да Максимовић („а не ја“ наставља Поповић) „не зна шта пише“ уз то на збркан и несамодоследан начин (П2 197). Ево примера: „Док Кант сувише наглашава априорни чинилац за *постајање морала* (курзив АМП) а потцењује емпириске чиниоце, дотле еволуционизам чини обратно“ (ВЖ 464); или: „И тако Кант тврди хетерономију одозго а еволуционизам хетерономију одоздо“ (ВЖ 465). У контексту тог локуса – где Максимовић тежи да буде „строжији од Канта“ изводећи морал *из воље* а не разума (што собом повлачи низ немалих тешкоћа) – др Атанасије учава да његов супарник априоризам Канта повезује са извором или генезом морала, и онда га назива *хе-*

теронизмом (уосталом слично чини и са еволуционистичким емпиризмом) „... само зато што *постанак морала и развијање морала* (курзив АМП) налазе Кант у разуму а еволуционизам само у искуству (друштву) – а не и у вољи и у друштву (како би хтео Максимовић П2 197-198). Што се трансцендентности и иманентности Бога тиче, Поповић држи да је са Максимовићем (а не са њим, Поповићем) разговор на ту тему готово беспредметан. Како да буде друкчије кад је „... Ваш Бог – ‘некаков бог’¹³⁹, а не хришћански схваћен Бог“ (исто) – упућује Поповић притом на критику *Венца...* коју по том питању даје фрањевац **Анте Цикојевић**¹⁴⁰, раније поменути професор моралке на Institutum philosophico-theologicum superius Fratrum minorum in Makarska¹⁴¹.

Тај квазихришћански појам Бога, надаље, разливен је кроз *таутологишко* одређење смисла живота *Венца живота...*, где циљ живота = живот сâм¹⁴². А то је *истоветно* одређењу што га је дао француски песник и филозоф **Жан-Мари Гијо** (Jean-Marie Guyau 1854-1888¹⁴³). Стога и Максимовића погађа критика Гијоа коју је дао немачки филозоф **Адолф Дироф** (A. Dyroff 1866-1943¹⁴⁴), то јест прекор да је та виталистичка *таутологија* још гора од деонтицистичке таутологије коју је критиковао већ сâм Гијо (циљ дужности = дужност). Уместо да макар ту прати свог учитеља Тарејева (на којег се емфатички позива у Уводној речи *Венцу...*, „по којем обрађује читаве одељке свога ‘Венца живота’“ [П2 196]¹⁴⁵), др Владан управо ту од њега одступа. То не чуди јер он је *еклектичар* – контра свог супраника додаје Поповић (који тај термин узима да означи неоргански склепано мишљење [П2 196]). На крају, др Атанасије жаоком пецка супарника довршујући тај сегмент расправе. Он опомиње Максимовића да „нисам нигде казао“ (како Максимовић прижељкује [М 179]) да је његово схватање смисла живота „добро и етички похвално“ (П2 196-197). Сасвим је другог значења, наиме, исказ Поповића упућен Максимовићу овако: „Лепо је бити оптимист и племенито је тешити онога коме је живот пун горчине, бола...“ . Али то је реченица чисте полемичке ироније. Др Владан то није уочио.

¹³⁹ Обратимо пажњу на то до које мере фра Анте Цикојевић (слично протопрезвитеру Атанасију Поповићу) не уважава појам Бога којим располаже Максимовић – наиме, он ту корисити мало слово „б“

¹⁴⁰ Поповић цитира овако: г. Цикојевић, „Nova Revija“. God. XVI br. 1, Makarska 1937. Str. 43-44. Као и у вези са осталим ауторима на које се contra Maksimovic у својим критикама (П1, П2) позива, ни о Цикојевићу Поповић не говори *ништа* (изузев речи датих у малопређашњем наводу), па ћемо се на њега, као и на остале ауторе, осврнути у закључним разматрањима.

¹⁴¹ За упућивање у историју и теорију те установе видети зборник радова = *Franjevačka visoka Bogoslovija Makarska 1736-1986 (Spomenica)*, Makarska 1989.

¹⁴² С тим у вези видети следеће дело Гијоа = Jean-Marie Guyau, *Morale d' Epicure*, 1878.

¹⁴³ Гијо је писац дела *Нацрт за морал без обавезе и санкције (Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* 1884) и *Ирелигија будућности (Irréligion de l'avenir*, 1886), па је и то могло Максимовића да раздражи (под условом да је о томе био информисан). Упутимо: Гијо је утицао на одређење основног принципа морала Милоша Н. Ђурића (ФС 489), па је за претпоставити да га је Максимовић од Ђурића преузео или тако упознао па варирао. То је Ђурићу могло бити веома драго, такође и један мотив више да *Венац...* позитивно оцени. Тачније још, Поповић је знао за гијоовско надахнуће Ђурића, као и за везу Ђурића и Максимовића по питањима узајамног слагања о неким аспектима етике, па је критику коју даје Дироф Гијоу употребио транзитивно против Максимовића, имплицитно против Ђурића.

¹⁴⁴ Атанасије Поповић дело Дирофа наводи овако: Adolf Dyroff, *Religion und Moral*, Berlin – Bonn 1925, 75 (Пун наслов тог дела Дирофа је *Religion und Moral*, F. Dümmlers, Berlin 1925).

¹⁴⁵ Овим он као да сугерише неоригиналност Максимовића, чиме такође наноси озледу опоненту.

vi. Критика: централни религијски проблем и његов значај за морал, према *Венцу*... Затим Атанасије Поповић прелази критици пете главе *Венца*... Како смо изнели (§2), та глава тематизује одговор на питање о томе какав став човек треба да заузме према свету, другоме и себи – *уколико* прихвати да Бог као створитељ света — постоји. Приговарач, како сâм каже, неће да улази у оцену тачности интерпретација које Максимовић даје одговорима што су их на то свепитање дали други народи, односно хришћанству алтеритетне традиције религијског мишљења. То би нас, вели, „далеко одвело“ (П1 101). Ипак, он оставља могућност да назремо како ни ту није задовољан начином обраде те проблематике од стране аутора *Венца*...

Уместо тога Поповић наставља (в. даље у нашем тексту = vi, vii, viii) да још усредсређеније подрива поверење читаоца у *теолошку* солидност Максимовића, не без посредног удара и по философским плановима тог дела. Тачније, професор Поповић се устремљује на оно што сматра потпуно неприхватљивим схватањем *библијских* (Гл. V) и *христолошких* (Гл. VI) претпоставки *Венца*... (то је – показатељемо – у вези са критиком негативних дејстава, да кажемо, „хоминистичке“ теологије и исте такве „хоминистичке“ философије што их заступа професор Владан Максимовић). Из свеколике пете главе (ВЖ 293-355), он фокусира пажњу првенствено на Максимовићево схватање суштине људског *греха*. Оцена је негативна. Разлог је следећи: Поповић *мисли да* је очигледно да Максимовић меша *последиче* греха са *узроцима* греха. Испада (као) да негативне стране живота нису последице греха *него* неповољне околности које „по вољи Божијој“ (П1 100) ометају човека у остварењу свог богомпостављеног назначења. Још горе, сугерише приговарач, др Владан део одговорности за то сваљује на Бога Створитеља. У прилог основаности својих критичких сумњи др Атанасије, на пример, наводи следеће ставове Максимовића: „Човек тежи за апсолутном слободом, апсолутним блаженством, безграничним и бескрајним савршенством, вечним животом. [...] све ове његове тежње могу се свести на тежњу, да он, човек, постане као Бог [...]. *И тој његовој тежњи стаје на пут воља Божја тиме, што је створила такав свет** у коме све негативне стране живота (бол, страдање, зло и смрт) не само онемогућују остварење његове тежње да буде раван¹⁴⁶ Богу, него у крајњој линији уништавају и овај релативни, пролазни и смртни живот“ (ВЖ 300; П1 100). Тако *стварно* стоји у *Венцу*... Као такви (узети *дословно* и изван контекста), ти искази делују више него проблематично (са становишта „ортодоксног“ хришћанства). Како се Максимовић од тога бранио, и да ли успешно, видећемо (в. Одговор Максимовића на — vi–viii).

vii. Критика: Исус Христос и његово решење централног религијског проблема, према *Венцу*... Како би се очекивало, претпоследње и последње главе *Венца*... дају обојици повод за *најоштрије* теоријске размене аргумената, будући да је суштински улог обојице присно везан за наслове тих глава: наиме, Гл. VI (ВЖ 357-429) *Исус Христос и његово решење централног религијског проблема*, и Гл. VII (ВЖ 431-512) *Принципи морала*. Рашчланимо редом и те деонице полемике. Др Атанасије Поповић сматра да узимање *Господа Исуса Христа* као решења и решитеља главног религијског проблема, на начин Максимовића, има само формалну вредност јер је учење о Христу код потоњег напросто сасвим погре-

¹⁴⁶ „... раван...“?!

шно. У свим таквим системима етике „Христос највише страда, па је то и овде случај“ (П1 101). Из тог разлога кулминација *Венца живота* уједно представља врхунац неуспеха тог дела. Опет је то последица стремљења да се начелно *методолошко* полазиште одржи по сваку цену: макар ишло насупрот „чињеницама“ духовног искуства (П1 101), односно упркос учењу Цркве (П1 103). Тако: „... они се служе таквим методом и начином да се Христос негира као *Богочовек** и своди на генијалног човека који се, у ствари, упоређује са Будом, Конфуцијем, Сократом, Платоном и другима¹⁴⁷“ (П1 101). За писца *Венца...* (како показује ВЖ 371) „... Исус Христос није прави и истинити, једнобитни Богу Оцу Син Божји и Богочовек, већ је он из својих доживљаја, описаних у Јеванђељу а који ‘носе на себи несумњива обележја спонтане мистичке екстазе’, изнео сазнање, уверење и свест о Богу као своме Оцу...“ (П1 102).

Поповић изнова, али изразитије, негативно апострофира раније поменути одлуку Максимовића да „из методолошких разлога“ *остави по страни*, како сâм каже „догматички схваћену мистичност Христове личности“ – да (како процењује Поповић) „изложи учење, живот и рад, као и смрт и васкрсење Исуса Христа *не као личности Богочовека**“ (П1 101) *већ као личности* „... чија само генијалност и оригиналност у толикој мери превазилази уобичајена мерила...“ (ВЖ 364). Ако хоћемо, премда др Атанасије то не каже директно, такво настројење Максимовића можемо назвати редукцијом ортодоксне *христологије*, или – *јасперсовском цртом Венца живота...* Иако *посредно*, **Карл Јасперс** (K. Jaspers 1883-1969) на том месту јесте унеколико назначен. Свакако је тако уколико се узме да је његова философија, као израз духа времена, извршила одређен утицај на теолошке и философске кругове српских интелектуалаца међуратног периода. (Са утицајем Јасперса, наравно, не треба претеривати: нити у то треба „натезати“ Максимовића; ипак Јасперс је „ту“ у виду *тенденција* духа времена – које не морају директно бити с њиме у вези – „духа“ који ће и преко *јасперсизма* наглашено изаћи у послератни свет културе... Могућем „утицају“ таквих општекултурних тенденција – присутних код немачког психијатра и философа – на поимање личности Исуса Христа, од стране Максимовића, као и утицају на друге српске философске теологе¹⁴⁸, вратићемо се у закључним разматрањима).

¹⁴⁷ Овде морамо констатовати једну упечатљиву околност. Наиме, у исказу Атанасија Поповића на овом месту видимо необичну *антиципацију* могуће критике приступа **Јасперса** Исусу Христу као „парадигматском појединцу“ (о чему ћемо касније расправљати). Уз то, видимо готово као парафразиран наслов сегмента дела Јасперса о великим философима (= *Die Großen Philosophen*, I, Piper, München 1957, 968 ss): односно, наслов сегмента његове историје философије постављене ничеанском методом гледања на историју као узајамни разговор *великих* философа (и разговора са њима оних који су то у стању да „поднесу“ в. F. Nietzsche, *Das Philosophenbuch: Theoretische Studien*, 1872-1875 = F. Ниће, *Књига о филозофу*, Grafos, Beograd 1984) — хоћемо рећи: 1962. на енглеском језику биће објављен извадак из те капиталне књиге, под непромењеним насловом једног од њених сегмената, овако: Karl Jaspers, *Socrates, Buddha, Confucius, Jesus*, Harcourt Brace, New York 1962. Јасперс је на те личности указивао као на трансформаторске „парадигматске појединце“ = „die ma?geblichen Menschen: Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus“. — *Међутим*, дело Јасперса публикувано је 1957. – дакле 17 година *после* смрти Поповића, па не може бити реч о директном утицају... Ипак, Поповић, како нам се чини, ту интуира дух времена – односно предосећа перспективе доба из којих се Исус посматра као „великан“, макар као великан подстицања на веру. Упоредити: Karl Jaspers, *Sokrat, Buda, Konfucije, Isus, Zodijak*, Vuk Karadžić, Beograd, 1980.

¹⁴⁸ Констатујмо тек толико да је и Лоренц, да останемо на Богословском факултету у Београду, „реаговао“ на присуство Јасперса, макар посредним ситуирањем свог исказа у однос *номиналне* аналогije са насловом познатог дела Јасперса = Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin/Leipzig

Методологија Максимовића условљава још један значајан системски дефект критиковане студије, када су теолошки и теолошко-филозофски слојеви *Венца...* посредни. Покушај „научног“ одвајања „метафизичких од наводно „неметафизичких“ (позитивно-објективних и доказивих) претпоставки „морала“ приводи Максимовића не само стављању у заграде „догматске мистичности личности Исуса Христа“, већ стављању у заграде и онога што он назива „хетерогеним наносима“ на изворно хришћанство, каквим га установљује управо Исус Христос. Како сâм Максимовић тврди, то је први задатак „научне теологије“ (ВЖ 366) – *na se* „не треба чудити ако неко налазећи у томе тобожњем чисто хришћанском учењу старозаветне елементе [...] и елементе грчке философије“ хоће те хетерогене елементе да избаци из хришћанског црквеног учења и да га ‘прикаже’ у његовој ‘чистоти’“, тачно наводи странице књиге Поповић (ВЖ 365-366; П1 102-103).

Протојереју Атанасију није било тешко да у таквом исказу препозна, како и сâм каже, „претставника крајњег протестантског либералистичког схватања“ (П1 102). Додајмо како такву тенденцију мисли Максимовића можемо назвати редукцијом ортодоксне еклисиологије, или *харнаковском* цртом *Венца живота...* На таквим локусима књиге, наиме, јасно се уочава присуство херменеутике историје теологије и Цркве какву је понудио протестантски богослов **Адолф Харнак** (A. Harnack 1851-1930) приликом покушаја „ревизије“ хришћанске еклисиологије узете односно на проблематизацију статуса хришћанског *предања* (traditio) постапостолског, односно послераносветоотачког периода. Из тог разлога се и Харнаку и либералној теологији такође морамо касније вратити. Пре него што наставимо, ипак, ваља констатовати како црквено-предањски нерв Поповића – макар на том месту – осетљиво нотира као неприхватљиво то, рекло би се, недовољно диференцирано „дезауисање“ (старозаветних и јелинских) момената *предања* као трећег конститутивног елемента православне хришћанске теологије (уз Библију и уз установе Цркве [потврђено (и) кроз оно што се општеприхваћено назива јелинско-хришћанском „синтезом“, или *хришћанизацијом* јелинизма (паганизма)]).

Теоријска *поента* критике садржаја и форме *Венца...*, сада је још јаснија. Она следи из увида да дефектна методологија хришћанске етике условљава дефектну христологију и еклисиологију, а да ове, учинком повратне спреге, такође условљавају дефектно поимање методологије хришћанске етике. У оба случаја то условљавање и затим узроковање имају негативна (осујећујућа) дејства на оно што би, према Поповићу, било потребно чинити *како се* „... ради система по називом ‘Венац живота’...“ (П1 103) *не би десило* управо оно што је Максимовић сматрао да је успешно избегао (а није, према др Атанасију), наиме: „... ради одржања неке хипотезе вршити насиље над чињеницама искуства и стварности, било тако да се прокрустовски унаказе, било тако да се с намером испуштају из вида“ (ВЖ 236). Прокрустовско сакаћење пунине ортодоксне теологије и хришћанске фило-

1931 = Карл Јасперс, *Духовна ситуација времена*, превод: О. Кострешевић, КЗНС, Нови Сад 1987). Тако и Борислав Лоренц: „Духовна криза нашег доба“, Богословље 1 (1932) 47-55 = предавање одржано у Хришћанској заједници младих људи 13.12.1931. Наравно, те паралеле нећемо пренаглашавати: Напросто, реч је о (још увек) неутврђеним историјским путевима „рецепције“, и, пре, о *спољашњим* везама мисли. Али, „јасперсовска“ нит антиципације да се детектовати код Максимовића – макар на поменутом месту, а на основу увида да Максимовић (знао то или не) Исуса Христа тежи да третира слично Јасперсу – као великог појединца који трансформише однос људи ка вери и Богу: као парадигму субјективно-иманентне („људске“) побожности.

софије, иронијским обртом сугерише Поповић, нажалост, „случај је и у овом систему“ (П1 103). Неповољан исход свођења *богочовечанске* Личности Исуса Христа назначен је и терминолошким интервенцијама (датим у заградама) које Поповић интерполира у индикативан одломак из списка Максимовића (који *тек уз те интервенције* добија тачан и ваљан садржај, то јест облик):

„Учење Исуса Христа о Богу, свету и животу није теоријско о тим предметима самим по себи у њиховој објективној изолованости од човека-субјекта, него објављивање и изјава о томе како су ти предмети¹⁴⁹ преломљени кроз његову (богочовечанску а не само генијалну човечанску = П1 103) личност, како су од њега лично доживљавани у његовој (богочовечанској = П1 103) свести као њени непосредно дани јој живи и реални њен садржај. Христос не говори о Богу, свету и животу оно што је од некога другогачу, научно или прочитао у књигама, него оно што у себи самом (као Сину Божјем, Богу и човеку = П1 104) налази о њима, од њих, и што сачињава живу садржину његове личности...“ (ВЖ 367).

Из хоминизоване и психологизоване (хришћанске) философије, субјективизоване и једнако објективизоване – али *испражњене од симболизација пуног духовног искуства и знања Цркве* – следи и раније поменути „интелектуализам“ Максимовића (без обзира што Максимовић декларисано одбацује идентитет мисли и бића на онтолошком плану, и то у име традиције волунтаристичког поимања односа према бићу). То његов опонент надаље илуструје критиком (а) учења о васкрсењу и (б) учења о просветљењу Исуса Христа, кавим се излажу на страницама *Венца*... Погледајмо.

Прво: што се питања *васкрсења* Исуса Христа тиче, Поповић одбија да прихвати став да се „васкрсење Христово не може третирати као неки спољашњи догађај који се десио у одређено време и на одређеном месту“ (П1 105). Он циља против више исказа Максимовића (ВЖ 418-419), укључујући овај: „Оно (васкрсење БЛ) се десило по законима духовнога живота по којима живот побеђује смрт и, као невидљиво, оно може бити само предмет вере а не чулнога опажања и као предмет вере оно је несумњиво, јер је ‘вера доказ невидљивих ствари’ (Јев 11, 1)“ (ВЖ 418). Таквом (да кажемо „спиритуалистичко“) описивање васкрсења Христа (само привидно у супротности са „интелектуалистичким“ приступом), објашњава Поповић, „... не само да се не слаже са чињеницама описаним у јеванђељима него је извртање тих чињеница да би се оне прилагодиле теоријама и претпоставкама писца ‘Венца живота’“ (П1 105). Поред извесне проблематичне (ако не сасвим погрешне) употребе – или чак *изостанка* употребе – *историјско-критичке методе*¹⁵⁰ на том месту (од стране Максимовића), можемо додати да Поповић, заправо, подозрева да је такво поимање васкрсења Исуса Христа, у ствари, директан утицај такође проблематичне теологије васкрсења „... професора **Тарејева**, који

¹⁴⁹ „... предмети...“?!
¹⁵⁰

Не улазећи овде у подробнију експликацију *типова* историјско-критичке методе (нпр. 1. критика извора; 2. критика традиције; 3. критика форми; 4. критика редакција, и других), узећемо да правилно примењујемо тај термин на овом месту, такође и оправдано, уколико се сложимо са општим одређењем задатака и сврха такве методологије истраживања (односно таквих метода – овде опосебљених анализом и интерпретацијом *библијских* текстова). Ослањајући се на Хауарда Маршала, можемо рећи да је *општи* циљ историјско-критичких метода да истраже шта се стварно десило и зашто унутар догађаја који се у светим писмима описују или на које се указује назначењима. Видети: I. Howard Marshall (уред.), *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, Paternoster Press, Carlisle 1992, 126.

је слично схватао и изложио¹⁵¹...“ (исто). Међутим, контрира др Атанасије, васкрсење није било „тек“, или „само“ предмет вере апостола њега и непосредна последица чулног опажања тог догађаја. Речју: апостоли нису веровали *док* тај догађај (то јест *Васкрслог*) нису *видели* и чулним путем (опазимо како Поповић, понет аргументацијом, неопазиче прелази са гледања у сушто васкрсење *на после* васкрсно виђање *Васкрслог*). Томе у прилог он наводи емпиријски поткрепљена сведочанства апостола. На пример: „Најпосле јави се њима Једанаестици када бејаху за трпезом, и прекори их за њихово неверовање и окорелост срца, што не вероваше онима *који га видеше** (θεασαμένους БЛ) васкрслога“ (Мр 16, 11, 13-14; такође: Лк 24, 11, 25-26; 37-41). *Тек кад су чулно опазили* и видели васкрслог Христа „отворио им се ум да разумеју писмо“ (Лк 24, 36-44, 45), потенцира Поповић цитатом из Јеванђеља. „Дакле, васкрсење Христово је временско-просторна чињеница“, држи Поповић. Оно важи „не само за онај свет [...] него је оно реалност и за овај свет“ (П1 106). У иронијском обрту, он потом наводи мисао *Максимовића* о неопозивости „чињеница“: „чињеница је чињеница: вербалном или логичком негацијом једне чињенице она не престаје да буде чињеница“ (ВЖ 442).

Друго: што се питања *просветљења* Исуса Христа тиче, Поповић приговара ставу Максимовића тако што се враћа (П1 93, односно ВЖ 259) учењу о методу субјективно-мистичке екстазе као услову духовног „просветљења“, и то односно на Исуса Христа – Сина *Божјијег*. (Узгред, *и то* учење Максимовић је, највероватније, преузео од Тарејева, премда Поповић то *не* констатује). Проблем је, опет, опасност пренаглашавања Христове човечанске природе на уштрб божанске, то јест *богочовечанске* природе Личности Христа. Тачније, Поповић превентивно конфинира опасност да се сведржитељска свемудрост, свезнање, свепромишљање, свеживот, свемоћ... Исуса Христа припише некаквом случају вансеријске или небивале „екстазе“ произведене моралним напорима Христа као „генијалног“ и „изузетног“ *човека*. У најбољем случају Максимовић недовољно пажљиво, или на просто двосмислено „диференцира“ план људског и божанског кад говори о мистичким „екстазама“ Исуса Христа из којих је „... изнео и развио ону унутрашњу интимно-личну, стваралачку религиозно-моралну активност коју је реализовао у учењу своме...“ (ВЖ 371). Поповић налази да је чудновато колико и амбивалнетно што Максимовић, ради поткрепе свог учења о извору надљудских и надразумских моћи и сазнања Исуса Христа, примарно указује на његову *људску* страну.

Примат хоминистичког посматрања (доведен до границе којом Максимовић прекорачује у извесни, да кажемо, „криптоаријанизам“¹⁵²) протојереј Атанасије илуструје преко следећа два исказа писца *Венца*... У њима, као таквим, он налази поткрепу за подозрење према нежељеном присуству парахришћанских девијација богословља Максимовића: (а) „Свест о своме Богу-Оцу имао је Христос *већ** у дванаестој години свога живота“ (ВЖ 371) – *али*, додаје Поповић, ту свест није стекао на основу неке пређашње мистичке екстазе¹⁵³ (уосталом, „о томе не-

¹⁵¹ Поповић указује на конкретно место из којег су такви ставови Тарејева од стране Максимовића могли бити преузети. Он наводи овако = „Основы Христианства“ (Сергиевъ Посад. 1908. Томъ I, стр. 340-358). Пун назив тог дела Тарејева гласи = Михаил М. Тареев, *Основы христианства*, тт. 1-4 (5), Сергиев Посад 1908, 1910.

¹⁵² Ако под аријанизмом подразумевамо доктрину о Исусу Христу као најсавршенијем али створеном бићу.

¹⁵³ Приметимо како Поповић још једном одбија да екстатистички *мистицизам* узме као довољан

ма помена у Јеванђељу“ [П1 104]) – *него* је то стекао „на основу своје богочовечанске природе“, односно своје „реалне и истините божанске природе“ (исто); или: (б) било је потребно „... да ту у пустињи, у самоћи, за оних четрдесет дана и ноћи, Христос све реши и створи план за све шта ће и како ће учити, делати до краја, до Голготе. Све његово учење, живот и дело, било је реализација овога решења и одлуке донесене у пустињи“ (ВЖ 373) – *међутим*, негира Поповић, „план рада и избор сретстава за рад, одлука и решење“ донесено је не путем и захваљујући мистичко-субјективној екстази већ „у бићу Божјем већ од вечности“ (П1 105). Разлог из којег Христос одлази у пустињу сасвим је другачији од онога који постулира Максимовић (исто). Ако Максимовића интересује како по том питању стоје ствари, нека погледа Јеванђеље или нека прочита о томе рад професора **Димитрија Стефановића** (1882-1945¹⁵⁴): рекосмо, такође доктора наука из Черновца.

Тако завршава Поповић. Он тиме указује (*и*) на то да Максимовић не лучи – и штавише, брка – план *тријадологије* *stricto sensu* и план *икономијско-историјског* пројављивања Свете Тројице у свету постојања. Руку на срце, професор Поповић се слаже са Максимовићем у *неким* стварима. На пример, он је сагласан да иако Христос „није књижник-гностицичар или философ-метафизичар“ ипак јесте тачно да „његово учење има карактер праве метафизике“ (П1 103); а тачно је и то да, како професор Максимовић пише: „... у целом његовом учењу налази се и психолошки садржај, садржај једнога живог преживљавања Христовог, садржај унутрашње интимне, личне емпирије његове“ (П1 103). Ипак, да сумирамо мало-пређашње разлоге Поповића за резерве према *Венцу...*, све што једном руком сазида: руком психолошко-субјективне реконструкције свести и деловања Христа као човека, Максимовић поруши другом руком: руком замагљеног и унеколико обезвредујућег (теоријског) испуштања из вида Христа као Богочовека: његове „личности као Бого-човека“ (како би казао др Атанасије).

viii. Критика: принципи морала, према *Венцу...* Из седме и последње главе *Венца живота* (= *Принципи морала* ВЖ 431-512), пошто је дао преглед њених садржаја, Атанасије Поповић издваја разлог из којег безостатно *одбацује* главни принцип морала, каквим га утемељује Максимовић (и то као хришћански теоретичар). Директно речено: принцип који даје Максимовић, *као такав*, представља – одбацивање „главног принципа хришћанске етике: ‘Чини све по вољи Божјој’ или ‘Чини све по закону Божјем’“ (П1 107). Из тог разлога он одбацује *одбацивање* (тога од стране др Владана). Како би спецификовао шта под тиме подразумева, отац Атанасије додаје: „... *основ хришћанске етике је морални закон као израз воље Божје**“ (исто). Другачије од тога, сматра он, даје писац *Венца...* Наиме, за Максимовића све је то „хетерономија“. Што ће рећи, такво (рецимо, поповићевско) утемељивање није изведено у *сагласности* са рационалним и притом аутоно-

да се занемари тријадолошки инегрисана *христологија* као фундаменталнији и догматски легалан слој објашњења Личности Исуса Христа по том питању. А то нас, наравно, враћа проблему „методске изолације“.

¹⁵⁴ О Димитрију Стефановићу, професору на катедри за Нови завет Богословског факултета (1922–1945), упутно пише епископ Иринеј Буловић, „Др Димитрије Стефановић (1882-1945)“, у Споменика БФ СПЦ, 165-170. — Атанасије Поповић упућује Максимовића на тумачење тог локуса Јеванђеља по Матеју (Мт 4, 1) што га даје Д. Стефановић, *Јеванђеље по Матеју*, Београд 1924, 25 одељак 5 и друго (прво издање имало је следећи наслов = исти, *Св. Јеванђеље по Матеју*, Сремски Карловци 1917).

мистичким дедукцијама саморефлектујућег ума човека (како знамо, чак ни филозофија Канта ни она еволуциониста не пролазе тест чисте аутономистике, држи Максимовић – додуше, то неимпресираном Поповићу не значи готово ништа). Што се Максимовића тиче, надаље, *крајњи циљ* морала је *духовна слобода* (ВЖ 478). Међутим, са чисто етичког становишта „немогућно је поставити захтеве респектовања туђе духовне слободе свакога човека без изузетка, па према томе *и** оних људи који су се лишили својега моралнога достојанства својом *злошћу**“ (тачно парафразира обзире Максимовића Поповић [исто]). Своју квазикантовску универзализацију моралног принципа, стога, Максимовић *допуњује* тако што принцип поштовања духовне слободе сваке личности синтетиче са принципом духовне *љубави* према сваком човеку.

Тако се долази до главног, јединственог, руководног¹⁵⁵ принципа целокупног живота човека који треба да служи апсолутној вредности света постојања (= живота), односно – души или *личности* човека („Није човек ту у свету ради културе и цивилизације, иако им служи добровољно и радосно, него се оне стварају ради човека“ ВЖ 509-510). Поповић наводи из *Венца...* дословно: „I. Свагда ради тако да афирмираш духовну слободу своје и сваке друге личности *и у исти мах** да не повредиш духовну љубав ни према себи ни према икоме другоме, или II. Свагда све ради из духовне љубави према себи и другима *а да при томе** никада не повредиш духовну слободу нити своје нити ичије друге личности“ (ВЖ 504). Погледајмо шта професор Максимовић има поводом свега наведеног да узврати свом критичару.

Одговор Максимовића на — vi–viii. На приговор Поповића (в. П1 100) да он (ВЛМ) меша узроке и последице греха, да још и Бога држи одговорним за то (= негативне аспекте живота итд), Максимовић узвраћа како то апсолутно није тачно. Наиме, он није хрео да сугерише ништа слично, него је то напросто његова (ВЛМ-а) *илустрација* палог начина мишљења („бунтовна мисао бунтовног против Бога човека“ [М 181]). Ту је др Владан у праву. Међутим, начин на који је он ту мисао дао у контексту *Венца...* (ВЖ 300) толико је амфиболичан¹⁵⁶ да не чуди што је Поповић пошао тим путем разумевања. Дакле, ту је грешење *композиционо-логичко*, али не и материјално како држи др Атанасије.

Затим Максимовић одлучно демантује тврдње Поповића о томе да он (ВЛМ) (а) негира Христа као Богочовека и (б) своди га на генијалног човека. Максимовић, најпре, указује на ноторну чињеницу да нигде у *Венцу...* „... *не негирам Христа као Богочовека*“ ([М 182] мислећи, ваљда, да је битно да укаже како није такво нешто нигде *написао...*). Потом додаје да такво нешто он ни не помишља нити ишта слично заступа (па је депласирано њему, Максимовићу, како каже, импутирати да изоставља „главно и битно“). *Јер „...не негирам Божанску природу Исусу Христу, ја само не говорим о њој, јер то не спада у оквир моје књиге“* (исто). То треба повезати са раније назначеном тврдњом Максимовића да Поповић упорно одбија да појми „дух и смер“ система *Венца...* – захтевајући одговоре прво и једино на питања, да кажемо, трибунала догматске моралне теоло-

¹⁵⁵ Максимовић разликује (а) реални принцип морала = слободу воље од (б) практично-руководног (формалног) принципа = „увек чини тако да...“.

¹⁵⁶ Под амфиболијом (ἑσυχία ἀμφιβολία) подразумевамо грешење у закључку изазвано применом двосмисленог појма употребљеног у силогизму: дакле, то је логичка грешка у основи које лежи двосмисленост језичког израза.

гије („А ја не пишем ни Догматику ни Исповедање своје вере у Исуса Христа...“ [исто]). Томе додаје да супарни Поповић не познаје (а и да познаје не би схватио) „метод изолације“ (М 183) којим се *одваја* догматски слој хришћанске етике од – пазимо:

„...философије морала у циљу разјашњења и *рационалног** образложења Христовог учења о моралу и то помоћу анализе [...] истински човечанске психе Исуса Христа уколико нам је позната из Св. писма Новог Завета. Човечјем срцу – *нарочито онемо које не верује** – ће бити ближе и појмљивије учење Христово о моралу, *ако** се оно може разјаснити, образложити и оправдати већ *из саме човечанске природе његове**“ (М 182).

Ето: тај исказ представља најизразитију и вербално најразговорнију *тачку разлаза* између наших антагониста по питању идентитета и начина тематизације етике, уколико треба да је хришћанска. Ваља то место држати у резерви јер је од пресудног значаја за каснију оцену домета рада Максимовића по том питању (и за оцену критике коју даје Поповић). За сада је довољно уочити *апологетско оправдање методоског изолационизма* и аналогног томе изолационизма према *догматици* (која се, према самооцени Максимовића, тиме не редукује нужно): „... као етичар нити сам дужан нити имам потребе да ову ‘велику тајну побожности’ уносим у своју књигу кад би она била теолошка а не тек само философска“ (М 183). То се односи на (а) јављање Бога у плоти (односно на јеванђељску фразу апостола Павла упућену Тимотеју¹⁵⁷) и, такође, на (б) захтев Поповића да се ни из методолошких разлога „не сме остављати по страни догматски схваћена мистичност личности Исусове“¹⁵⁸ (М 183). Што се потоњег тиче, др Владан сугерише како приговарач у вези са ставовом о „методолошким разлозима“ за то раздвајање (ВЖ 370) – из незнања или намерно (М 184) – „... изоставља речи *са потпуним респектом...*“ (М 184). То је некоректно, сугерише он, јер онда читалац рецензије-приказа не може да уочи како се догматска страна мистичности Христове личности, од стране Максимовића, не изоставља, да кажемо, из „квазијеретичких“ разлога *већ* из „методолошко-практичких разлога“ (исто).

Уосталом, саркастичан је Максимовић, на ком је то Сабору Црква изрекла забрану „изостављања“ мистичности личности Христа из хришћанске философије морала? (исто). Максимовић држи да Поповић заборавља како је сједињење људске и божанске природе, према халкидонском догмату Цркве (451), одређено са четири негативна теримина¹⁵⁹. Док изгледа како Поповић посматра само два од четири (наиме „нераздјелно“ и „неразлучно“), дотле га он (ВЛМ) подсећа да је заборавио *друга два* (наиме изразе „несливено“ и „непромењиво“). Отуда следи да се две природе Личности Исуса Христа као Богочовека *могу разликовати* (*иако*, признаје Максимовић, онтолошки остају неодељиве једна од друге [М 183]). Ако је тако, онда се људска природа Христа може и *посебно* изучавати, по-

¹⁵⁷ „И заиста велика је тајна побожности (μεγά ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον): Бог се јави у телу, оправда се у Духу, показа се анђелима, проповеди се незнабошцима, верова се у свету, вазнесе се у слави“ (1Тим 3, 16).

¹⁵⁸ Узгред, овде Максимовић користи прилику да пецне Поповића као критичара који не само да ствари не разуме („по великоме своме невѣдбию“ [М 184]) већ им приступа алкаво, пошто „... ја кажем Христове а он цитира Исусове“ (М 183).

¹⁵⁹ О том проблему јасно и упутно излаже Јован Мајендорф дајући исцрпан коментар и пун текст Халкидонског ороса у исти, *Христос у источно-хришћанској мисли*, превод: Б. Лубардић, Хиландарски преводи, Атос 1995, 15-32.

што „... човечанска природа у Исусу Христу дејствује по законима човечанске природе“ (М 183). А она је нашем уму и посматрању „доступнија“ од његове божанске природе, додаје др Владан.

Следеће што Максимовић чини – једва тајећи колико му је тешко пала критика *Венца*... од стране Поповића („... зашто ми чини оволику неправду?“ [М 185]) – јесте да устврди како он (ВЛМ) *није јеретик*. Додуше, Поповић то *нигде* није написао. Али није ни Максимовић „... *нигде у својој књизи [ја нисам] написао да Исус Христос није истинити и прави, једнобитни Богу Оцу Син Божији и Богочовек* а још мање да он то није за мене“ (М 184). [Ипак, ни такав деманти, сâм по себи, *није довољан* разлог за суспендовање резерви према лику и облику Исуса Христа каквим је предочен у *Венцу живота*, укључујући десетине двосмислених и недоречених исказа који не спречавају мисао да погрешити или, у догматском смислу, да лута око зидина ортодоксно постављене и схваћене хришћанске етике (а *то* је протојереј Атанасије уочио и покушао да конфинира)].

На комплетан приговор Поповића о проблематичним упливима протестантске либералне теологије, односно злоупотреби историјско-критичке методе (чишћењем хришћанства од хетерогених елемената), професор Максимовић има само ово да каже: он то „... није разумео и на то нећу реагирати“ (М 185). Ми ћемо рећи да је то сасвим неприхватљив начин расправе ако претендује да је научна. Речју, требало је показати из којих то разлога Поповић „није разумео“ (јер то питање је није од малог значаја).

Приговором учењу Максимовића о мистичној екстази Поповић је, ако се не варамо, сугерисао да је писац *Венца*... на ивици иза које следи приписивање заслуга за натприродне моћи Исуса Христа његовим лично-психолошким напорима у контексту родне генијалности, што је, онда, у дослуху са брисањем обзира према божанству Исуса Христа као једносушног Сина *Божијег*. (Такође, тиме се дотиче питање *психологизације* извора религије, али Поповић није [даље] следио тај пут критичког напора, а требало је). Одговор Максимовића гласи: „Мистична екстаза је субјективна страна онога што објективно значи Божје открочење“ (М 185), уз додаток: „Је ли Вам то доста г. Поповићу?“. Видећемо да ли је то било „доста“. (Прокоментарисаћемо касније и да ли се мистичка екстаза на то може *свести*, или тако *уопште* одређивати...). Према Максимовићу, наима, „мистична екстаза“ означава субјективан *доживљај* својствен човечанској природи: *доживљај* односан на оно што би објективно означавало све оно што Поповић подраумева под „реалном богосиновском природом“ Исуса Христа.

Потом професор Максимовић брани своје схватање и учење о васкрсењу. Његова аргументација иде ка томе да покаже како Поповић, заправо, ни ту не поима о чему је стварно реч (ако није реч чак о намерном „подметању“). Тако, прво, Максимовић подвлачи како он (супротно ономе што мисли Поповић) *не говори о видљивости* (или невидљивости) васкрслог тела Господа, *него* (упућујући на Рим 10, 9) „... говорим о васкрсењу Христову као *невидљивом акту** божанске силе и дејства Божијега...“ (М 185). Затим, друго, он потцртава како (супротно оном што одређује Поповић) он има право да васкрсење не третира као спољашњи (видљиви) догађај који се десио у просторно-временским оквирима (формама). Аргумент за то је да „... *нигде у јеванђељу ни Св. пиму се не говори о томе да је ко видео сам акт** васкрсења Христова...“ (исто). Потом, треће, то што суспендује

„просторно-временски ограничене форме“ при третирању догађаја васкрсења *не значи* нужно да то значи како он (ВЛМ) сматра „да се није десило у одређено време и на одређеном месту“ (П 105): напротив — *него* то значи да се оно „... ‘није десило по такорећи физичким и физиолошким законима’. Него се десило по законима духовног живота...“ (М 185). Да „опажај“ није нужан услов за веру апостола у *васкрсење*, и да је тврдња Поповића с тим у вези нетачна, четврто, Максимовић илуструје примером апостола и јеванђелисте Јована (Јн 20, 8). Љубљени ученик је, наиме, „*поверовао* (у васкрсење Христово) *пре него што је видео васкрслога Христа*“ (М 186)¹⁶⁰. Најзад, пето, Максимовић, без зазора тврди и невидљивост васкрслих тела „па и“ васкрслог тела Господа Исуса Христа (М 186). А на замерику Поповића да је то директно у сукобу са сведочанствима Јеванђеља, писац *Венца... одговара* одбацујући *дословну* методу егзегезе Светог писма. Места Јеванђеља у којима се тврди да се Господ јављао после васкрсења ученицима: да су га видели, чули, опипали „... не треба схватити буквално него видети у њима прилагођавање писаца Св. писма схватању оних који не могу да схвате ствари духовно, да би и њих, а *на њима доступан начин*, уверили...“ (исто). У наставку Максимовић истиче да он итекакако добро познаје разлику између тела Христовог пре и после смрти: наиме, тела душевног (σῶμα ψυχικόν) и духовног тела (σῶμα πνευματικόν) – позивајући се на апостола Павла (1Кор 15, 35-57) и странице *Венца живота* (ВЖ 417-419). Претпостављамо да је то урадио како би спречио помисао да његово поимање васкрсења води, рецимо, „гностичко-спиритуалистичкој“ концепцији (томе, и другоме, враћамо се касније).

Тачно је да је узор по тим питањима био професор Тарејев, ментор Максимовића. Руски ђак потом професор, др Максимовић, тога се „не стиди“ (М 186). Он се – како каже – имао на кога и угледати, а „не на г. *Црнорисца Дамјана** као Ви, г. Поповићу“. — Запамтимо то име јер ће играти важну улогу у разматрањима што следе. На кога се угледао, онда, Максимовић? — на славу Московске духовне академије „... чију судбину после револуције горко оплакујемој сви ми...“ (исто). Максимовић подсећа протојереја са Богословског факултета Београдског универзитета да, поред тога, дела „љубљенога нашега професора“ јесу „... апробована од Светог архијерејског синода православне руске цркве и да, *према томе**, нису несагласна са Св. писмом“ (исто). Да ли је апробација од стране Синода исто што и гаранција апсолутне сагласности одређене теолошке књиге (или теологумена) са Светим писмом? — За Максимовића, изгледа, јесте. Да ли се томе Поповић вратио и на то одговорио – видећемо. Нећемо погрешити ако, и на овим местима, не по први пут, уочимо прелазе из теоријско-логичких нивоа аргументације у аргументе из позивања на „ауторитет“, чему је (као и аргументима позивања на сажалење) др Владан склон у знатној мери. Било како било, нека Поповић обори књигу Тарејева *Основе хришћанства* (иза које стоји, ето, Синод Руске православне цркве) – ако може...

¹⁶⁰ Ево целог контекста стиха 8. на који се позива Максимовић: „2. ... и рече им [Марија Магдалена]: Узеше Господа из гроба, и не знамо где га положише. 3. Тада изиђе Петар и други ученик, и пођоше ка гробу [...] 6. Тада стиже Симон Петар за њим (Јованом БЛ) и уђе у гроб и виде покрове где леже. 7. И убрис који беше на глави његовој, да не лежи са покровима, него посебно савијен на једном мјесту. 8. Тада, дакле, уђе и други ученик (Јован БЛ), који први дође на гроб, *и виде и верова** (καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν); 9. Јер још не знађаху Писмо да Он треба да васкрсне из мртвих“ (Јн 20, 6-9).

Писцу оспореног *Венца...* остале су још две ствари. Прво да покуша расплести чворове питања синтезе философске етике и религијске етике и, друго, да одбрани своје схватање главних принципа (хришћанског) морала. Пођимо редом. Недопустиво је да мој одговор написан Петронијевићу пре 22. године, и то неколико реченица „о синтези философијске и хришћанске Етике“ извађених из контекста – „а које сам ја, у сасвим другом смислу, употребио“ – др Атанасије узме како би моју књигу прогласио за *такву* синтезу – и то „неуспелу“. Најснажнијим потезима Максимовић подвлачи како он у *Венцу живота* није подузео никакву синтезу „философске“ етике са „хришћанском“ етиком — *него* је подузео изградњу „система моралне философије“ („... јасно пише...“ на корици). Зашто, онда, господин Поповић не третита *Венац живота* за систем моралне философије, „... него се буну и измишља шта је...“ (М 187), негодује он. Или: како може неуспети нешто што није ни покушано?!, додаје др Владан. А то што др *Поповић* сматра да није требало писати философску него *хришћанску* етику (П1 110), Максимовић коментарише тако што, прво, подсећа да је то образложио (и то Уводом у *Венац...*) и, друго, да он (ВЛМ) сматра како је „...потребно *пре* (хришћанске БЛ) Етике написати философију морала, и да ова мора претходити оној“ (М 187).

Став др Поповића према којем он (ВЛМ) *одбацује* главни принцип хришћанске етике (= „чини све по вољи Божијој“ П1 107) др Максимовић квалификује као „подметање“. *Ако* то није намерна дисквалификација (што Максимовић, видећемо, не искључује), онда је и то плод промашеног схватања. Јер када он (ВЛМ) ставља у заграде принципе „чини све по вољи Божијој“ или „чини све по савести“, како то чини у *Венцу...*, то није из разлога што он те принципе одбацује, *него* из разлога што жели да их *допуни* у садржинском смислу будући да их, са формалне стране, налази „... *недовољнима...*“ (М 187): потребно је, наиме, „... формулисати главни принцип морала с обзиром на главни *циљ** морала тј. поставити не само формални него и материјални (садржајни) такав принцип“ (исто) – појашњава Максимовић (указујући на ВЖ 504 и коментар Поповића = П1 108). А то је нешто сасвим друго, сматра он.

На крају Максимовић демантује да је своје схватање о *слободи воље*, каквим га је изнео 1913. (у *Основним етичким проблемима*) преиначио или одбацио у име неког новог које износи сада, 1936. године (у *Венцу живота*). Приговарач, сматра он, није уочио да је првобитно схватање – иако унеколико мањкаво – „по садржини и суштини“ истоветно оном у *Венцу...*, само што је у потоњем делу начин излагања другачији (додуше, то питање сада „... постављам друкчије и решење његово образлажем много јаче...“ него тада, пре 22 године).

Дефинитивна реч Максимовића на све приговоре Поповића: *finis*. У завршној речи, после свега, Владан Максимовић отвара све карте, односно и последњу¹⁶¹. И овде ћемо, колико је могуће, изоставити изразито личне и „адхоми-немске“ речи и регистре којих – иначе – има у целом одговору, премда у закључној таквих речи има највише, интензивираних у смесу пламених прекора зади-

¹⁶¹ У ствари, он ће оставити једну карту у рукаву, и то у *досијеу* који ће предати Матици српској. Тамо записује свој одговор и *на други напад Поповића*. А тиме се полемика дефинитивно завршила. Поповића 1950. године, међутим, није било међу живима па на *то* није могао одговорити. Максимовић је ипак био пажљив па није објавио ту реч – или карту – него је оставља за време после и своје смрти... (О другом одговору Максимовића казаћемо више у другом делу наше студије).

мљених једва покривеним сузним огорчењем („адхоминемски“ манир важи и за Поповића, премда код њега нема огорчења услед муке, будући да је као нападач имао привилегију дистанце коју та позиција углавном гарантује [осим ако нисте оно што је Драгану Јеремићу био Данило Киш¹⁶²]). Субјективним слојевима полемике, рекосмо, бавимо се напред. То чинимо *стого што* се из њих просипа допунско светло на теоријско-логичке и духовне слојеве расправе (под условом ваљане интерпретације). Пре тога погледајмо како *објективне* слојеве диспута сумира др Владан. Прво што чини од суштинског је значаја за поимање *основног задатка и циља студије Венац живота*. Назначење је посредног типа. Наиме, говорећи о решењу проблема *слободе* воље (како оног из 1913. г. тако и оног из 1936. г), према нашем мишљењу, Максимовић заправо говори шта мисли да је постигао и по питању прилога разумевању основа *идентитета морала*. Ево како:

„... *философијско решење тога питања не стоји у супротности са Св. писмом** које претпоставља слободу воље као несумњиву чињеницу“ и одмах затим Максимовић додаје следеће – пазимо: „Својим решењем тога питања у ‘Венцу Живота’ ја сам објаснио и философијски образложио ту претпоставку и тиме *рационалним разлозима доказао да је претпоставка Св. писма апсолутно тачна и истинита** (М 188).

Сходно аналогiji, те речи могу се узети и као самооцена домета и успеха решења што га је он предложио за питање *хришћанског морала у Венцу... као таквом*. Ако Поповић мисли да је *тиме* хришћанска етика претрпела штету – ту се, онда, ништа више не може... , наставља одбрану аутор *Венца...* — осим да се дода како је, онда, критика од стране Поповића потпуно промашена. Јер приговарач се бори са измишљеним фантомом а не са *Венцем живота...*, сматра аутор, и „... према томе мој Венац Живота остао је *изнад критике* г. Поповића, *нетакнут њоме и незлеђен*“ (исто). А „тужитељ“ Поповић је испод нивоа Максимовићу из разлога што, према мишљењу „оптуженог“, таква – поповићевска – критика *није* испунила *низ услова* које Максимовић даје овако: није (а) научно-философска, (б) објективна, (в) иманентна, (г) стручна, (д) конструктивна и (ђ) беспристрасна (М 188). Све се може то опростити, *изузев* последњег, пресуђује у окрету „оптужени“. Такође од значаја за разумевање карактера и духа тог репрезентативног спора јесте следеће. Наиме, Владан Максимовић даје веома индикативан *квалификатив* (тачније *дисквалификатив*) мисли Поповића. Да погледамо: он, др Максимовић, „зна“ да се *Венац живота* појављује „... на утапканоме путу *схоластичке теологије** (sic БЛ) као камен спотицања за њене претставнике, па и за г. Поповића“. Јер теолози, студенти и читалачка публика – врлином достигнућа и начина показаних у *Венцу...*, неће хтети да се задовоље излагањем и решавањем проблема етике „... на *библијско-схоластички**“ начин него ће захтевати „... философијско-научни“ начин (М 189). Постоје одређени разлози из којих Максимовић мисао Поповића тако квалификује. Да ли су ти разлози, међутим, оправдани размотрићемо касније. Усхитом доведеним до границе патетичности, Максимовић завршава учешће у расправи следећим *pro domo mea*, у ствари следећим *apologia vi-ta mea*:

„Не, г. Поповићу, све што сам рекао у својој књизи, а нарочито о Исусу Христу, за мене нису празне речи, него моје уверење и моја вера са којом ћу и у гроб лећи!“ (М 190).

¹⁶² Danilo Kiš, *Čas anatomije*, Nolit, Beograd 1978. — Dragan Jeremić, *Narcis bez lica*, Nolit, Beograd, 1981.

Дефинитивна реч Поповића на — vi–viii. Протојереј Атанасије такође је изрекао своју „дефинитивну“ реч на *дефинитивну* реч Максимовића. Пре тога, међутим, изрекао је дефинитивне ставове поводом Максимовићевих одговорâ, а по питању полемике око пете, шесте и седме главе *Венца...* (у нашој студији одељци — vi–viii). Погледајмо како. Ниједан од аргумената Максимовића поводом спора око смисла и значења првородног *греха* Поповић није усвојио. Притом задржава све пређашње теоријске прекоре упућене опонентну с библијским схватањем греха у вези. У другом кругу напада на *Венца...* он се посебно устремљује на исказ Максимовића о „лукавом изговору човека“. Под тиме др Владан подразумева *лажно* оправдање (= сваљивање кривице на Бога, ВЖ 300) од стране човека пред лицем Бога услед сагрешења (наиме, такво оправдање др Владан узима као инструмент за тумачење пада првосазданог човека, односно слепадног начина његове свести и савести). Пошто сматра да основа за такво тумачење у Библији *нема*, Поповић пита да то није некаква специјална способност-знање Максимовића као „емпирио-рационалисте“, одбацујући као „апсурд“ такав „изговор“ и тумачење (П2 198). Ипак, ово је један од случајева (додуше *ретких*) у којима Поповић исказе Максимовића посматра изван контекста (што је проблематично) уз игнорисање значења које им др Владан приписује (што је неприхватљиво). Односно, има се утисак да одговарајући одељак *Венца живота* (ВЖ 300-303) не даје за право др Атанасију.

Наредни приговори употребама Библије на начин Максимовића имају више снаге. Поповић узима Максимовићево тумачење Јеванђеља по Јовану као упадљив пример и егзегетске недораслости Максимовића. Следећи стих, наиме: „Заиста, заиста вам кажем, да долази час, и већ је настао, када ће мртви чути глас Сина Божијег, и чувши га оживеће“ (Јн 5, 25) Максимовић тумачи као да се односи на „васкрсење из смрти духовне [...] оних који су мртви за живота *пре** телесне смрти“ (ВЖ 414). То је, сматра др Атанасије, сасвим погрешно и извештачено (и представља све само не, како држи др Владан, „изворно“ и аутентично коришћење Светог писма [поврх тога, Поповић наводи велики број *материјалних* грешака у референцирању и цитирању Библије које запажа у тексту *Венца...*¹⁶³]¹⁶⁴). Према *његовом* мишљењу, значење тих речи (искључиво) одређује контекст *опела*, где се употребљавају да означе „... умрле *телесном** смрћу“ (П2 198). Изнова уочавамо револт Поповића против (искључиво) преносног (притом,

¹⁶³ Следећи одломак из критике Поповића (П2 198-199), изгледа, сугерише да је Максимовић парафразирао неког другог аутора – можда неког од својих руских образаца – па је грешке *тог* аутора-извора *пренео на себе*: „Колико се ‘изворно’ служи Св. писмом и колико ‘тачно’ наводи текст Св. писма, нека послуже само ова нека места навађања Св. писма у његовом ‘Венцу живота’: Тако нпр.: 1) на стр. 374 он цитира Св. писмо: ‘Ево идем да извршим вољу твоју Оче’ (Јов. 10, 7)’, а код Јована гл. 10 ст. 7 гласи: ‘Тада им рече Исус опет: заиста, заиста вам кажем: ја сам врата к овцама’; 2) ‘али не моја него твоја воља да буде’ (Мрк. 14, 36)’, а међутим ове речи Христове овако наведене налазе се не код Марка већ код Луке 22, 42; 3) [...] на стр. 231: ‘Гле, Ти си заволео истину срца мога па си ми на скривен начин објавио мудрост’, по њему је Пс. 85, 10, али се тамо налази нешто друго“ — итд.итд.итд. Поповић наводи низ таквих грешака, па закључује: — „Све ово наводи на мисао да г. Максимовић оно што је изнео у вези са овим цитатима из Св. писма није обрадио оригинално, *већ је узео од другог** и није проверавао где се тачно у Св. писму налази“.

¹⁶⁴ У свом *другом одговору* (АВ.3) Максимовић је покушао да те приговоре одбаци указујући да су рецимо стихови Светог писма – нпр. *Псалми* – што их он користи у *Венцу живота* заправо његов властити *превод* (али, остало није сасвим успешно побио).

да кажемо, „спиритуалистичког“) тумачења Писма (*и* против таквог тумачења конкретности црквених симболичко-обредних установа) што их даје, или игнорише Максимовић. Отуда и то треба повезати са критиком коју Поповић опоненту упућује поводом полемике око (а) *просветљења* Христа и поводом расправе око (б) васкрсења *Христа*. Обе инстанце он користи као прилику да понови како (в) статус човечанске-људске природе Исуса Христа код Максимовића остаје *хоминистички* концептуализован. Томе у прилог даје нове аргументе.

Што се потоњег (в) тиче, најбитније у вези са Исусом Христом, и то *за нас*, јесте његова човечанска природа *као Богочовека*, па стога и његова божанска природа — али „... само онаква природа човечанска по којој је он у свему подобан нама *осим греха**“ (П2 199). Човечанска природа Христа код Максимовића, међутим, „није таква“ (исто). То је човечанска природа „генијалног човека са грехом“ (исто). Доказе томе Поповић налази у следећој тврдњи из *Венца...* (и тврдњама што су са том тврдњом у вези): „Христос је – по г. Максимовићу – ‘стварно извојевао коначну победу над грехом тј. коначно решио централни религијски проблем човечји *in puncto* греха... (ВЖ 375-376)’ за време свога бављења у пустињи и кушања“ (П2 199). Видимо шта смета Поповићу: „а шта је било са злом, грехом код Христа до овог времена?“. Такође смета и ово: „богосиновље расположење“ Христа (ВЖ 383), према Максимовићу, наступило је у Христу – наводно – после његове „мистичке екстазе у 12 години“ (ВЖ 376), односно исказ да је Христос до „богосиновљег расположења“ дошао тек после „мистичке екстазе“ за време крштења, у 30 години старости. Шта је било *пре тога* са људском природом Христа и шта се пре тога дешавало „у срцу“ Христа?: „какав је био Христос пре тога времена – грешан или не“ пита отац Атанасије (П2 200). Он и на том месту назначује опасност увођења идеје о „мистичкој екстази“ ради тумачења макар и „субјективне“ стране Личности Исуса Христа и његовог (а) „просветљења“ као *Богочовека* (у Јеванђељу о мистичкој екстази на такав начин, држи он, нарочито нема речи, још мање у виду објашњења догађаја из дванаесте године младенца Исуса). Речју: „... *то није** хришћанско учење о безгрешној човечанској природи Исуса Христа од сâмог његовог зачећа...“, закључује др Атанасије. Ако се сâм писац већ позива на речи апостола Павла да Христос „није знао греха“ (Јев 4, 15; 2Кор 5, 21) – *и да* је то „констатовање једне чињенице о Њему, која се јавља као логички и психолошки доследан резултат његова реалног расположења...“ – цитира и подвлачи Поповић, како онда *то* усагласити са малочас наведеним спекулацијама Максимовића...

Затим, са појачањем, Поповић прелази новом низу приговора учењу Максимовића о (б) васкрсењу Христа. По том питању отац Атанасије децидирано тврди како се јеванђељски описи јављања Исуса Христа ученицима „морају схватити буквално“ (П2 202) – нипошто преносно а поготово не, да кажемо, „разовалоплоћењски“ и „спиритуалистички“. Јер потоње, сматра он, јесте „скроз и скроз погрешно“ (исто). Три ствари с тим у вези изразито потцртава Поповић контра Максимовићу.

Прво, Христос је васкрсао *и телом*, а није васкрсао „само у духу и вери његових апостола“ (П2 202). Тиме Поповић одбацује одбрану Максимовића: наиме противаргумент којим др Владан истиче како он *не говори о* видљивости (или невидљивости) васкрслог *тела* Господа, *него* (упућујући на Рим 10, 9) „... говорим

о васкрсењу Христову као *невидљивом акту** божанске силе и дејства Божијега...“ (М 185). Речју: чак ако се наведена одбрана (М 185) и *уважи* – а Поповић је *не* уважава (премда би могао, будући да стварно „... *невидљив акт** божанске силе и дејства Божијега“ нико није видео као такав“) – он на основу ширег контекста *Венца*... уочава како остаје на снази оправдана сумња да Максимовић васкрсење, ипак, схвата *спиритуалистички* (у складу са склоношћу *преслободно-пренесеном* тумачењу Писма, којем се – макар ту – опире Поповић П2 202). Затим се отац Атанасије окреће и овом исказу Максимовића: васкрсење се „... није десило по такорећи физичким и физиолошким законима. Него се десило по законима духовног живота...“ (М 185). Однос физиолошко-физичких и духовних закона, наиме, остаје у најбољу руку неразрађен и мутан (код Максимовића, уосталом, као и однос тела и душе). *Притом* спиритуалистички моменат остаје неуклоњен, као и дослух са, да кажемо, *неосвешћеним* „криптогностицизмом“ или „криптополинаризмом“¹⁶⁵ (макар као назначеним моментом на том месту). Дакле, ако *само* божанско чинодејство васкрсења Исуса Христа Духом Светим није видљиво *као такво*, ипак, јесте видљиво прослављено *Тело* Господа које (иако преображено) има конкретан а не сподобни (*mitage*) вид.

Друго, иако Максимовић наводи исказ из Јеванђеља по Јовану (Јн 20, 8¹⁶⁶) како би доказао да телесно опажање васкрслог Христа *није* нужан услов вере у васкрсење, Поповић указује на наредни стих исте главе истог Јеванђеља (Јн 20, 9) како би илустровао доказни став управо *супротан* оном који на основу Јн 20, 8 изводи Максимовић. Наиме: „Св. Јован лепо, чисто и јасно каже, да је у васкрсење Христово поверовао *тек** онда кад је имао несумњиве доказе да је оно заиста и било: ‘Тада уђе и други ученик (Јован *са*м) који најпре дође гробу, и виде и верова’ (Јов XX, 8)“ (П2 203). *Али*, како изгледа, Поповић ту скаче себи у уста јер *игнорише* тезу Максимовића да су неки (нпр. Јован = његов чин првобитне вере у васкрсење) *и без чулног опажања како васкрса тако и Васкрслога* – поверовали. Он сматра да је довољно да наведе *образложење* првобитног чина Јовановог веровања (= „јер још не знадијаху [нису им била јасна АМП] писма да њему [Христу АМП] ваља устати из мртвијех“ ст. 9 [П2 203]) *како би* оборио тезу Максимовића. Међутим, тај аргумент, као такав, нама се чини и неадекватним и недовољним за побијање наведеног аргумента-става Максимовића. Додуше, допуњујући ставове из П1 105, и настављајући да инсистира на *реализму* Јеванђеља (П2 203) — Поповић истиче како ни опажање Васкрслога – *само* по себи – није довољан услов за веру апостола (укључујући Јована): „Св. Јован описује даље колебање ученика, па и своје, у васкрслога Христа *чак и онда** кад им се јавио на облама Тиверијадског мора...“ (Јов. XXI, 4). Тиме он не жели да *дâ* за право Максимовићу – и његовом нагласку на духовном прихватању васкрсења (из „визија“ као помагала) – већ жели да *потенцира* потребу апостола за даљим уверавањем у телесност васкрслог Христа, односно у *конкретност* догађаја васкрса.

¹⁶⁵ Ако под гностицизмом подразумевамо спасење ума на основу иницијатичког знања, и ако под аполинаријанизмом подразумевамо доктрину да је Логос преузео само ум Исуса Христа као (бо)човека, па да је спасена само умна душа, *не и тело* човека.

¹⁶⁶ „Тада, дакле, уђе и други ученик [Јован БЛ], који први дође на гроб, *и виде и верова** (каὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν)“ (Јн 20, 8).

Треће, то што Јеванђеља нигде не говоре о томе да је неко видео сâм чин васкрсења као такав, не може бити ваљано образложење разлога из којег Максимовић закључује „да се васкрсење Христово не може третирати као неки спољашњи (видљив дакле) догађај“, поентира Поповић (П2 203). Напротив, управо чињеница да нико није описао сâм акт васкрсења изванредно документује „доследност, историчност и аутентичност“ (П2 203-204) реализма синоптичких описâ. На пример, одсуство описа сâмог чина васкрса ванредан је (ма колико посредан) доказ тачности сведочанства о присуству стражара око гроба (Мт 18, 2-4) и слично.

То што Максимовић користи методски „изолационизам“ (како би засебно говорио о човечанској природи Исуса Христа) није разлог из којег он (АМП) тврди да писац *Венца*... негира богочовечанску природу личности Исуса Христа (уосталом, и у догматологији се тај поступак примењује, каже др Атанасије). Други је разлог томе, наиме: „он уопште неправилно учи и о човечанској и о божанској природи Исуса Христа, и то је оно што сам ја казао да он изоставља оно што је битно...“, завршава Атанасије Поповић. Затим додаје: „Ова погрешка не би му се десила да је он хтео увек да полази од Христа Бочовека и хришћанског догматског учења, а не да угађа ‘човецијем срцу – нарочито ономе које не верује’...“ (П2 200).

Дефинитивна реч Поповића на све одговоре Максимовића: *finis*. Дефинитивна реч др Атанасија Поповића на све речено у *Венцу живота*, такође на све одговоре др Владана Максимовића – сасвим је *негативна*. Слаба или, пре, никаква утеха Максимовићу је препорука Поповића (исказана у првој и потврђена у другој рецензији): „Као *прва** књига код нас ове врсте и ради *оријентације** у области етичких проблема ‘Венац живота’ може се препоручити свима читаоцима нашим. Свештеници пак наћи ће у њој довољно материјала за цитирање...“ (П1 85). У другој рецензији – након што је Максимовић са горчином те речи оценио као „неискрене“ (у светлу строге критике *Венца*...) – Поповић је појаснио: „Читаоци ‘Богословља’ [...] треба да буду упознати са садржином ове књиге, која *није нешто оригинално** али је прва ове врсте после рата¹⁶⁷ [...]. Свештеници пак наћи ће потребан материјал за беседе и написе...“ (П2 204). Уочимо (и тај) поступак који су обојица један на другога примењивали. На озледе од полемичких удараца додавали су потом „со“ *ироније* – повремено доведене до циничне заједљивости. Негативну оцену др Атанасије у првој рецензији образлаже овако:

„‘Венац живота’, пак, (систем моралне философије) г. Максимовића је [...] ‘покушај синтезе философске и хришћанске етике’ т.ј. покушај да се ‘на извесним основним претпоставкама, постулатима, аксиомама и општим и главним принципима до којих ум човечији долази путем философске спекулације или интуиције [...]’ изгради (да не кажемо *накалели**) хришћанско схватање о моралу [...] али не увек онако како га *Хришћанска црква** схвата и учи о њему на основу *Божанског открићења** [...]. ... није могао успети јер се овде користио оним неуспелим средством и хтео је да дође до ‘евентуално сагласности резултата’ [...] па макар на потпуну штету и одбацивање *и** хришћанске *и** модерне философске етике“ (П1 109-110).

Уместо тог покушаја, који Поповић квалификује као „Сизифов посао“ (П1 111), „... *требао је** опште и главне принципе за религиозно-морални живот да узме из Христовог учења и покуша да на различите облике индивидуалнога и

¹⁶⁷ Као што видимо, Поповић се *не* слаже са раније наведеном оценом Деврње = Видова о оригиналности *Венца*..., али признаје да је то први систем философије морала код нас.

социјалнога живота *примени норме које је Христос дао*¹⁶⁸. Ту оцену, заједно са контрапредлогом, Поповић у другој рецензији *понавља*. Али друга оцена носи још неповољнију карактеризацију која, укажимо, одаје нове (или, сада експлицитне) ставове и вредности Поповића као теоретичара (нарочито са оценом *философије* у вези):

„Заведен* пак модерним филозофирањем*, како то за њега каже и г. Цикојевић, он не иде природним му и правим путем, који нам је Христос показао и определио давши нам *готове** норме морала за наш живот и рад, него залази странпутицом у непрегледне и непрозирне шуме људских *фантазија**, те услед тога његов ум и ствара ‘онакво нездраво дјело’¹⁶⁸” (П2 205).

Поповић чак додаје да је остао благонаклон према *низ* *других* пропуста *Венца живота* које, ето, центлменски прескаче (шта је све Поповић „прећутао“ да се претпоставити и реконструисати из увида у остале приговоре из теолошке групе = Црноризац Дамјан, Спекторски, Цикојевић, Кејлбах..., како ћемо показати). Опазимо како у вишенаведеном одломку (П2 205) Поповић заузима *негативан* став и према *философији*, не само према делу Максимовића. Међутим, ако би неко помислио да критика коју даје Поповић аутоматски подразумева његов позитиван став према *схоластичкој теологији* (како је у противнападу тврдио Максимовић [М 177, 189]), онда греша (макар према мишљењу др Атанасија). Јер Поповић одбацује (видећемо касније *да ли* успешно) оптужбу да је заточеник „схоластике“. Он тај и такав приговор, не без довитљивосати и ироније, *окреће* управо на Максимовића који га је први одаслао:

„Ако се г. Максимовићу толико не допада утврени пут схоластике, *он не мора ни ићи тим путем**, већ оним путем којим нам је показао Христос, који је ‘пут, истина и живот’ (Јов. XIV, 6) и којим су ишли *св. оци и учитељи цркве Христове** и многи чувени богослови и *светила богословске науке у Православној цркви**” (П2 205).

Како је, и *да ли* је тим путем ишао *Поповић* (како за себе сугерише), и да ли није, и зашто није (ако није) тим путем ишао Максимовић – размотрићемо у закључним разматрањима. Посматрано с тачке гледишта Атанасија Поповића *биланс* расправе да се представити како следи. Покушај Максимовића да утемељи систем моралне *философије* као предуслов специјалне хришћанске етике засноване на *хришћанско-филозофским* основама тог система остаје неуспешно еклектичко калемљење узајамно ненакалемљивих форми и садржаја – садржаја и форми притом оптерећених тиме да су и филозофски и теолошки елементи мисли Максимовића изразито проблематични: недорађени и недоречени колико амбивалентни и напросто погрешно концептуализовани (иако јасан стил и негована логика исказа *Венца живота* могу неискусан ум завести у акламацију). Из тог разлога протојереј са Богословског факултета из полемике се „одјављује“ следећом „пресудом“:

„... зато остајемо на становишту хришћанског учења о моралу, које је – по нашем убеђењу – чвршће и стабилније од сваког људског *филозофирања и маштања**” (П2 206).

Прилог 1:

Библиографија радова Владана Л. Максимовића

Књиге

Религиозно-филозофске воззрениа Баруха Спинози, Москва 1904 (кандидатска дисертација)

¹⁶⁸ И ту Поповић упућује на рецензију *Венца...* од стране фра Анта Цикојевића.

Основни етички проблеми: из увода у хришћанску етику, Српска манастирска штампарија, Сремски Карловци 1913

Увод у философију, Геца Кон, Београд 1925

Венац живота: систем моралне философије, Знање и слобода, Београд 1936

Студије, огледи и чланци

„Зар и то?“, Босанска вила 1898

„Јоанъ Хризостомъ“, Москва 1900

„Гогољ как авторъ ‘Мертвыхъ душъ’“, Москва 1902

„Луче светлоносне“¹⁶⁹

„Змије израјанке“

„Правда и кривда“

„Под крилом заблуда“

„Мисли и белешке“

„О слободи савести“

„Знаци наглашавања у српском језику“

„Промена у народноцрквеном животу у Митрополији Карловачкој“, Сремски Карловци 1912, 1-15

„О свештеничком удружењу“, Сремски Карловци 1912, 1-15

„Хришћанство, Српство и Сокољство“, 1912

„О слободи воље“, Хришћанско дело 1 (1936) 181-193

„Социјална свест нашег времена“, Хришћанско дело 2 (1937) 81-92 (= исто, Немања, Скопље 1937)

„Прилози за етику“, Хришћанско дело IV (1938) – I (103), II (167), III (256), IV (341), V (410) + Хришћанско дело V (1939) – VI (9), VII (91), VIII (163), IX (252), X (333)

Расправе, прикази и рецензије

„Мој одговор г. дру А. М. Поповићу“, Богословље 1937

Преводи

Хефдинг, Х., *Уџбеник из историје новије филозофије*, Сремски Карловци 1910 (допуњено издање: Београд 1926)

Библиографија радова Атанасија М. Поповића

Књиге

Религија и морал, Славија, Београд 1932, 150 сс;

Морални закон, књ. I: *Природни морални закон*, Соко, Београд 1938, XIV, 530 сс;

Размишљање о Творцу, Акционарска штампарија А. Д., Београд 1925, 63 сс.

Студије, огледи и чланци

„Поменик Шабачко-ваљевске епархије (из разних извора поцрпао Атанасије М. Поповић [са Ст. М. Димитријевићем, аутором додатног текста]), Део 1, (б. и.) Београд 1940, 189 сс;

„Потреба, значај и начин празновања недеље“, Црква (1938) 78-82;

„Породица заснована на хришћанском браку и православље су два најглавнија стуба нашег народа“, Преглед Цркве епархије нишке 9-11 (1938) 277-289;

„Хришћанска љубав“, Богословље 3-4 (1938) 210-250;

¹⁶⁹ Пошто још нисмо стигли да лично проверимо библиографске податке у вези са тим краћим чланцима (и неким другим текстовима) Максимовића, можемо рећи да се овде наведени чланци без податка о часопису, години, броју и страници налазе расути у следећим међуратним гласилима: Бранково коло (1898, 1909–1913); Народност (1900); Богословски гласник (1907–1914); Хришћански живот (1922); Val (1926); Службени гласник СПЦ (1932); Календар Патријаршије СПЦ (1933); Хришћанска мисао (1933–1939); Глас Епархије жичке (1937); Живот (1952); Соко...

- „Хришћанска љубав према ближњима и идеал хуманости“, Светосавље (децембар 1938) 164-190.
- „Шта је наша дужност сада“, Православље 2 (1937) 190-206.
- „Приближимо се народу“, Православље 2 (1936) 72-82;
- „Морални узроци нерелигиозности једног дела наше интелигенције“, Светосавље III-IV (1936) 116-132;
- „Вечита важност и непроменљивост 10 Божијих заповести“, Православље 2-3, 4, 5 (1937) 93-100; 231-237; 304-310;
- „Учење вере и науке о постању света“, Штампарија Уједињење А. Д., Београд ²1927, 61 сс; октобра 1924 године), (б. и.), Београд 1924, 31 сс; 16 сс.
- Расправе, прикази и рецензије
- „Приказ *Православно-хришћанског учење за нравственостъта*. (*Нравствено богословие*), Том I основоположителенъ. Часть прва и втора за нравственостъта избощо и за хришћиятанската нравственостъ, София 1939, Страна 610. од г. Г. Ст. Пашева, ред. проф. Богословског факултета Универзитета у Софији“, Богословље 2 (1940) 139-153.
- „Мој одговор г. Живану Маринковићу, професору из Београда“, Штампарија Св. Цар Константин, Ниш 1939, 8 сс;
- „Приказ *Венца живота* од г. Владана Максимовића, проф. универзитета у пензији, Богословље 1 (1937) 84-111;
- „Одговор г. Владану Максимовићу, Богословље 2 (1937) 190-206.
- Преводи
- Аристидова апологија*, превод са старогрчког оригинала, објављено у Збирци Богословље Светог Саве, Београд 1908.

Прилог 2:

Учесници у спору око *Венца живота*: хронолошко-библиографски списак:

- [Петронијевић, Б., „Протопрезвитер Владан Максимовић, професор у Богословији карловачкој, ‘Основни етички проблеми’“, *Летопис Матице српске* 88 књ. 295 (1913) 81-85].
- Атанасијевић, К., „Филозофија морала г. Владана Максимовића: ‘Венац живота: систем моралне филозофије’, издање библиотеке Знање и слобода, Београд 1936“, *Живот и рад* XXIV:9 (1936) 51-53.
- Деврња, М. П., „Први систем моралне филозофије у нас: „‘Венац живота’ од Владана Л. Максимовића“, *Правда* (02. IV 1936) 7.
- Ђурић, М. Н., „‘Венац живота’ – филозофија морала од др Владана Максимовића“, *Политика* (09. IV 1936) 8.
- исти, „‘Венац живота’ – филозофија морала од др Владана Максимовића“, *Гласник Југословенског професорског друштва* XVII:1 (Београд 1936) 66.
- Ђурић, Д. М., Реферат о ‘Венцу живота’ на позив просветног савета министарства просвете, према одлуци савета од 27.05.1936 (С. бр. 482).
- Миловановић, М. Ст., „Венац живота“, *Самоуправа* 11. VI 1936.
- Станојевић, Ст., „Потреба моралног препорођаја“, *Политика* (05. VIII 1936).
- А., „‘Венац живота’ Владана Л. Максимовића“, *Хришћанска мисао* I (1936).
- Видов, „‘Венац живота’ Владана Л. Максимовића“, *Светосавље* III:3 (1936) 57-60.
- Јагодић, З., „‘Венац живота’ Владана Л. Максимовића“, *Хришћанска мисао* II:7 (1936) 5.
- Радојчић, М., „Ивери: ‘Венац живота’ Владана Л. Максимовића“, *Упознај себе* III (1936) 154-155.
- Спекторски, Е., „‘Венац живота’ од Владана Л. Максимовића“, *Архив за правне и друштвене науке* XXXIII 1-2 (1936).

- Црноризац Дамјан, „Владан Максимовић: ‘Венац живота’, систем моралне филозофије“, Хришћанско дело 3 (1936) 322-332
- Јакшић, М., „‘Венац живота’ Владана Л. Максимовића“, Летопис Матице српске СХ 345, 2 (1936) 217-222.
- Љ. Н. Р. „Протосинђел д-р Јустин Поповић, доцент Богословског факултета: Догматика Православне цркве. Књига II, стр. 680. Издавачка књижара Р. Д. Ђуковића, Београд, 1936 г.“, Хришћанско дело (1936) 152-155.
- Сикојевић, А., „‘Venac života’ Vladana L. Maksimovića“, Nova revija nauci i vjeri XVI: 1 (Marska 1937) 43-44.
- Ђурић, К., „‘Венац живота’ Владана Л. Максимовића“, Духовна стража IX, X (1937).
- Keilbach, V., „Vladan Maksimović, ‘Venac života’, Znanje i sloboda, Beograd, 1936“, Bogoslovska smotra 25:2 (prosinac 1937) 215-219.
- Поповић, А., „Приказ Венац живота од г. Владана Максимовића, проф. универзитета у пензији, Богословље 1 (1937) 84-111;
- исти, „Одговор г. Владану Максимовићу, Богословље 2 (1937) 190-206.
- Максимовић, Вл. Л., „Мој одговор г. дру А. М. Поповићу“, Богословље XII:2 (1937) 186.
- исти, „Мој одговору г. дру Цикојевићу“, Хришћанска мисао 3 (1937) 44-45.
- исти, „Дискусија око *Венац живота*“, МС 1950/1953.

Скраћенице коришћене у тексту

- АА** = Архивски досије Атанасија М. Поповића, похрањен у архиви Православног богословског факултета у Београду
- АВЗ** = Архивски досије Владана Л. Максимовића, похрањен у архивско-рукописном одељењу Матице српске у Новом Саду = Дискусија око *Венац живота*, 1950
- АМП** = Атанасије М. Поповић
- АРС** = Schanz, P., *Apologie des Christentums*, Freiburg 1910
- ВЖ** = *Венац живота: систем моралне филозофије*, Београд 1936
- ВЛМ** = Владан Л. Максимовић
- Ђ** = Милош Ђурић, „‘Венац живота’ – филозофија морала од др Владана Максимовића“, Политика (09.04.1936) 8
- Ж1** = Живан М. Маринковић, „Др Атанасије Поповић ‘Морални закон’“, Хришћанско дело V:2 (март-април 1939) 151-160
- Ж2** = „Још о књизи д-р Атанасија Поповића ‘Морални закон’“, Хришћанско дело V:3 (мај-јуни 1939) 230-239
- Љ** = Љубомир Поповић, „Др Атанасије М. Поповић“, *Богословски факултет Српске православне цркве 1920–1980*, (као сепарат прештампано на основу Богословље XXIV 1-2 [1980]), Београд 1980, 145-148
- М** = „Мој одговор г. дру А. М. Поповићу“, Богословље 1937
- МЗ** = *Морални закон*, књ. I: *Природни морални закон*, Соко (штампарија Миливоја Ј. Трајковића), Београд 1938
- МС** = Матица српска Нови Сад
- П1** = „Приказ *Венац живота* од г. Владана Максимовића, проф. универзитета у пензији, Богословље 1 (1937) 84-111
- П2** = „Одговор г. Владану Максимовићу, Богословље 2 (1937) 190-206
- Споменица БФ СПЦ** = *Богословски факултет Српске православне цркве 1920–1980* (прештампано на основу Богословље XXIV 1-2 [1980]) Београд 1980
- У** = Јерусалем, В., *Увод у филозофију*, Београд 1921
- ФС** = Стојковић, А., *Развитак филозофије код Срба 1804–1844*, Београд 1972
- Ц** = Црноризац Дамјан, „Владан Максимовић: ‘Венац живота’, систем моралне филозофије“, Хришћанско дело 3 (1936) 322-332