

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 II)**

3.2. Поповић: Морални закон, књ. I: Природни морални закон — формалан приказ дела и осврт на једну оптужбу. Готово комплетан опсег, садржај и форма приговорâ што их је Поповић упутио *Венцу живота*, тачније: *фундаментални теоријски ослонци* тих приговора, наћиће *системски* израз у његовом делу *Морални закон*, књ. I¹: *Природни морални закон* (1938)². У том обимном раду (где на 512 страница *Венца...* даје „својих“ 530 страница) протојереј Атанасије излаже „заменску“ концепцију хришћанског морала у име које се *већ* полемиком против *Венца...* огласио. Тако се на систем моралне *философије* у хришћанском формату (Максимовић) сада даје „ривалски“ систем моралне *теологије* у хришћанском формату. Из тог разлога важно је и овој књизи (као раније, у случају *Венца живота*) дати пројекцију у виду панорамског прегледа њене структуре. На ту књигу, назначимо, у мери у којој је потребно, позивамо се у закључним разматрањима (како бисмо још боље разумели теоријске принципе и претпоставке *његове* критике Максимовића). То је разлог из којег ваља упознати и њено устројство, кроз формално-таксативни инвентар.

Успут ћемо запазити да се та књига (= *Морални закон*) може читати и као одговор Поповића прекору Максимовића да, ето, професор катедре за морално

* Овај рад је настао у оквиру пројекта бр. 149037А („Српска теологија у 20. веку“), који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије. — Студију објављујемо у два дела: у *првом* излажемо поглавља 1 и 2, као и 3 закључно с првим одељком (део I = 1. Биобиблиографија 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 излажемо 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 [*]. Наше примедбе у заградама означавамо овако = БЛ. Приликом навођења граматички стил, синтаксу као и интерпунктивне знаке обојице антагониста преносимо без икаквих измена.

¹ Млађи син др Атанасија Поповића – др Љубодраг А. Поповић, током нашег разговора 10.02.2010, потврдио нам је да постоји необјављен рукопис (= черновик) и *друге* књиге, односно *другог тома Моралног закона* (у заоставштини оца коју чува старији брат Љ. Поповића, односно први син др Атанасија).

² Атанасије М. Поповић, *Морални закон*, књ. I: *Природни морални закон*, Штампарија Соко Миливоја Ј. Трајковића, Београд 1938.

богословље Богословског факултета нема ни *уџбеник*³ из хришћанске етике. Како је Максимовић казао: „... после моје књиге, наши млади теолози и студенти Богословског факултета [...] неће се моћи задовољити с тим да им средњошколски уџбеник за хришћанску етику, од пок. проте Саве Теодоровића⁴ и даље као до сада буде уџбеник при факултетској настави... (М 189)“. Поповић се бранио да је то напросто подметнута информација Максимовићевих „дошаптача“, односно, он је сугерисао да се настава не заснива нити ослања на **Саву Теодоровића**. Има се утисак да се Поповић (подстакнут за њега ипак непријатном опаском Максимовића) пренуо и пожурио да отклони објективни узрок поменутог приговора. Из квалитета и обима дела *Морални закон*, руку на срце, видимо да се он за тај посао *већ спремао*⁵, или да је у начелу био сасвим способан и припремљен да се и раније тог предузећа лати.

Овде се може додати да је Комисија Богословског факултета за унапређење Поповића у звање ванредног професора *Морални закон* оценила позитивно. О *Моралном закону* Поповића чланови Комисије потписују рецимо следеће: „... њиме је на широкој основи и строго научним методом обрађен један од најважнијих проблема из опште моралне области, чија обрада и садржина чини основу за систематску изградњу Моралног богословља, и који до сада код нас није нити од стране теолога – етичара нити од стране философа – етичара обрађиван. ‘Природни морални закон’ г. Др. Поповића носи печат објективности, хармоничног јединства свих његових идеја које греде једном одређеном циљу...“ (АА 93).

Та Комисија у саставу др **Радивој А. Јосић** (1889-1960), др **Борислав Лоренц** (1883-1975) и др **Јордан П. Илић** (1883-1950), у ствари, позвала се на ауторитет бугарског теолога др **Ганча Ст. Пашева** (Ганчо Ст. Пашев 1885-1962), са Богословског факултета у Софији⁶. Наиме, Пашев је већ суперлативно оценио

³ Љубодраг А. Поповић нам је посведочио да су студенти Богословског факултета долази у стан његовог оца, др Атанасија, и тамо набављали ту књигу, чије штампање је сâм финансирао.

⁴ Иако не даје потпун податак, Максимовић мисли на дело: Сава Теодоровић, *Православно морално богословље за више разреде средњих школа и препарандије*, Сремски Карловци 21901, 221 сс = исто, Геца Коц, Београд 1931. Упоредити с тим: исти, *Православна моралка*, [фототипско издање] Свети Архиепископски Синод СПЦ, Београд 1991, 254 сс. Такође је упутно видети догматику Саве Теодоровића, карактеристичну за ту епоху наше помесне теологије: исти, *Православна догматика са апологетским разјашњањима: за више разреде средњих школа и препарандије*, Сремски Карловци 1917, 171 сс (= исти, *Православна догматика*, Београд, 41931). Напомена: у реплици Максимовића објављеној у Богословљу (= М 189) презиме Теодоровића је или дато нетачно или одштампано погрешно, наиме: као „Тодоровић“ (М 189); у одговору Поповића презиме се штампа правилно (П2 206).

⁵ У ствари: *обојица* [!] су један другог корили како (ни један ни други) немају написане уџбенике из хришћанске етике. Поповић без трептаја ока и сасвим спокојно кори Максимовића: из тога се, на даље, да ослушнути намера Поповића да он (АМП) такав уџбеник напише, односно да га има већ „у глави“. Тако Поповић Максимовићу каже: „Кад. г. Максимовић није стигао да до сада напише и изда *барем један и најобичнији уџбеник** за Хришћанску етику [...] а колико је мени познато не постоје ни његова шкрипта...“ итд. итд. (П2 204-205). Такође опазимо да је Поповић 1932. примљен за доцента, а 1939. постављен за ванредног професора за предмет морално богословље. У то време већ се од доцентата очекивало да напишу уџбенике. То значи да његов приговор 58-годишњем Максимовићу (писан у време кад је 47-годишњи др Атанасије узео четврту годину своје доцентуре) има залеђину те „притискајуће“ чињенице (у виду пројекције и сопственог проблема с уџбеником у вези). У крајњој линији књига *Морални закон* (1938), рекосмо, функционише и као врста уџбеника из хришћанске етике. Она је дала додатан научни кредибилитет др Атанасију, подстакавши Сословије Богословског факултета да Поповића наредне 1939. године изабере у више научно звање.

⁶ Професор Ганчо Пашев, обратимо пажњу и на то, завршио је Кијевску духовну академију (где је дошао под утицај руских теолога моралиста. Потом је низ година држао катедру за морално бого-

*Морални закон*⁷. Пошто је констатовао како је велика смелост у области моралне теологије наступити после руског богослова **Ивана В. Попова** (1867-1937) – ако се нема ново гледиште или нов начин истраживања нових података – између осталог, за рад Атанасија Поповића угледни бугарски богослов у својој рецензији каже да је „... значајан како по обиму тако и по научној вредности [...] све сведочи да је аутор веома добро оријентисан у питању, које је уз то веома тешко и сложено, а исто тако, он има један веома добар метод рада и солидну научну спрему...“⁸. Похвално се изразио, рецимо, и **Воислав Миоч**, доктор теологије и филозофије, а професор гимназије у Београду. На пример, он је тврдио следеће: „Дело г. др. Поповића писано је истинском ерудицијом и убедљивошћу, свестраним познавањем предмета, научним методом и тактом и тактичном истинољубивошћу“⁹.

То није био случај, међутим, са протојерејем **Живаном М. Маринковићем** (који, додајмо, за приказ Миоча каже „... то је била илузија...“ Ж1 152). Маринковић је ишао дотле да Поповића оптужи за флагрантан *плагијат*¹⁰. Конкретно: он је тврдио да су незаконита преузимања идеја и читавих одломака из дела еминентних руских научника превршила сваку меру¹¹. Како би то доказао он је извео форензичку компаративну анализу између дела Поповића *Морални закон* и дела следећих рускоих теолога морала: наиме, мислилаца какви су **Попов** (И. В. Попов), **Јанишев** ([I=] И. Л. Јањшев 1826-1910), **Городенски** (Н. Г. Городенский). Он је чак наговестио могућност судског истеривања ствари на видело: дакле, ако буде потребно – *garere in jus*¹². Тако „... прво су ми пали у очи многи русизми и руске језичке конструкције, а затим и велика сличност у третирању и излагању етичких проблема ових напред поменутих руских етичара [...]. Кад сам [...] по-

словље на Богословском факултету Софијског универзитета (1932-1960). Поред поменуте студије написао је, рецимо, и дело: Г. Ст. Пашев, *Из историја и анализ на етичните системи*, Софија 1946 и друге студије.

⁷ Поповић се недуго затим одужио Пашеву, и то једнако похвалним приказом, в. Д-р Атанасије М. Поповић, „Приказ *Православно-християнско учење за нравствеността* (*Нравствено богословие*), Том I основоположителен. Часть първа и втора за нравствеността изобщо и за християнската нравственост, София 1939, Страна 610. од г. Г. Ст. Пашева, ред. проф. Богословског факултета Универзитета у Софији“, *Богословље* 2 (1940) 139-153.

⁸ Пашев је дело Поповића приказао у бугарском часопису = *Духовна култура*: месечно списание за религија, философија, наука и изкуство, кн. 1 и 2 (Софија 1939) 56-63.

⁹ Воислав Миоч, „Д-р Атанасије М. Поповић, ‘Морални закон’“, *Српски књижевни гласник* књ. 56 (јануар-април 1939) 72 и даље (рубрика Прикази за 01.01.1939).

¹⁰ Живан Маринковић се труди да упоредном анализом покаже да је аутор дела *Морални закон* без наводница (или, оградивши се тек бледим алузијама) плагирао дела *ut supra* поменутих руских богослова морала (а додаје да *немачке* ауторе коришћене у МЗ није стигао да погледа, па подозрева да су и они плагирани). Наиме, Поповић је од њих, тврди отац Живан „по мом рачуну [...] преписао од речи до речи преко 140 страна!“ (Ж1 151) касније каже „... преко 100 страна...“ (Ж2 231), в. Ж. М. Маринковић, „Д-р Атанасије Поповић ‘Морални закон’“, *Хришћанско дело* V:2 (март-април 1939) 151-160 = скр. Ж1; исти, „Још о књизи д-р Атанасија Поповића ‘Морални закон’“, *Хришћанско дело* V:3 (мај-јуни 1939) 230-239 = скр. Ж2.

¹¹ Маринковић указује на следећа дела руских протојереја: [I=] И. Јањшев, *Православно-християнско учење о нравствености*, 2С. Петербург 1906. — И. Попов, *Естественни нравственный законъ. Психологическія основы нравственности*, Сергев Посад 1897. Запатимо то из разлога што управо та два дела, и неколико других, Поповић „препоручује“ Максимовићу како би потоњи „оправославио“ своју хришћанску етику (о томе више напред у нашој студији).

¹² „... изјављујем своју готовост да *све ово што сам рекао и овог пута докажем пред научном или судском комисијом*“ (Ж2 239).

чео да упоређујем и сравњујем [...] на своје највеће изненађење и запрепашћење, констатовао сам да је г. Поповић [...] без наводница, преписивао..." и тако даље (Ж1 152). Како се да претпоставити, не без извесног обрта ироније или „судбине“, око те књиге *такође* се распламсао *спор*. Додуше, овог пута није се полемишало око концепције него око *ауторства* (колико нам је познато ниједан од чланова Комисије Богословског факултета [Јосић, Лоренц, Илић] није се упустио у писмену [и аргументима *поткрепљену*] одбрану Поповића од веома непријатних – и *за њих*¹³ – оптужби Маринковића). Само годину дана по истеку својих напада на Максимовића, видимо, Поповић се и сâм брани – од напада Маринковића. Поповић је покушао да одговори на ставке тешких оптужби од стране Маринковића¹⁴. Тако се одиграо пословичан обрт, оно: *hodie mihi, cras tibi*. Било како било, ми у ту непријатност нећемо даље залазити. Иако индакативан и информативан, у смислу ширег контекста, то мучно дешавање, као такво, не дотиче се *главне* теме наше студије. Из тог разлога вратимо се *magnum opus*-у Поповића.

Дело *Морални закон* има четири дела (који су сегментирани на главе, поглавља и одељке) којима претходи Увод насловљен – Човек. Тако I. Део = Морал, II. Део = Морални закон, III. Део = Филозофска¹⁵ учења о норми морала и IV. Део = Хришћанско учење о норми морала. Детаљније: I. Део = Морал, у два одељка разматра: етимологију речи морал и даје закључке из појмовне одредбе о моралу. II. Део = Морални закон у пет одељака разматра: морални закон; природни морални закон; доказе за постојање природног моралног закона; доказе за постанак и образовање природног моралног закона; и особине природног моралног закона. III. Део = Филозофска учења о норми морала – којем посвећује 41.50 % обима це-

¹³ Наиме, *ако* је Маринковић у праву, *ако* су читави одељци и странице књиге Поповића преузете од Јанишева и Попова, *без навода* (а Маринковић је то илустровао минуциозним упоредним навођењем колумни из *Моралног закона* и књигâ Јанишева односно Попова), *онда би следило* да позитиван реферат односно потписи чланова Комисије за избор Поповића у звање ванредног професора *немају кредибилитет*. Поврх тога, то би могло значити да они *Морални закон* нису аналитички прочитали *или*, што је вероватније, да нису ваљано познавали дела Јанишева и Попова. Штавише, чланови *претходне* Комисје (Д. Стефановић, Р. Јосић) који су дали позитиван реферат приликом избора Поповића у звање *доцента*, између осталог 02.10.1932. написали су: „... г. др. Поповић се ослања на признате стране богословске и небогословске писце [...] у овом погледу [...] показује крајњу скрупулозност: он за сваку позајмљену мисао [...] наводи изворе“ (АА 53), па је такав исказ Комисије оптужбе Маринковића чинио још озбиљним (= непријатним *и по ту* – прву – Комисију). Да је наша претпоставка тачна, наиме да се морало о томе изјаснити, и одбранити угрожен научно-морални интегритет обе Комисије, сведочи Допис декана Богословског факултета др Радивој Јосића (такође члана *обе* Комисије) Ректору Београдског универзитета, датован 30.05.1939. (постоји и један препис датован 08.07.1939 [Богословски факултет Бр. 2577] који садржи сличан садржај као и поменути допис). У Допису ректорату БУ (Богословски факултет Бр. 1317), између осталог се каже: „У вези сазива Универзитетског већа и кампањи поведеној у јавности против научног рада г. Др. Атанасија М. Поповића [...] *саслушавши** референте г. г. Др. Рад. Јосића; Др. Б. Лоренца и Др. Ј. П. Илића [...] који су *проверили** примедбе у критици г. Живана Маринковића [...] и констатовали да су те примедбе *неосноване**...“ (АА 117). Другим истраживачима остаје да провере да ли су негде изнети и *писмени аргументи* у прилог Поповићу од стране референтске Комисије (осим оних које је сâм изнео у своме одговору Маринковићу).

¹⁴ Атанасије Поповић, „Мој одговор г. Живану Маринковићу, професору из Београда“, Штампарија Св. Цар Константин, Ниш 1939, 8 сс.

¹⁵ Сходно пракси тадашњих српских немачких ђака (код многих увржена и данас) Поповић употребљава лексему „филозофија“, где је слово „з“ одраз немачког начина изговора = philosophie. Тако се губи изворни звук, наиме философи(ј)а од старогрчког philosophia = односно брише се звучковни траг сигме у философија. Максимовић, међутим, даје изворни облик.

ле књиге – у две главе разматра: Глава прва – Етички позитивизам (антропономи и теономи) и Глава друга – Преглед главних норми или главних принципа морала код философа. Глава друга тог Трећег дела књиге подељена је на два дела: део А = Спољашњи морални принципи (где критичку пажњу даје I. Еудајмнизму [индивидуалном, социјалном, еволуционистичком] и II. Културном наплетку као норми морала) и на део Б = Унутрашњи принципи морала (које дели на I. унутрашње објективне принципе = стоички, морални... и II. унутрашње субјективне принципе морала = а. морал осећања и саосећања, морал укуса [Шафтсбери, Хачисон, Шопенхауер, Хербарт] и б. рационалистичке моралне принципе [морални принцип здравог разума, категоричког императива, уз критику потоњег моралног принципа Канта¹⁶], затим додаје в. разматрање посредничких система морала између интуиционизма и утилитаризма [где тематизује рационалистички априоризам, волунтаристички априоризам, емоционалистички априоризам и проблеме теорије вредности и етике]). На крају IV. Део = Хришћанско учење о норми морала у шест одељака разматра: потребу за највишом нормом морала, природу човека као општу и најближу норму морала, савест, моралну дужност (као прву заповест, емпиричко њено објашњење, као излив више воље, као божанску заповест), најглавнију и највишу норму морала као вољу Божију и љубав као главно-руководно начело хришћанског морала.

3.3. Испод латица *Венца* – и трње и труње. Ерудитни¹⁷ протојереј-ставрофор Сава Теодоровић, професор веронауке¹⁸ у угледној Земунској гимназији¹⁹, ето, као што смо управо видели, нашао се у ни крив ни дужан у небраном грожђу усијања полемике коју истражујемо. То што се усијање пренело из формалних приговора у *неформалне* и дубоко *личносубјективне* ударце (у „гажење грожђа“) последица је људског стања, али и великог улђга полемике. Према нашем мишљењу, улог је био *идентитет* хришћанске етике и њен даљи *развој*. Улог је био и *углед* антагониста. Из тог разлога трње формалних приговора и противприговора преплело се трњем неформалних приговора и противприговора – у вишеслојно трновит „венац полемике“. То ће рећи, трње теоријских удараца заврзло се труњем међуљудског психоантагонизма. Ипак, тај слој полемике – повратно и у одређеној мери – обасјава теоријски део расправе (такође и шири друштвено-културни и црквено-академски контекст). Стога ваља пружити увид у његове аспекте. Од пежоративних иронијских и саркастичних – веома идикативних – размена издвојићемо следеће.

¹⁶ То је за нас важно јер смо видели да су се Поповић и Максимовић око Канта јако сукобили, као и стога што се Канту у закључним разматрањима враћамо.

¹⁷ У раду посвећеном историјату Земунске гимназије (1858–1941) Каћуша Милетнин, преводилац дела Ремарка и некадашња професорка те Гимназије, записује: „Висок је био културни ниво наставника. Често је у наставничком збору и по пет-шест наставника са степеном доктора наука... Није необично да се три наставника после наставе заједно враћају кући, али је редак случај какав је био у Земуну, да се три наставника веронауке (**Сава Теодоровић**, др **Иво Краљевић** и рабин др **Хинко Урбах**), улицом шетају и разговарају једног дана латински, другог дана грчки, а трећег дана хебрејски. Већ и сама чињеница да стари Земунци памте овакве ‘мандаринске разговоре’ говори о угледу који су уживали професори земунске гимназије код грађана“.

¹⁸ Сава Теодоровић, *Основи веронауке*, [фототипско издање], Ленто – Сложна браћа – Алтера, Београд 2002, 166 сс.

¹⁹ Погледати монографију: *Земунска гимназија 1858–1983*, Земунска гимназија, Земун 1983. Један од рецензента *Венца*..., поменути јелиниста Милош Н. Ђурић, уосталом, био је наставник у Земунској гимназији где је предавао латински језик од 1920. до 1923. године.

Пежоративи А. Максимовић контра Поповић. Приговори Поповића (у П1) држи *Максимовић* јесу — „смешни“ (174) „зашто се он буни?“ (176) „дивим се његовој смелости“ он се „радосно хвата туђих и нетачних претпоставака о другој мојој књизи па на њима гради“ „зар се сме о мени нешто овако претпостављати“ али „као да није читао“ (180) за њега то је „непојмљиво“ „не даје доказе“ „не могу да се (довољно) начудим“ „па ако зна, што нам не каже? Тиме би стекао славу...“ „мало је упућен у најважније проблеме“ (181) напосто „проглашава ме“ „осуђује ме“ „ћути као заливен о моме признању“ „замера“ „ја кажем Христове а он цитира Исусове“ (183) он ми „забрањује“ он игнорише похвале *Венцу*... наиме „... један наш уважени писац – догматичар [установили смо да је то **Љубомир Н. Рајић**²⁰ БЛ] сасвим је другог мишљења од г. Поповића. Он *ми је признао**: ‘Нико није испевао Христу такву славопојку као ти у своме *Венцу живота*’. А други, по струци теолог са дипломом високе богословске школе, рекао је: ‘Или је Христос онакав какав га је Влада (тј. ја) у *Венцу живота* описао или би требало онаквог измислити?’ (184) он (АМП) је „беспримерно безобразан“ „нема једне труни²¹ колебања савести“ „проглашава ме за јеретика“ испољава „нетолерантност према мојој савести и мојој вери“ све то ради „по великом своме невјдњју“ „он то ради *намерно*, из мени можда непознатих, а можда познатих²² разлога“ „... зато да би могао бацити на мене и на моју књигу сенку јереси“ „свестан ли је какав грех према мени чини овим произвољним тврђењем...?“ његова трђења могу имати по мене погубне последице „нарочито онда, ако би, не дао Бог, у Св. Архијерејском Сабору седели теолози са схватањима г. Поповића?“ (185) „методом подметања служи се“ „ја му не могу помоћи“ (186) као што „дечко не може да ухвати шареног лептира који високо лети нагађа у коју врсту лептирова спада, тако и г. Поповић...[нагађа] смисао, дух, смер и циљ мога ‘Венца живота’“ (187) „недоследан је“ он се „буни и измишља“ моје учење о слободи воље „неразрешива је за њега загонетка“ (188) то је „критика неког измишљеног венца живота“ у критику његових набеђења „не вреди овде улазити“ све су то „ударци“ у „измишљену ствар“ ненаучност те критике могу опростити али пристрасност „ради саме ствари, не може му се опростити“ (189) његов примарни циљ је да мене „... дисквалификује пред црквеним круговима“ и „потцењује као етичара и као теолога“ а узор су му „несвршени ђаци“²³ „неки људи мисле да дижу себи цену тиме ако потцењују друге“ то је „психолошки и етички врло лош метод“ он се плаши мог дела јер га такви доприноси, а и висока очекивања студената, доводе „у тежак положај“ – моје животно дело за њега су „празне речи“ а препоручује ме свештенству и интелектуалцима па је то „неискреност“ (189) – а после упокојења Поповића – сремскокарловачки професор каже и ово: мени импутира да скупљам од других, да нисам оригиналан а он сâм „... врло вешто помеша туђе мисли па чак и дословне фразе са својима тако да неопрезан читалац не може лако приметити...“ (АВЗ 78) уосталом „... утврдио је и доказао професор Ж. М. Маринковић да је др. А. М.

²⁰ Погледати нашу анализу те импликације напред – у тексту што следи.

²¹ Ето, ако хоћемо, лексичке подршке нашј синтагми „и трње и труње“ око *Венца живота*.

²² То питање расветљавамо и дефинитивно разрешавамо у Екскурсу на крају наше студије.

²³ То се односи на загонетног Црнорисца Дамјана (за којег Максимовић потврђује да је насвршени ђак [П2 202], али не каже из које школе, нити је извесно да тиме признаје да се та личност заиста тако и зове, односно да то није *псеудоним* – о чему ћемо у наставку студије дати анализу и суд).

Поповић безобзирно плагирао...“ (исто) „да (он) је био вешт и префињени [...] органски плагијатор, јер је његово плагирање извирало из сâмог склопа његовог интелектуалног организма који живи и дише само туђим [то је] нека врста научне ‘клептоманије’ (исто) иако је Поповић прешао пут од „опрезног потцењивања“ (у П1) до „безобзирности“ (у П2) „ја сам њега поштедео“ (иако су нми неки то предлагали: *nomina sunt odiosa* [АВЗ 79]) нема код мене „ни љутње ни беса“ – само индигнације: како немци кажу: „Wie Jemand ist so dankter!“ (исто). Једва се суздржавајући од прекорачења мере нужне вербалне освете Поповићу, Максимовић модификује латинску сентенцу овако: „De mortuis nihil nisi bene – *sed tamen veritas*“* (АВЗ 86).

Пежоративи Б. Поповић контра Максимовић. *Одговор(и)* Максимовића (у М) држи Поповић (у П2) — нису објективни и непристрасни јер је он „заинтересован“ (П2 190) да сам га хвалио он би сигурно прихватио да је приказ „научан и академски“ Максимовић је такав приказ „желео када је са мном о томе *говорио*“* „поред моје добре воље нисам могао да изађем у сусрет жељи“²⁴ г. Максимовића“ чак сам „... неке недоследности и контрадикције у ‘Венцу живота’ [...] прећутао“²⁵ [...] да моја критика буде блажија...“ др Атанасије потпуно разуме што др Владан „јауче и што је љут“ али „нисам могао друкчије“ (191) свако ко „... не пише приказ као *amicus*“²⁶ „... биће принуђен да стави управо такве примедбе (као Атанасије Поповић) на „магловите“ идеје *Венца*... и „заблуделог“ њеног аутора који такође има „узора“, али његов узор – најалост – је „*Höfding*“ (193) па зато и излаже учење „противно“ хришћанском учењу (195) „да не кажем фантазирања“ (196) па као „еклектичар“ узима само оно „што му је угодно“ он „не зна шта пише“ када неповољно карактерише моје знање о хетерономији и аутономији, јер он је „заборавио или уопште не зна“ (197) „недоследан је“ – поврх тога после провере, рецимо, библијских референци *Венца*... показује се да цитира преко туђих дѐла, и то погрешно: дакле, „није обрадио оригинално“ (П2 198-199; упор. П2 204) а све то, опет, ради „угађања“ полуверујућем или неверујућем срцу, а „... оно ‘рекла’ – ‘казала’ што је неко усмено казао самом г. Максимовићу или што је чуо да је неко рекао у похвалу [...] ништа баш не вреди све док је анонимно и завијено у мистичку таму“ (200) његова спрема је „‘стручна’“ (201) – „... он добро зна...“ да никад наш Свети архијерејски сабор и црквене власти нису неког осу-

²⁴ Сматрамо да један од разлога за необичну Максимовићеву жељу-наруџбину „позитивног“ приказа (упућену др Атанасију као угледном доценту Богословског факултета) — може бити шок Максимовића услед последња такође девастирајуће критике *Венца*... коју је 1936. године дао поминути Црноризац Дамјан (види даље у тексту). Другим речима, Максимовић преко Поповића покушава да поправи тиме насталу штету.

²⁵ Истоветно томе говоре Црноризац Дамјан или Кајлбах: „... да не улазим даље у појединости“ (К 218).

²⁶ То је алузија на уводну реч Максимовића *Венцу*...: „DE AMICIS [...] Нека ми моји поштовани читаоци дозволе да се, пред њима, захвалим мојим пријатељима [...] Г. Д-р Милош Н. Ђурић, доцент београдског универзитета; моја супруга **Милена Максимовић**, рођ. Стефановић; моја сестра Катица Максимовић; мој школски друг и пријатељ Г. **Љубомир Н. Рајић**, професор II београдске мушке гимназије; мој бивши у[ч]еник и пријатељ Г. **Константин Николић**, професор гимназије Краља Александра I на Дедињу; мој пријатељ **Богдан Шпаравало**, уредник библиотеке ‘Знање и слобода’ и његова сестра Г-ђица **Јелена Шпаравало**; и мој *нећак** Г. **Милутин П. Деврња**, студент београдског универзитета. Има *још** мојих пријатеља који су у разговорима са мном вршили извештај* на формирање мојих схватања...“ (ВЖ 5).

дили зато што је неко неког оптужио за јерес, наставља и појачава др Атансије, па ни др Владан не треба да се тога плаши (а њега нико, па ни приговарач, за то није оптужио, додаје он). Друго је нешто посреди, сугерише Атансије Поповић – обратимо пажњу:

„*Његов страх је друге природе** и он је овако љут на мене због тога што сматра да ће *изгубити оно што се надао да добије** од Св. архијерејског синода и до чега му је *много** било стало, што ми је лично *изјавио кад смо разговарали о реферату** који је требало да поднесем Св. архијерејском синоду о* ‘Венцу живота’“ (П2 201)²⁷.

Максимовић зато „излива љутњу“ „не бира речи и средства“ „говори са неке висине“ (201) „надмено, са презрењем и омаловажавањем“ „каква средства употребљава и [...] изразе у полемници [...] показује само [...] какав је“ то сугерише „убражење и самохвалисање“ а на другој страни знамо да њега и г. Цикојевић ради образовања упућује „... да прво узме и изучи ‘мали катихизис’, онај што деца уче²⁸“ (202) „са омаловажавањем“ помиње Црнорисца Дамњана као несвршеног богослова а сâм „... радо прима повољну критику и приказ од једног студента који још није ни студирао Етику²⁹...“ и што је још горе, тај студент „... пише приказе под два презимена, да би ваљда било више похвала за ‘Венац живота’ а да се не зна да од истог извора долазе...“ [установили смо да је то **Милутин П. Деврња = М. Видов** БЛ³⁰] – његова књига ипак „није нешто оригинално“ (204) „... да је макар половину тога времена посветио изради једног уџбеника за хришћанску а не филозофску Етику – а то је био дужан, јер је плаћан и као професор за Хришћанску етику...“ (205) – он мени пребацује да немам уџбеник, а ето „... он није стигао да до сада изда напише и барем један и најобичнији уџбеник за Хришћанску етику [...] не постоје ни његова шкрипта...“ (206) – он мене прекорева помоћу „нетачних информација“ и „неистинитих извештаја својих дошапача“ у име полемичке одбране свог „нездоровог дјела (А. Цикојевић)“ заплетеног у „шуми људских фантазија“ – спреман је да као „много уображен“ износи „неистине о научном раду наших студената“ па и због тога „јавно и категорички протестујем“ — „ми не можемо ићи са њим, и зато остајемо на становишту *хришћанског** учења о моралу“ (П2 206).

3.4. Загонетка тајног „узора“ – Црноризац Дамјан. Ако је у полемичком двобоју што га расветљавамо „секундант“ Владана Максимовића био студент теологије – Милутин Деврња, *alias* Видов, ко је онда „секундант“ Атанасија Попо-

²⁷ И то питање расветљавамо и дефинитивно разрешавамо у Екскурсу на крају наше студије.

²⁸ Поповић је „дечко“ који јури лептирове, а Максимовић, ето, „дете“ које ни мали катихизис не познаје...

²⁹ Док је Црноризац Дамјан, тврди Поповић, „... барем положио дипломски испит из Хришћанске етике...“ (П1 202).

³⁰ Милутин П. Деврња је нећак Максимовића (којем се, видели смо, захваљује у предговору *Венцу живота...*); Деврња је писао под псеудонимом Видов, и то у часопису *студената** Богословског факултета – Светосавље. Иако не воде апсолутно конклузивном закључку, наведени разлози, уз контекстуалну анализу, воде поузданом закључку да Поповић мисли управо на Деврњу. Подсетимо на приказне одзиве Деврње = Видова на *Венац...*: (1) М. П. Деврња, „Први систем моралне философије у нас: ‘Венац живота’ од Владана Л. Максимовића, Правда (02. IV 1936) 7; (2) М[илутин] Видов, „‘Венац живота’ Владана Л. Максимовића“, Светосавље III:3 (1936) 57-60. Није нам познато да ли је Деврња користио псеудоним Видов како би потписао своје друге чланке. У случају да јесте, то би релативизовало опаску Поповића, али, то (као такво) опаску-претпоставку професора Атанасија не би учинило ни нетачном.

вића? Ми смо непобитно установили, кажимо, да је то такође студент теологије, и то – **Бранко Рапајић!** (1910-1945), alias **Црноризац Дамјан** (који је на Богословском факултету у Београду *ансолвирао* 1935). Доказ томе налази се северно од Београда, у рукописно-архивском одељењу Матице српске у Новом Саду, тачније у Досијеу Максимовића (АВ. 3). Сâм професор Владан оставља сведочанство о томе, говорећи – не без опорог тона – о своме жестоком критичару Црнорисцу Дамјану: то је „... псеудоним монаха-студента богословског факултета на београдском универзитету“ (АВЗ 92), „... коме је – како сам чуо – презиме Рапајић, а који је, по чувењу, погинуо³¹ или умро за време Другог Светског рата“ (исто). Сумње нема – то је име једног од убедљиво најталентованијих³² међуратних хришћанских теоретичара – Бранка, касније **монаха Јована**³³ (**Рапајића**) који је користио псеудоним Црноризац Дамјан (Рапајић је замонашен 20.01.1936, у Бањалуци). На пример: у часопису Хришћанско дело, које је имало своје уредничко средиште у Скопљу (на које знатан утицај врши фигура епископа **Николаја Охридског** [Велимировића 1880-1956] – који је 1920. именован за епископа охридског) Рапајић се јавља под више имена: (1) Црноризац Дамјан (2) Ј. Рапајић (3) Б. Р. – вероватно и (4) Ј. Р. Рапајић се оглашава већ у првом броју Хришћанског дела. Он је писао и у другим часописима, и то раније, на пример у Светосављу, Хришћанској мисли, Идејама, Мисионару, Путу...

Иако се у свом одговору Црнорисцу трудио да и тај приговор превазиђе, не показујући ни најмање колебање, мишљења смо да је Максимовића морала уздрмати критика *Венца живота* објављена у Хришћанском делу (год. II, свеска 3, мај–јуни 1936) од стране Рапајића (= Црнорисца Дамјана), тада већ монаха Јована

³¹ За време Другог светског рата Рапајић је био шеф верског одсека Краљевске војске у отаџбини. Као таквог њега су стрељали су комунисти – партизани (не без посредне кривице Родољуба Чолаковића), код села Блажуј, на Врелу Босне 1945. године.

³² До те мере је тако да је аутор ових редова у прво време разматрао радну хипотезу по којој није немогуће да иза псеудонима Црноризац Дамјан заправо стоји сâм епископ охридски Николај (Велимировић).

³³ Не треба мешати следећа два ауторска имена: „монах“ Јован и „инок“ Јован. Под оба назива се – највероватније – налази лик др Душана Стојановића. Јован Рапајић зато и користи име Црноризац Дамјан. Он зна да (такође замонашени) Душан Стојановић употребљава израз „монах“, односно „инок“ не само у Хришћанском делу већ и у Хришћанском животу. Кад смо код имена Црноризац Дамјан, ево шта је Рапајића могло мотивисати да узме такав пом de plume. Како је познато, архиепископ српски Никодим (1317-1324) благословио је црнорисцу *Дамјану* рад на препису Апостолара, што је овај и учино 1324. године, пишући из места Ждрело код Пећи (знамо, наравно, да је архиепископ Никодим ктитор и храма светог великомученика Димитрија у Пећи [такође и храма Светог Саве у Лизици]). Псеудоним Рапајића, држимо, моделован је управо према том писмозналцу – односно црнорисцу са почетка 14. века... који нам је оставио такозвани Шишатовачки апостол (подробније в. Димитрије Е. Стефановић [прир.], *Шишатовачки апостол 1324. године*, ААН – САНУ – ИСХЈ, LXXV + 208 + Tafelteil, Беч 1989). — *Међутим*, још једну ствар треба знати: млади Бранко Рапајић је 1932. оштро напао књигу архимандрита *шишатовачког* **Петронија Трбојевића**, наиме дело: исти, *О реформама црквеним I*, Сремска Митровица 1931, односно: исти, *О реформама црквеним II*, Сремска Митровица 1932. Текст Трбојевића посвећен је предлозима литургијске и евхристијске обнове (или, пре, ревизије). (Покушај научне критике, такође извесну корекцију углавном негативних погледа према предлозима Трбојевића даје: Владимир Вукашиновић, „Претеча литургијске обнове: др Петроније Трбојевић, архимандрит шишатовачки“, у исти, *Литургија и култура*, Београд 2003, 41-59). Речју: псеудоним Рапајића може потицати из иронијске игре коју ствара његов напад на богословље игумана манастира Шишатовац (слично је учинио **епископ Василије [Костић]**), с једне стране, и чињеница да је у истом манастиру похрањен чувени Шишатовачки апостол (1324. г) црнорисца Дамјана (откривен 1772. г), с друге стране.

(јеромонах постаје 1938). Њега је заболело то што Црноризац Дамјан, не без сарказма, алудира на максимовићевски „сремско-карловачки бергсонизам“ (Ц 231), што ће и Поповић прихватити, па том жаоком опет убоности Максимовића (П2 202). Како професор Владан сâм каже: „... ипак, протествовао сам уредништву Хришћанског дела [...] индигниран потцењивањем једнога нашега, додуше малога, културног средишта код нас у Војводини“ (АВЗ 103). Максимовић се позива и на тадашњег секретара у „римокатоликалном“ одељењу Министратства вере **Иву Андрића** (1892-1975) како би протествовао против, како је сматрао, деградрања улоге и значаја наших Сремски Карловаца. Према Максимовићу, новеловац је 1920. године у Београду, у време кад штампа своје *Немире*³⁴, приликом отварања црквене изложбе поводом проглашења „уједињења“ Српске православне Патријаршије, рекао: „... у Југославији има два места у којима се налазе трагови наше народне културе т.ј. Дубровник и Сремски Карловци“ (АВЗ 104).

— Међутим, све је то далеко од *главног* разлога уздрманости Максимовића од стране Рапајића. Глави разлог је следећи. Артикулисаћемо тај разлог у сегментима поређаним по редоследу важности, и њих у оном што следи развити.

Прво (i): Рапајић = Ц је дао *образац* према којем је Поповић разрадио своју критику Максимовића. Друго (ii): Рапајић [1910] је дао *продорнију* критику Максимовића и од Поповића, и то као знатно млађи од обојице академских теолога (како од АМП [1890] тако и М [1879]). Треће (iii): Рапајић је својом критиком до-такао *најслабију* тачку хришћанске философије морала Максимовића, а управо то је промакло и Поповићу.

То ћемо објаснити и образложити *јер* је реч о важном *чворишту* историје српске теологије XX века (и изразито значајном слоју унутар њега). Дакле: није реч само о важном месту одраза и рефлексива токова философије на теологију у српској богословској академској мисли, већ је реч о *епохалном* духовном и теолошком знаку³⁵. У оном што следи видећемо о каквом је *знаменовању* је реч.

(i) **Образац и узор.** По чему је критички чланак двадесетшестогодишњег Рапајића узор Поповићу? Од више ствари, издвојићемо само најважније – и то оне које Поповић безостатно *преузима* како би их теолошки *развирио*. (Ако смо у праву, у оном што следи препознаћемо *главне* приговоре Поповића Максимовићу).

Рапајић тврди: „Венац живота“ је написан на граници између чисто религиозне и чисто философске Етике: одатле потичу све његове слабе стране“ (Ц 224). Отуда схватамо да је то критика најдубље унутрашње *системске* противречности покушаја Владана Максимовића. Конкретније: то је критика *сукоба* (научно)философске и (религијско)теолошке методологије примењене у конструкцији система те опште хришћанске етике (односно, како др Владан више воли, хришћанске философије морала). Из тог „система са раскрснице“ (Ц 224): раскрснице „научног“ и „религијског“ (где се путеви раздвајају сваким кораком удаљења од декларативне сапостављености на почетку): из тога система „дограђивања и преграђивања“ (исто) проистиче низ симптома што обарају вредност и квалитет *Венца живота...*: (1) *половична* примена емпиријско-психолошког метода, затим (2) *меша-*

³⁴ Ivo Andrić, *Nemiri*, St. Kugli, Zagreb 1920.

³⁵ Тиме постаје још јасније зашто сматрамо да је не само оправдано већ *неопходно* укључити и монаха Јована (Рапајића) у дебату Поповића са Максимовићем, односно његову полемику против *Венца живота...*

ње тог метода са логичко-рационалним методом и историјско-научним методом, дакле (3) *еклектика*³⁶ на нивоу фундаменталне методологије (али и елемената садржаја), то јест проистиче последица да нити је философски нити теолошки утврђен тај и такав систем морала, односно опште етике. Из тога даље проистиче специфична (4) растресеност, кратковидост и *површност* система *Венца*... Јер философски и теолошки метод, сматра Рапајић, сагласни су „само у својим највишим синтезама“: а управо то недостаје, такође и зато што у *Венцу живота*... нема те „... потребне, ретке, скупочене Даљине [...]“. Без ње је међутим све раскорачно “ (Ц 224).

(ii) **Продор у дубину и ширину.** Затим и надаље: то јекритика иманентног тумачења догађаја Христа, односно тумачења трансцендентног иманентним („Христос је ту само генијална личност“ [Ц 225]). Из тог разлога у таквим покушајима заслепљеног (5) *иманентизма* (који се [под илузијом да су научнистички] отржу из круга богословља ка кругу философије, а *уједно* носе религиозни набој) „Христос највише страда“ (Ц 224-225). Тако се долази до утиска како у *Венцу*... Христос не стоји у средишту као Богочовек, већ као последњи у низу великана религиозне реформе (што сугерише, додајмо, да нисмо погрешили када смо код Максимовића уочили и именовали – „јасперсовску“ црту [в. ТВЖ2 85]). Поврх тога још, пошто из „концесионистичких разлога“ (Ц 225) теолози (попут Максимовића) журе да дају једну „научну“ обраду Христа – али без, како каже, правог научног метода и апарата – остају они „на средини“ између „строге богословске и строге научне обраде“ (исто). Из тих разлога, поентира Рапајић, чак непријатељи Христови умеју боље њега да прикажу, са више надахнућа и емпатије...

Потом Рапајић даје оно чиме показује како – одлази даље (за разлику од Атанасија Поповића код кога је то више назначено, ако уопште и то [овде не говоримо о преузимањима идеја Рапајића од Поповића, већ о битним увидима монаха Јована којих код протојереја Атанасија нема). Пошто је реч о нечем важном, обратимо пажњу чиме он одлази даље: и у дубину и у ширину...

Прво: Рапајић јасно показује и констатује да је хришћанска философија морала Максимовића – заправо – чист религијски (6) *морализам* (без веће унутрашње снаге). „Код г. Максимовића постоји та опасност, да *морална конструкција потисне човека**, да се апсолутизира на његов рачун: код њега има више морализма него морала и више психологизма него психологије“ (Ц 226). Затим и ово: „На тај начин историја о Христу се претвара у непријатно причање, подједнако неприхватљиво и религиознику и научнику. Вера има свој језик. И наука има свој. Ови језици се *могу** спојити, *али** зато требају ванредни духовни квалитети. Мешање та два језика, и то неуспело мешање, дало је овој књизи *приповедачко-проповеднички** а не строго философски карактер“ (Ц 225).

Друго: Рапајић такође јасно уочава другу, према нашем мишљењу другу од те две *најважније* слабости покушаја Максимовића, а то је априори неуспешност сваког покушаја да се, поновимо, трансцендентно (духовно) протумачи и изведе из иманентног (људског самог по себи). Ево целог тог – веома битног – одломка којим се критикује иманентизам методолошког гледишта *Венца*...:

³⁶ Еклектичност је *Венцу живота* замерила и Ксенија Атанасијевић, ипак давши генерално позитивну оцену. А Максимовић је устврдио како је она схватила главно када је философска страна дело посерди.

„Иманентно тумачење трансцендентних идеја – у чему и јесте покушај и суштина ‘Венца живота’ – јесте противуречно само по себи. Иманентно, т. ј. философско-научно, оправдање трансцендентних, т. ј. религиозно-етичких, идеја ретко³⁷ коме полази за руком. Религиозно-етичке идеје имају своје тумачење и своје оправдање у једној области, која се измиче апсолутном иманентизму. [...] Религиозно даје Смисао иманентном, етичко врши Суд над иманентним, у оба случаја трансцендирају иманентно. Иманентно има једну неопходност у трансцендентном. Трансцендентно налази своје оваплоћење у иманентном. Али то још не даје разлога да се трансцендентно сведе на иманентно и протумачи кроз њега и њим, ма да је то неизбежно до извесне мере. *Синтеза није монизам**. ‘Венац живота’ је хтео да да синтезу трансцендентног и иманентног, али је дао само један *лабав монизам**“ (Ц 225).

(iii) **Опис граница и прелаз преко њих.** Указивањем на проблем *морализма* код Максимовића Рапајић је отишао у позитивну ширину (у односу на Поповића – који је, показаћемо а већ смо нагостили, *такође стајао на позицијама морализма!*). Указивањем на проблем *иманентизма* код Максимовића (или, како смо раније говорили: „аутономизма“) Рапајић је отишао у позитивну дубину (Поповић је у томе пратио Рапајића, *али* не одбацивши притом тег морализма: па се тиме испоставља да је Рапајић премашао духовно-теолошки домет Поповића). Из тог разлога теолошка мисао Рапајића прелази границе теолошких оквира *како Максимовића тако и Поповића*. Стога сада можемо закључити и ово: *није* у праву Максимовић кад тврди да су они (Ц и АМП) „један другом узајамни узори“ (АВЗ). Јер Црноризац Дамјан *превазилази* Атанасија Поповића (и Максимовића, по потенцијалу, како држимо). То онда значи да Поповић *разрађује* и позитивира увиде Црнорисца контра Максимовића, међутим, притом не бива кадар да осети, схвати и валоризује све потенцијале заложене у том веома важном критичком чланку (што значи да др Атанасије *редукује* мисао Црнорисца).

— Међутим, то није све. Не може се заобићи оно што је у критичком чланку Рапајића = Црнорисца Дамјана важније *и од* најважније две проблемске критике (критике морализма и иманентизма). Исажимо то најпре кратко и директно. Наиме, то је сасвим освешћен увид у то да етика (п)остаје (релативни) неуспех ако се не *оствари* (а „силу“ за то, додајмо своје, не успевају да дају *ни* Максимовић *ни* Поповић – ма колико Поповић био ближе крилу црквене теорије). Тиме смо, анатипирајмо, преко Рапајића, и захваљујући њему, поставили питање могућности, значења и смисла „остварења“ и „неостварења“ етике – такође и питање легитимности или нелегитимности отварања или затварања *хришћанске* филозофије морала светотајинским структурама етоса живота верујућих Цркве! Тако следећи Рапајића даље долазимо до дефинитивне и најнеуралгичније слабости *Венца живота...* Максимовића (али не мање и *Моралног закона...* Поповића). Назваћемо је (7) *ахаризматолошком* цртом опште хришћанске етике, или хришћанске филозофије морала.

Појаснимо. Како смо истраживањем увидели, Рапајић – иако не користи те и такве речи – интуира или указује на дефицит *харизматолошких* основа *хришћанске* филозофије морала Максимовића (некадашњег православног свештеника). Једном речју (како ћемо ускоро подробније показати) он тврди да без *црквених средстава учешћа у благодати* Божијој, као и без теоријско-терминолошке инкорпорације тог искуства и те свести, нема и не може бити успешне мисли (ка-

³⁷ Дакле ипак може, или – ипак не може? питамо Рапајића.

моли праксе) не само хришћанске философије морала (Максимовић) већ ни хришћанске теологије морала (Поповић). То је ГРАНИЦА КОЈУ ЈЕ УЧИО И НА СВОЈ НАЧИН ПРЕКОРАЧИО **ЈОВАН РАПАЈИЋ** – указавши, истакнимо, ка духовно-богословском дђбу *које ће доћи*: указавши наиме ПРЕМА ВРЕМЕНУ НЕОПАТРИСТИЧКЕ ОБНОВЕ и пресаздавању православне теологије и православне хришћанске философије, и „етике“ у њима, на основама *светотајинског* и *аскетолошког* реализма светих отаца Цркве. Наравно, одмах подвучимо, не желимо да монаха Јована инаугуришемо у изграђеног и комплетнираног „неоптаристичког“ теолога. То би напросто било натезање. Међутим, оно што чинимо, упркос томе, јесте указивање на такав – светоотачко-благодатни духовни *сензибилитет* који је, према нашем ставу, недвосмислено *присутан* код младог Рапајића. То у ствари значи да је он још једна, до сада недовољно (ако икако) позитивно валоризована фигура у низу претеча неоптаристичке мисли у Срба прве трећине ХХ века. Према томе: треба надаље читати Рапајића из близине Николаја Велимировића и Јустина Поповића, из близине и руског круга окупљеног око Хришћанског дела³⁸ (нарочито с обзиром на утицаје личности попут **Кипријана Керна**, **Василија Зењковског**, **Георгија Флоровског**...). Међутим, важи и *обрнуто* па је за велико је жаљење прекраћење живота (и) тог надареног ума од стране куршума милитантног комунизма³⁹. Близина тада већ увелико светоотачки „информисаног“ епископа **Николаја Охридског** у томе је одиграла немалу улогу⁴⁰. Близина **Јустина Поповића** [1894-1979]

³⁸ Хришћанско дело излазило је једном месечно у свескама од пет табака (који су потом обједињавани и штампани en block). Адреса уредништва била је: Кеј 13 октобра, 27, Скопље. Одговорни уредник био је **Велимир Т. Хаџи Арсић** (касније: **Мирко Ф. Јовановић**, **Миливој Милетић**) а власник архијерејски намесник протојереј Сава Поповић (касније: Петар Миленковић). Плејада најугледнији духовника, теолога и теоретичара културе који су тај лист писали састојала се од следећих личности, да наведемо најистакнутије: **Митрополит Јосиф** (Цвијовић), **Јустин Поповић**, **Љубомир Н. Рајић**, **Љубо Влацић**, Живојин **Маринковић**, Павле **Јевтић**, Душан **Стојановић**, Владан **Максимовић**, бугарски научник Стефан **Цанков** (такође черновички доктор наука као Атанасије Поповић и други с Богословског факултета у Београд), Александар **Бановић**, затим руски научници Кипријан **Керн**, Николај М. **Зернов**, Александар **Ељчанинов**, Александра **Серђукова**, Борис **Вишеславцев**, Георгије **Флоровски**, Василије **Зењковски**, Константин **Мочуљски**, Евгеније **Спекторски**, Сергије **Тројицки**... — Хришћанско дело излазило је од 1935. године до почетка Другог светског рата, в. уреднички проглас од Велимира Т. Хаџи Арсића, „In medias res (Шта хоће ‘Хришћанско дело’)“, Хришћанско дело I:1 (1935) 1-16. Првообјављени прилог-чланак дао је нико други до – *Јустин Поповић* (један од носилаца покрета новосветоотачке синтезе) рад: „Радост већа од анђелске“, тамо 16-25. Бројеве Хришћанског дела (свакако серију 1937. г. и 1940. г.) за Православни богословски факултет сачувао је његов некадањи професор, канонолог, протојереј др **Благота Гардашевић** – видети даље о њему Димшо Перић, „О животу и делу Благоте Гардашевића“, у Благота Гардашевић, *Избор црквено-правних радова*, Богословски факултет СПЦ, Београд 2002, 7-10.

³⁹ О стрељању и последњим његовим данима, в. Радослав Б. Павловић, *Јован Рапајић: монах и мученик*, Светосавска књижевна заједница, Београд 1994; такође в. Велибор Џомић, *Страдање Србске цркве од комуниста*, Књига 1, Светигора, Београд (12000) 2003.

⁴⁰ За време боравка у Охриду, односно Битољу (1920–1934), до повратка у Жичку епископију, на коју је именован још 1919. године, епископ Николај је и сâм духовно сазрео (в. исти, *Охридски Пролог*, Цар Константин, Ниш 1928) – суревши руску духовност, светогорску исихастичку духовност и искушивши сусрет са хришћанством Запада. Свети Владика је многе од поменутих стваралаца, окупљених око Хришћанског дела, лично подстакао на духован рад. Посебно је интригантан (не и непознат) присан однос владике охридског са младим Бранком Рапајићем, на кога је немало духовно и интелектуално утицао (сматрајући га чак својим наследником, нарочито у оквиру покрета Православне народне хришћанске заједнице = „богомолци“). Додајмо да је епископ Николај Рапајића (иначе рођеног битолчанина!) 1939. године у Жичи произвео у чин протосинђела

(који у то време објављује у Хришћанском делу⁴¹) такође је одиграла одређену улогу. Јер и он је тада већ увелико светоотачки „информисана“ богословска личност. Упутимо и на следећу индикативну чињеницу: Хришћанско дело је поставило редовну рубрику за светоотачку духовно-теолошку мисао (= „Из светоотачке књижевности“), и то од првог броја. То неодољиво подсећа на аналогну рубрику Јустиновог (и Арсићевог⁴²) Хришћанског живота (Сремски Карловци 1922-1927). Међу оцима Цркве чији су списи представљани у Хришћанском делу, у преводу налазе се: Ава Доротеј, Јован Златоуст, Григорије Богослов, Григорије Палама, Симеон Солунски (као и радове: **Благоја Кусемиљевића**, „Милостиња као средство спасења по учењу св. Григорија Богослова“, Хришћанско дело III:4 [1937] 272-275; затим рад А. Б. [вероватно Александар Бановић], „**Мирослав А. Војиновић**, *Живот и учење св. Григорија Ниског*, Хришћанско дело VI:2 [1940] 159-160“; као и **Георгија Флоровског**, „**Амвросије К. Веселиновић**: *Варсануфије Велики, Јован Пророк и Ава Доротеј* [доктор. дисертација на грчком]“, Хришћанско дело VII:1 [1941] 73-74). Писац рецензије књиге Веселиновића, наиме А. (Александар?) Б. (ановић?), у завршетку каже нешто од посебног значаја за дух *новосветоотачког* окретања који сада фокусирамо, смештајући дух и душу младог Рапајића у једно од средишта тог врења. То су следеће и данас – 70 година („пре“)касније! – болно опомињуће речи **Александра Бановића** (?):

„На крају морамо поновити [...] да је потребно ревностно потпомогати подухвате ове врсте. Исто тако потребно је припремити и организовати превођење патристичке литературе и учинити је доступном и нашој лаичкој образованој публици. Јер ми смо ваљда на *последњем** месту у овом погледу међу православнима. Све оно богато благо православаља *остаје скривено за наш свет**. А сетимо се само са каквом је страшћу **Достојевски** читао *св. оце* и од каквог су утицаја они били по његову религиозну инспирацију⁴³. Исто се то може рећи за **Вл. Соловјева**. Питање је каква би изгледала њихова мисао, да није на тај начин дошла у додир са хришћанском мисли, *на самом њеном извору**“⁴⁴.

Ето — ту је дословно записан позив целог неопатристичког покрета како Запада тако и Истока – пођимо изворима = оцима! (ad fontes = ad patrum!). Ипак, а то је сада важно, Рапајић је – корачајући у смеру аналогном Николају и Јустину (у смеру такође аналогном Мирославу Војиновићу и Амвросију Веселиновићу) – испољио одређену *самосвојност* у односу на поменуте личности.

⁴¹ Што се оца Јустина (Поповића) тиче он је у Хришћанском делу, поред поменутог чланка „Радост већа од анђелске“, објавио следеће: Др. Јустин Сп. Поповић, „Између две философије“, Хришћанско дело I (1936) 254-262; исти, „Невидљиво у видљивом“, Хришћанско дело I (1936) 401-416.

⁴² Навели смо већ: **Велимир Т. Хаџи Арсић** био је први уредник Хришћанског дела. Сад подсетимо и на то да је са Јустином Поповићем сауређивао Хришћански живот. У томе треба тражити објашњење чињенице да је рубрична структура Хришћанског дела (готово) *истоветна* оној у Хришћанском животу, нпр. Уводник, Чланци и расправе, Из светоотачке књижевности, Црквени живот, Са уредничког стола, Оцене и прикази, Белешке, Библиографије.

⁴³ Ту магистралну путању подробно смо осветлили херменеутичком анализом и одговарајућим критичким контекстуализацијама и актуализацијама, посебно с обзиром на истраживања Јустина Поповића посвећеним Достојевском односно светим (нео)филокалијским оцима (а из наведеног, сада и овде, видимо да је та свест била *заједничка* црта духа једног фронта повезаних иако особенних личности тадашње хришћанске теориопраксе), даље в. Богдан Лубардић, „Јустин Ђелијски, Достојевски и неопатристичка синтеза“, у исти, *Јустин Ђелијски и Русија – путеви рецензије руске философије и теологије*, Беседа, Нови Сад 2009, 19-43.

⁴⁴ А. Б. [вероватно Александар Бановић], „Мирослав А. Војиновић, ‘Живот и учење св. Григорија Ниског’, Хришћанско дело VI:2 (1940) 160.

На чему заснивамо тај став – став (веома условно речено) о „неопатристичкој“ авангардности и притом посебности Црнорисца? Показаћемо на чему начином илустрације, и то управо из критике *Венца живота* од стране „Црнорисца Дамјана“.

Прво: он је уочио разлику између, како каже, „Етике Остварења“ и „Етике Назначења“ и потом указао на основи а парадоксални проблем њиховог односа. Рапајић сматра следеће: *Етике остварења* заснивају се именентистички: оне су актуализација етичког материјала, оне у етичку област улазе својом формалном страном: оне заснивају, тумаче и оправдавају своје захтеве оним што је већ ту и готово (маниром „натуралистичке грешке“, како би се [и⁴⁵] данас рекло⁴⁶) – па су на страни конзервативности (тај „табор“, држи он, заправо не представља етику у еминентном смислу речи: он „даје историју етички форама, еволуцију етичке свести, напосто једну грађу Етике“⁴⁷. Тек други табор јесте Етика“ [Ц 225-226]). У Етика другог табора припадају *Етике назначења* које се заснивају трансцендентистички: он су пројективизација људског етичког деловања, оне у етичку област улазе својом аксиолошком страном: оне се – за разлику од првих (које заснивају на „биолошким или социолошким или индивидуалистичким фактима и фаторима“) – заснивају, тумаче и оправдавају оним што још није ту и готово – па су прогресивне (тај „табор“, сматра он, представља „Е“тику у еминентном смислу речи: он над првом етиком, али и над стварношћу „изриче суд“, постављајући свој захтев једним „*Треба* с великим словом“ [Ц 225-226]). Поента Рапајића у вези с Максимовићем следи у правцу показивања како *Венац живота*, пошто уграђује обе етике у своје основе, наилази на нерешиве тешкоће и остаје плен тог затвореног круга (*circulus vitiosus*). Тако:

„Етика Остварења, заправо, конзеквентно води одрицању саме Етике, а када, недоследно, [...] покуша да сачува Етици и њено место и њену специфичност, претвара се у један затворен круг, не само који нема излаза, него и у коме се не зна шта чему претходи, шта је узрок а шта последица, шта је морални факт а шта морални идеал. [...] Морализам и психологизам и јесу две битне и нераздвојне компоненте Етике Остварења. Док Етика Назначења сматра и морал и психологију за оно што треба превазићи, испунити т. ј. оставити. Као и у другим питањима, тако и у овоме ‘Венац живота’ не иде једнозначном линијом, нити је чисто одређен: он се *колеба** између Етике Остварења и Етике Назначења, и више припада *првој** него другој. Зато што је узео иманентни метод а није се ослободио од неколико кардиналних етичких појмова (уп. преузимање код П1 89⁴⁸) – напротив, он је хтео да их учини прихватљивим кроз метод близак модерном човеку (уп. преузимање код П1 86, 109-110; П2 191, 200; М 182) – г.

⁴⁵ Већ Максимовић узвраћа у одговору Рапајићу како он, др Владан, зна за то и то исто одбацује: „... нека види моју критику етичког натурализма“ (АВ3 109).

⁴⁶ Мета-етичку и мета-аксиолошку расправу о натурализму (= вредносни искази немају друго значење осим описног) и дескриптивизму Хера [Hare] (тј „новом натурализму“ Футове [Foot] = ‘треба’ је логички засновано у потребама или хтењима [у оним wants]) поуздано тематизује: Svetozar Stojanović, *Savremena meta-etika*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1991, 299.

⁴⁷ Изразе које жели да посебо нагласи Рапајић пише великим словом и кад нису на почетку реченице. У реаговању Максимовића из 1953. на критички чланак Црнорисца налазимо занимљив коментар на ту језичку праксу: таква капитализација слова речи, према његовом мишљењу, јесте израз тадашње „моде“ која прикрива „... оскудицу оригиналних и дубоких мисли“, то је каже он „злоупотреба“ језика (АВ3 109).

⁴⁸ У заградама интерполирамо референце ка Поповићу како би се видело шта и како и колико узима од Црнорисца Дамјана = Рапајића.

Максимовић је довео до вапијуће очигледности ону слабост која је заједничка свима иманентно основаним етикама...“ (Ц 226).

Друго: он је уочио немоћ *како* Етике „О“ стварања *тако* и Етике „Н“ азначења да реше *главни проблем етике* као такве, а то је коинцидирање остварења етике са *крајем* етике! Уколико етика остварења реализује оно што треба из захтева потреба и хтења која су „већ ту“, онда она остварује оно што је требало превазићи; уколико етика назначења реализује оно што треба из оног што тек треба да је ту, онда она остварује (кад би остварила) нешто што „није ту“. Кад би се, упркос томе, те реализације и фактички оствариле – у оба случаја суочио би се „крај“ етике — али (допустимо себи да попунимо једно празно место код Рапајића) *не крај смрти* па би се, у најмању руку стварност зла поновила *као* зло смрти (осим ако се не постулира натуралистичка резигнација пред смрћу: што је опет једно докрајчавање или, тачније, негирање етике). Речју: млади Рапајић жели да промишља једно радикално, ако не најрадикалније превладавање етике као такве, уочавајући да таквог нечег ни изблиза нема код Максимовића – „етике минималних идеала или не постављају ово питање или се задржавају на њему само узред...“ (неће таквог идеала бити ни код Поповића, осим кроз гвоздене формализма дискурса о позитивном моралном Закону Божијем). О чему је код монаха Јована реч видећемо из још једног битносног одломка, где наставља критику „крахирајућег“ иманентизма, указујући ка још нечем од значаја:

„Претпоставимо да је (иманентизам БЛ) савладао све своје тешкоће и, без помоћи с друге стране⁴⁹, ваљано решио *Шта Треба*, дошао до аутохтоне аксиологије, фиксирао појам и садржину добра и појам и садржину зла, одредио шта је морално, шта антиморално, а шта аморално. Претпоставимо чак да је сачувао моралне санкције, што претставља несумњиву тешкоћу за њега. Најзад, дозволимо и то – што иначе претставља једну немогућност за њега – да је засновао нужно-опште-обавезну⁵⁰ Етику, која је [...] усвојена од свих као заједничка норма рада и живота. Ако, уз то, имамо у виду, да је овде реч о једној Етици која има постављени задатак, циљ и идеал *напред*, у *неоствареном*⁵¹, што и чини суштину праве Етике, и која не поистоветава фактичко са моралним, у чему је или њен крај или њен почетак, – онда долазимо пред једно питање [...] од битног значења за Етику, за њену пуноћу, за морал, за његово остварење, т.ј. за његову врховну ликвидацију, ону која се врши после његове пуноће, не ону доњу, која је већ извршена у предморалној области и од које више-мање почиње Етика Остварења. То је питање: *Како постићи етичко?* [...] како остварити морално, како досегнути назначено? Како на теоријски захтев одговорити праксом, како ‘метафизичком’ и моралном идеалу приближити физичко и метаморално? Како претворити савете у дела, и маскимо у моралну стварност... (Ц 227-228).

Треће: он је потом – у истом чланку⁵² – назначио (ето епохалног знамена који смо раније поменули) како решење треба тражити не у суспензији морала као таквог (нити у потпуном мирењу са моралом изнутра: моралом формално

⁴⁹ По Црнорисцу то је страна трансцендентног: оног духовног и откривеног...

⁵⁰ Очита је алузија према деонтичкој етици кантијанског типа, на коју се Максимовић великим делом ослања и ову, чак, тежи да доради...

⁵¹ Филокалијски и новофилокалијски оци Цркве, а и одређен број новопатристичких богослова, ту формулу дали би овако: ка једној „Етици која има постављени задатак, циљ и идеал *напред*, у *нествореном*“.

⁵² Нажалост тај текст није објављен у пуном обиму (из „чувених“ техничких разлога): „Редакција жали што приказ, из техничких разлога, није могла у целости објавити“, в. Црнорзач Дамјан, „Владаван Максимовић: ‘Венац живота’, систем моралне филозофије“, Хришћанско дело 3 (1936) 232.

темпираним да помогне у адаптацији на удес овосветскости) већ у превладавању морализма *харизматолошким* (дакле интегрално-црквеним: евхаристијско-подвижничким) *животом у Христу*. Тиме се, морамо поновити (и два пута подвући), монах Јован Рапајић приближио неопатристичком окрету православне теологије XX stoleћа, па чак, усудимо се рећи, клијању подстицаја за утемељење евхаристијске теологије (*иако* ће предлог црквено-литургијских реформи архимандрита **Петронија Трбојевића** [1876-1932] – најтврђим не! – одбацити⁵³). Ево ни за увида из критике *Венца...* у којима се то јасно да показати. Рапајић погађа ствар када (у име одбране православно-хришћанског становишта) тврди да реч није, као у *Венцу...*, о интелектуалној одбрани и фундаирању врховних начела морала – него, још фундаменталније (и ургентније), о проналажењу реалних и стварно *учинковитих* средстава за њихово оствривање. Ево његових речи: „Није главно питање у томе како да се постави ‘крајњи етички циљ’ или да се изнађе врховни етички принцип, него у томе *како да се нађу силе** за његово извршење“ (Ц 228).

Обратимо пажњу на индикативан израз „силе“ (Ц 228). Иако се не сме ићи толико далеко па то повезати са термином из дионисијско-кападокијско-паламитске⁵⁴ традиције православне теологије – наиме са термином „божанска сила = енергија“ (θεότατον ἐνεργεῖες = δυνάμεις), ипак, јасно је како тај израз стоји онолико близу наведеним светоотачким изразима колико се то може бити (без експлицитног повезивања и позивања на њих). То се види из намере те мисли код Рапајића. Речју: он критикује *Венац живота* као израз површно-оптимистичке филозофије морала (иманентизма уз зрно трансцендендног) која прецењује човека а потцењује озбиљност човековог онтолошког удеса: удеса којем морал, кад пала природа смрћу изневерава, не може ништа и ни у чему помоћи (осим стоицизмом и-или резигнацијом). Погледајмо следећи необично значајан одломак. У њему Рапајић не само да погађа како *Венац* не одговара на питање о „силама“, већ увиђа и како би и чиме би се могао дати одговор на то проблемско питање – доведе-

⁵³ Како показује његов чланак из часописа студената теологије: Б. Р., „О реформама црквеним – Архимандрит др. др. Петроније Трбојевић, настојатељ м. Шишатова. II књ.“, Светосавље 5 (1932) 242-245. Противречје које се наведеним имплицира, међутим, унеколико је привидно. Наиме, обнова православне теологије, та неопатристичка црта Рапајића, није укинута противљењем реформама православља: јер се Рапајић противи таквим начинима реформи и сходним претензијама архимандрита „др. др.“ Петронија. Да се хоће обнова, али не нужно трбојевићевска „реформа“, уосталом, показују следећи искази младог Бранка Рапајића: „Треба прво постати православан, христоносан. Треба прво уобличити – формирати – чисту православну мисао, чисти православни дух. Све снаге православља пробудити, дати им замаха, узлета, раста. У потпуности иживети програм еванђелски. Тад - шта тад? Тад ће се тек увидети да је православље дело Вечнога и да је прече православље формирати него реформирати... Жалосно је то: ми још нисмо хришћани а хоћемо да реформирамо хришћанство! Само светитељ и христоносник има то право“. Потом Рапајић наставља и додаје ово, сузбијајући Трбојевићеве тврдње (дате поду наводницама): „... ‘православље је у догмама, а не у клупама (стр. 16)’, тога истог часа он (архимандрит Петроније БЛ), овом својом књигом, показује и доказује колико неистине има у тој поставци: православље тако схваћено – само у догмама – може се изиграти и изневерити, и наш га писац, тако, сваког часа и изиграва. *Православље је у духу**, и поглавито у духу, у *једном особеном духу**. Из тог духа, православног, једном непрекратљивом нужношћу, и произашла је сва структура црквена, сав поредак и начин живота, сва величанствена архитектоника типикона, све јектеније, литургије, бденија, стајања, клечања, воштанице, иконостаси, постови, молитве, па и – ‘наше црквено пјеније’“, в. исто, 243.

⁵⁴ Γρηγόριος Παλαμάς, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἰσχυρότων, J. P. Migne, PG 150, 1001-1117.

ћи етику из конструктивног интелектуализма Максимовића у духовни реализам (православне) хришћанске антропологије!, не без дослуха са светоотачким учењем о човековој природи и лековима за њено *conditio humana*.

Погледајмо ниже како се дух српске теологије мења из линије у линију, из реда у ред: кроз сусрет двају струјања унутар ње (обе академски форматиране али веома, ако не сасвим различите):

„... ‘Венац Живота’ [...] и не претпоставља да је човек бесилан. Г. Максимовић је на један немогућ начин повезао низ хришћанских моралних идеја са *нехришћанском** антропологијом. Овај систем моралне философије верује у човекове оригиналне силе, а верује зато, јер има плитко – оптимистичко схватање човека. Овај систем се задржао на простом, просечном, обичном, нормалном, здравом човеку, коме није тешко постићи просечан морални поредак⁵⁵, јер му је такав поредак ‘у крви’. Психологија на којој је изграђиван овај систем, јесте ‘општа психологија’ [...]. [...] Отуд ненаучно давање пресудне важности (интелектуалној БЛ) интроспекцији. [...] *Хришћански морал*, међутим, *везан је са хришћанском антропологијом*⁵⁶, *с њом стоји и с њом пада**. Хришћански захтев [...] је изванредан, ма да претпоставља немоћна човека, он је изванредан баш зато што га таквог претпоставља. Али хришћански морал [...] иде даље, он даје широку слику путева и начина и сретстава за његово извршење. У хришћанству је *антропологија тесно везана за сотериологију*⁵⁷, *с њом стоји и с њом пада*“ (Ц 229).

Ту видимо суштински битне ствари – на начин назнака темељних промена теолошких перспектива. Ево шта је у таквим одломцима назначено. Тек *учешићем* у животу оваплоћене благодати, односно у Спаситељу = Сотиру Христу (Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτηρ) као Цркви, човек може своје људско стање превладати – не само у смислу остварења моралних норми (моралитет као реализација норми) већ, далеко више, у смислу *преиначења начина свога постојања изнутра* (ближе: у смислу прелаза од моралности ка „постморалности“, тачније — *обожености* [као потврде нових онтолошких услова човековог постојања што имају реперкусије и на позитивно-формално схваћен морал, показујући његове границе]). Ево како с тим у вези наставља Рапајић контра Максимовића:

„Постоји чак дилема Дело или Биће. Индијска се мисао поклонила Бићу, европско-америчка Делу, *јеванђељска** мисао, међутим, тражи *Дело из Бића** (да кажемо: морални преображај из благодатног живота у Цркви БЛ) и Биће кроз Дело. Биће је Дубина, Суштина, ‘Царство Божије’, Жива Вера, но оно тражи своје оваплоћење, тражи Дело (да кажемо: благодат Божија тражи тело – тело верујућих или Цркву у којој се оваплоћује светлост и светост живота као нов етос бивствовања и деловања БЛ). Биће се открива кроз Дело. Дело је увек акциденција, док је Биће супстанција. Дело је, према томе, у пуној зависности од Бића. Отуд је неплодно писати Етику Дела пре Етике Бића, тражити рељеф или барелеф од равне површине пре унутрашње и подземне (требало је рећи небоземне БЛ) ерупције, без које се не може доћи до тражених облика“ (Ц 230).

Томе захваљујући, сад, ступамо на још једно, и то узбудљиво место расправе. То је топос из којег се да увидети како се Јован Рапајић приближио решењу, ако не и решио главни проблем и извор – у принципу бесплодног – трвења изме-

⁵⁵ Те редове могао је потписати архимандрит Јустин Поповић (као критичар „земљизације“) а да не приметимо разлику.

⁵⁶ Те редове могао је потписати архимандрит Кипријан Керн (као критичар „несветоотачких“ а натурално оптимистичких учења о човеку) а да не приметимо разлику.

⁵⁷ Те редове је могао потписати Георгије Флоровски (чија екселиологија изнутра увезује христологију као сотериологију) а да не приметимо разлику.

ђу Максимовића и Поповића. Тиме је обојицу оставио „иза“ себе, и погледао ка облици ствари које долазе. О чему је реч? Погледајмо шта још казује Јован Рапајић (à proros благодатне онтологизације и антропологизације морала, али! и à proros превладавања дилематски постављеног односа: „или“ аутономија „или“ хетерономија морала):

„За извршење моралнога дуга⁵⁸ човеку је потребна помоћ с више, *потребна је благодат**, потребна је помоћ Божија. У хришћанској Етици, која полази од факта амбиске апостазije и човекове потпуне⁵⁹ ослабљености и која поставља циљеве на ванредне висине, овакво увођење интервенције *није потцењивање човека**. Човека потцењују минималистичке Етике [...]. [...] За то што је незадовољна тим постојећим силама и зато што поставља ванредне циљеве, хришћанска Етика предвиђа ванредна, т.ј. интервенционистичка, сретства и помагала. Човек при томе није пасиван, напротив. [...] Човек при томе не врши једно не-његово дело, не постаје не-он, а врши искључиво своје дело и постаје он. Стари Адам је упропастио човека. Нови Адам га подиже, враћа у адамство, т.ј. у човештво. На тај начин човеков је круг, ако му је до њега, сачуван. *Аутономија, кроз један потрес, излази ојачана**. Достојанство је човеково, најзад, повраћено“ (Ц228-229).

Остављајући по страни управо уочене анселмијанске и бартијанске момен-те (као седиментације што не дотичу „срж“), и ако не грешимо превише, из наведених локуса две ствари су проистекле код Рапајића. Он обема превазилази не само Максимовића већ и Поповића. Прва (i) је његово указивање на (да тако кажемо) харизматолошку антропологију и сотириолошку христологију као *основе* за прераду изолованог „морала“ – и то у црквеном кључу. Друга (ii) је указивање на *путеве* превладавања – како Рапајић показује – лажне дилеме аутономија „или“ хетерономија.

⁵⁸ „Опростимо“ Рапајићу тај незгодан и неумесан (православно-патролошки гледано) „анселмијански“ термин и њему сходне конотације. Мислимо на учење **Анселма Кантерберијског** (Anselm of Canterbury 1033-1109) о испуљењу (atonement) – изнето у делу *Cur Deus Homo* – где се жртва Исуса Христа види као отплата дуга (satisfactio) од стране Сина Божијег разгневленим величанству Оца – у име људског рода. То је у начелу *јуридичко* схватање испуљења и спасења. Као такво оно не није сагласно светоотачком предању Православне цркве Христове (Анселмо пише подстакнут замишљу Оригена по којем Сатана има права над човечанством услед пада, односно замишљу да је главна сврха Крста да задовољи та „потраживања“. На Истоку Григорије Богослов одбацује то учење Оригена, а и пре њега већ Атанасије Александријски – у делу *De Incarnatio Christi*, 54 – не размишља у категоријама дуга, већ у категоријама измене људске природе „изнутра“, па је Христос наш *представник* („прворођени од многе браће“) пред Богом, а не божанско-правни „заменик“ (substitutio). Међутим, на Западу (уз одређена преиначења, ту идеју прихватају Иларије од Поатјеа, Августин и папа Лав). Са Анселмом перспектива гледања тог проблема мења се: нагласак на Сатани бледи а у први план избија идеја о „сатисфакцији“.

⁵⁹ „Опростимо“ Рапајићу тај незгодан и неумесан (православно-патролошки гледано) „бартијански“ термин и њему сходне конотације. Мислимо на учење **Карла Барта** (Karl Barthes 1886-1968) којим је одбацио модерну религијску философију и философску теологију (њихово приближавање науци, култури, осећању и мистици) а такође и схоластичку теологију Римокатоличке цркве, као и спекулативну протестантску философију хегелијанаца и религију искуства шлајермаховаца. Основна теза Барта поентира да је пад тотално ослабио човекову природу, укључујући разум, лишивши га сваке инхерентне моћи да појми Божанско без директне помоћи одозго. То за њега значи крај природне теологије и симултану егзистенцијализацију вере у Реч Бога којом се бесконачна надмоћ Бога у односу на човека једино може превладати, и то кроз речи Исуса Христа које су *једино* преостало средство општења човека и Бога – вером (тима Барт потенцира начела неореформације). Видети: Karl Barthes, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, I, 'Die Lehre vom Worte Gottes' (1927) [он ће пре 1932. одустати од намере да то дело и заврши].

О првој (i) ствари смо се већ изјаснили (премда згуснуто услед оганичења простора и задатка наше студије у целини). Ипак остаје да се наше сагледавање поткрепи контекстуализацијом која не само да нам даје за право (чему се надамо) већ додатно открива о чему је реч кад Рапајић морал враћа – то јест темељније поставља – унутар хришћанске антропологије коју чита као људски актуализовану сотириологију = христологију. Ево важних назнака с тим у вези. У Хришћанском делу за новембар–децембар 1935. већ помињани Александар Бановић написао је критичку оцену још једне важне студије. Била је то књига протојереја професора др **Василија Зењковског** (1881-1962)⁶⁰, насловљена: *Проблеми васпитања у светлу хришћанске антропологије* (Париз 1934). У тој студији Зењковског налзимо *кључ* за разумевање прве ствари која је пористекла у Рапајићевој критици Максимовића (посредно и Поповића). Ево како то даје критички рецензент Бановић, позивањем на то дело Зењковског (за које тврдимо да је морало извршити снажан и формативан утицај на младог Рапајића, укључујући идеје примењене у критици Максимовићевог схватања морала) – пазимо:

„Морално васпитање мора бити у вези са религијом. Морални живот постаје важан духовни чинилац *само ако** се разуме као религиозни живот. Оно мора бити засновано на бази мистичног морала, онако како га хришћанство развија. **Аутономни морал** [...] **није у стању да одолева принципу греховности**⁶¹, јер не везује служење добру са преданошћу Богу. Права морална слобода лежи у успостављању реалног јединства с Богом⁶².

Дакле: све је већ ту. Ту је – двоструко подвучимо – увид Зењковског = Бановића = Рапајића у главни недостатак књиге Максимовића што га је извео на видело *Рапајић* (а није сасвим или није уопште Поповић). Поновићемо — „Права морална слобода лежи у успостављању *реалног** јединства с Богом“ (ПВ 157). Остаје да додамо да под синтагмом „мистични морал“ Зењковски (односно Бановић) подразумевају излагање духовне свести *целог* човека светотајинском дејству благодати интегрисаног живота у Исусу Христу – Христу као Главе Тела организма Цркве (Еф 1, 22). Најзад потребно је истаћи да у истом броју Хришћанског дела управо Рапајић потписује следећи научни чланак: Бранко С. Рапајић: „Антропо-

⁶⁰ Василије В. Зењковски је на Богословском факултету БУ предавао психологију и педагогију, потом историју философије; објављивао је у „Јустиновом“ Хришћанском животу (нпр., исти, „Повратак религиозној етици“, Хришћански живот, 10-11 [1924] 420-429; 466-473). У Београду је објавио рад *Психологија детета* (1923); у Загребу дело *Руски мислиоци и Европа* (1922).

⁶¹ Истине ради овде морамо констатовати следеће: тај семинални увид (чију важност пресеже тек игнорантски однос већине модерних философа морала према њему) Бановић преко Зењковског повезује са Французом **Адолфом Ферријем** (1879-1960) и са Немцем **Фридрихом Ферстером** (1869-1966). Видети: Adolphe Ferrière, *Le progrès spirituel*, Editions Forum, Genève 1927 [Бановић даје скраћено: A. Ferrière, *Le progrès spirituel*, Geneva 1927]. — Friedrich W. Foerster, *Religion und Charakterbildung. Psychologische Untersuchungen und pädagogische Vorschläge*, Rotapfel, Zürich – Leipzig 1923 [Бановић даје скраћено: Fr. W. Foerster, *Religion und Charakterbildung*, Zürich und Leipzig 1925]. Бановић, иначе, указује на тематизацију те књиге од стране Алберта Либерта (Arthur Liebert 1878-1948) = Др. Артур Либерт, „Религијска педагогија“, Учитељ (октобар 1935). **Артур Либерт**, угледни неокантовац марбуршке школе, једно време био је председник немачког Друштва Канта (Kantgesellschaft), а једно време – будући да је морао тражити азил у Краљевини Југославији – између два светска рата ангажовао се у академском философском животу у Београду, где је покренуо Друштво Философија и истоимени теоријски часопис који је излазио до 1939. године. — Православни мислиоци, наравно и Зењковски, гористакнути увид посредују средствима искуства-знања православног предања борбе против греха: постављеног и суоченог кроз онтолошке планове христолошке антропологије.

⁶² Ал. Бановић, „Проф. В. В. Зњњковски: ‘Проблеми воспитання въ свѣтѣ хрстіанской антропологии УМСА Press, Paris 1934’“, Хришћанско дело I:2 (1935) 154-157 = скр. ПВ.

лошке и историске анализе⁶³. У том тексту (првобитно датог у виду предавања одржаног у Загребу 01.110.1935) Рапајић, заузимајући духовно становиште, повезује антропологију и историју *изнутра*, а такође указује на *немоћ морала* лишеног црквеног-светотајинског фундаирања, да одговори на изазов зла – односно *греха*. Ево како: „Одиста се треба вратити у божанску утробу, поново се родити, тј. ослободити се терета те огромне посредне линије отаца и праотаца, која црвени конач греха чини све дужим, све упорнијим и отпорнијим. То значи: борити се са целокупном историјом. [...] Човек је стваран из тешких материја и демонско у њему и свету није тек поетска фигура или [...] измишљотина за застрашивање и заглупљивање. Сила зла и греха је огормна, она је космички чинилац [...] – то се сазнаје у пуном опсегу тек онда кад се хоће да се ослободи од ње [...]. Поред свих моралних система, забрана, заповести, санкција и савтеа мудрости, човек је дана, у свим битним м оралним чињеницима, исти као и његов предак [...]. То указује само на ту фаталну инерцију греха, која унапред осођује на неуспех сваки нагао, vsаки брз и лак, неустрајан морални напор“ (АИА 104, 111).

Сада треба рећи више и о другој (ii) ствари што код Рапајића из наведених locusâ произлази (Ц 228-229, 230). Према Поповићу, видели смо, закон Божији апсолутно је мериторан и апликује се на општу људску природу (као „најближу објективну норму морала“) – и то одозго у смислу хетерономије (а човеку остаје да то прихвати или одбаци). Према нашем мишљењу, у обе инстанце (и ако би се Закон прихватио, и ако би се Закон одбацио) тај начин је код Поповића конциприан тако да – *polens-volens* – остане спољашњи. Наиме, морал је позитивна форма која се има безостатно прихватити једним готово формалистичким мимесисом. Према Максимовићу, видели смо, хетерономија се толерише као нижи ступањ развоја моралне свести (прихватање норми споља). Тај ступањ, међутим, превладава се развојем у виши стадијум, односно аутономијом коју, знамо, он поима у смислу унутрашњег формално-рефлексивног извођења једног квазикантовског принципа хришћанског морала (у виду Максимовићевог закона духовне љубави и слободе који се, потом, „синтетише“ са апсолутном духовно-личном религијом, како каже).

Међутим, ако *пажљиво* погледамо управо наведени одломак из Рапајића = Ц 228-229 (држећи у резерви остале), можемо уочити следеће. Иако задржава термин „аутономија“, он у ствари (како ћемо показати) предлаже *синтезу* аутономије и хетерономије. То ће рећи: *синтезу* освешћеног увида у законе Божије љубави и сходан напор човека да их оствари из себе = прихвати („врши искључиво своје дело и постаје он“), с једне стране, *са* благодатном помоћи и присуством Божијим у том процесу = потресу („човеку је потребна помоћ с више, потребна је благодат, потребна је помоћ Божија“), с друге стране. Како сâм каже: „Аутономија, *кроз један потрес**, излази ојачана“ (Ц 229). Он такву мисао не развија из експлицитне *теандријске* антропологије и одговарајуће христологије (где би светотајинско охристовљење целог човека који *живи у Богочовеку Христу* учинило дилематску разлику аутономије и хетерономије депласираном). Па ипак, он долази до *прага* таквог става и увида. Поврх тога и уједно следи ово: Црноризац Поповићу посредно упућује корекцију његовог „хетерономизма“, а Максимовићу непосредно упу-

⁶³ Бранко С. Рапајић: „Антрополошке и историске анализе“, Хришћанско дело I:2 (1935) 102-116 = скр. АИА.

ћује корекцију његовог „аутономизма“ (и „иманентизма“). Чиме и како? — Указивањем на *антрополошки и! – сотириолошки*⁶⁴ статус проблема морала као *таквог*⁶⁵ (а та перспектива код обојице изостаје у њиховим главним делима). Притом он назначује да је оваплоћена сотириологија управо сушти Христос (па је антропологија онда решива христологијом, а тиме решиво и питање човековог морала: не у систему моралних хришћанских заповести сâмима по себи, већ животом у Христу-Цркви)! У поменутом чланку „Антрополошке и историске анализе“, налазимо тумачењски кључ који и то разрешава и објашњава: „Треба се поново родити. Никодим, који је то чуо, одмах је, изненађен, упитао: Како могу, стар будући, да уђем у утробу матере своје и поново да се родим?“⁶⁶ Тумач додаје: Он мишљаше на телесно рађање. Међутим, и код духовног (рађања БЛ), *које је заправо овде Христос** захтевао, процес је исти: ап. Павле је то формулисао...⁶⁷ (АИА 104). Помозимо и следећим наводом из приказног чланка упућеног контра Максимовића: „Етичко је садржано у речи: Треба. Али, Треба је увек један пролом⁶⁸ из другог света у свет иманентни. *Ко је тај** или шта је то што одређује *Шта Треба?*“ (Ц 227).

Чиме и како још коригује он Поповића и Максимовића? — Такође указивањем на следеће: наиме, као за сваког озбиљног хришћанског мислиоца и за Рапајића овде важи да он аутономију разумева као *божански дар* (будући да усваја да је човек саздан слободан: али по образу и подобију *Божјијем*). У том смислу – што више човек остварује „аутономију“ (самосталност моралног делања и одлучивања⁶⁹) то се више приближава Богу. У одређеном, али само формалном сми-

⁶⁴ Јасно се види да Јован Рапајић антропологију не види – нити прихвата да види – без и изван сотириологије, а ова је или христолошка (дакле еклисиолошка) или је (као православне) — нема. Зато смо везник „и“ дали наглашено инкулзивно (= и!).

⁶⁵ Додајмо: то је решење и(или) парадигма које је млади монах Јован Рапајић могао преузети из студије Василија Зењковског – . Та студија приказана је у Хришћанском делу од стране Александра Бановића, и то у истом броју у којем је Рапајић приложио следећи рад: Бранко Рапајић, „уз стваралачко аналогисање онтолошко-антрополошких решења примењених на проблеме васпитања, односно моралног узрастања човека)

⁶⁶ Рапајић указује према: Јн 3: 1, 3, 9.

⁶⁷ Рапајић највероватније указује према: Гал 4, 19, односно 1Кор 4, 15.

⁶⁸ Тај сегмент реченице, укључујући реч „пролом“, као да је дословно преузет из списа **Николаја Берђајева** (1874-1948) који често, у разним делима, говори о „пролomu“, „прориву“ (прорыв) духа из другог света у овај свет „објективације“ (од *Философије слободног духа* 1927. преко *Кризиса савремене културе. Крај ренесанса* 1932. (Београд!) до *Опита есхатолошке метафизике* 1946). У *Опиту есхатолошке метафизике*, тако, стоји дословно следеће: „У стваралачком чину приноси се ново, небивало, оно што није закључано у датом свету, у његовом саставу, нешто што се пролама (проривајуће се) из другог плана света, не из плана вечно датих идеалних форми, већ из слободе, не из тамне слободе већ из просветљене слободе“, в. Н. Берђајев, *Опит есхатолошке метафизике*, БФСЦ, Београд 2000, 153. Било како било, могуће је да је Рапајић берђајевски стилизовао наведену (Ц 227) деоницу свог исказа. Индикативно је да је Хришћанско дело из пера **монаха Јована** (мислимо да је то **Душан Стојановић**) приказало дело Берђајева *Хришћанство и класна борба* (ХД II:3 [1936] 223-236) – у истом броју у којем излази критика *Венца живота* од Црнорисца Дамјана (= нав. д., 222-223); поврх тога, исти часопис из руку **Александра Бановића** даје белешку о појави „најновијег дела великог руског мислиоца“ „Н. Берђајев, *Дух и реалност*. УМСА Press, Paris 1937“ в. ХД III:4 (1937) 319.

⁶⁹ А та самосталност може бити самосталност безегоистичког (несебственичког и несебичног уједно) деловања из жртвено-човекољубивог начина, па се долази до перспективе коју ускогруда индивидуалистички постављена аутономија не мисли: а то је хришћански потенцирана аутономија у име других (*ἄλλος, ἄλλους*) и *кроз њих* (да је назовемо алосномијским врховањем аутономије).

слу, тако је и за Максимовића и за Поповића. — Међутим постоји кључна разлика између Црнорисца Дамјана и друге двојице. То ће рећи:

(А) Максимовић аутономију поставља саморефлексијом хришћански информисаног духовног субјекта на основу иманентне методе која за узор има психолошко-моралну страну људске природе Христа, па је досезање аутономије заправо *аналогичко* – притом: и *субсветотајинско* и *ахаризматолошко* (напросто: нецрквено). Сâм Максимовић у одговору Црнорисцу донекле потврђује наш став: у *Венцу*... не изучавам „хришћанску антропологију“, каже он, и објашњава: „... изучавам *опитечовечански морал*, а овога је било и пре појаве хришћанства“, и „морам узети као подлогу људску природу каква је била и каква је стварно данас“ (АВЗ 111). Руку на срце, он додаје како се „слаже са православљем“, и чак „признаје[м] човеку активно учешће у делу благодатног спасења“ (исто) – „нисам пелагијанац“⁷⁰, каже (АВЗ 111). Међутим, једно је то признавати а друго је системски уградити харизматологију и феноменологију трансформативних дејстава благодати „у“ морал или, боље, *кроз* њега на човека – а управо то је у *Венцу*... остало (а одбрана како је филоофија морала а не специјалан хришћанска етика остаје неубедљиво). Рапајић то уочава, то фокусира, из тога изводи беспштедне консеквенце...

(Б) Поповић аутономију поставља као споља и одозго *пресликану* хетерономију. Отуда једносмерно имплементирање морала или потчињавање ауторитету апсолутног Моралног Закона Божијег за њега представља – заправо – исто што и аутономија (тачније: аутономије нема, или је има, али тада је *растворена* у спољашњу акцептацију и апликацију позитивног морала Закона Божијег).

(В) У односу на (А) Максимовића и (Б) Поповића даје перспективу **Рапајић**. Код њега она је знатно промењена, и то на индикативно обећавајући начин. Малочас смо указали *да* за Црнорисца аутономија јесте божански дар а човек је (опет по дару и по благодати) икона Божије слободе, па остваривање *тако* концептуализоване аутономије јесте симултано приближавање човека Богу, уз рат против греха (који Црноризац поима прво као *онтолошку* а тек потом, одражено, као моралну категорију). Сада ћемо то појаснити како бисмо дефинитивно показали *разлику* његовог мишљења од поменуте двојице теолога: професора др Атанасија и професора др Владана – али, у контексту (квази)проблема „или“ аутономија „или“ хетерономија. Пре тога јасно ћемо дефинисати појам аутономије и појам хетерономије, не без ослона историјско-културални контекст проблема њиховог односа у *модерном* добу, као и с обзиром на хришћанску перспективу. Погледајмо и то како би смо заокружили *искорак* који смо препознали у тексту Црнорисца Дамјана у односу на обојицу професора етике и морала.

Спор између аутономијског и хетерономијског опредељивања треба видети у контексту кризе модерног доба. Та криза има дубоке коренове (што сежу у крај средњевековља, односно у инаугуративне почетке нововековља⁷¹). Ипак, у време

⁷⁰ Супротно **Августину** (Augustin 354-430) с којим је повео спор, **Пелагије** [Pelagius c. 360 - c. 420] (и **Келестин** [Caelestius]) сматра да човек својим самосталном аскетско-моралним првоиницијатаивама и напорима може досећи спасење пред Богом независно од божанске благодати.

⁷¹ Ту драму упутно предочава Валтер Шулиц (1912-2000), с аспекта дијалектике проблема Бога и епохе новог века: Walter Schulz, *Bog novovjekovne metafizike*, превод: D. Barbarić, Матика хрватска, Загреб 1996 (= исти, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, G. Neske, Pfullingen 1957).

полемике Поповића и Максимовића (укључујући Рапајића), та криза – нарочито на Западу – испољава жесток интензитет и добија јасан вид, не најмање у конфронтацији аутономистичке и хетерономистичке перспективе. „Аутономија тврди да је човек носилац универзалног разума, и као такав мера културе и религије – да је он сам свој закон“⁷². Тако одређује тај процес **Паул Тилих** (Paul Tillich 1886-1965), на којег овде морамо указати (видећемо зашто). Под аутономизмом, шире и даље, подразумевамо и тековине просветитељства (тековине и протагоризма), нарочито његовог апсолутистички и преоптимистички замишљеног рационализма. Просветитељски пројекат инаугурише аутономију људског субјекта тако што, упућује Тилих, позива на обликовање друштвеног живота „... без указивања на нешто апсолутно (ultimate) или безусловно, следујући искључиво захтевима теоријске и практичке рационалности“ (РЕ 57).

Умесно је било на Тилиха се позвати. Јер он је као ретко ко у име хришћана Запада недуго потом (двадесет и две године после спора који анализирамо = 1948) изразио проблем који је пред нама: наиме, проблем кризе у коју је, ипак увео слом аутономизма *услед* апсурдних и разорних последица његове до краја изведене претензије на људску самосигурност и самодовољност (тима *критички* дотичемо атмосферу одређених деоница *Венца живота...* Максимовића). Из позиције хришћанског „егзистенцијализма“ (тачније из позиције хришћанства осетљивог на проблем *егзистенције* човека) Тилих, међутим, схвата да ни аутоматски повратак на хетерономију као такву више *није* могућ. Искуство самозакондавости, самоосвешћења и самоуделовљења унутрашње *слободе*, као и успех у одбацивању спољашњих а лажних ауторитета, напосто – драгоцен је развојно откриће човека да би се одбацило. Традиционална и конзервативна хетерономија, показује протестантски теолог, није аутентична алтернатива: пошто претпоставља да људско биће није кадро да делује према универзалном закону разума (ни таквом разумском закону) она постулира обавезан и аутоматски повратак и „... поновно потчињавање човека закону: закону који је њему стран и надређен“ [РЕ 56] (тима *критички* дотичемо атмосферу одређених деоница *Закона морала...* Поповића). Ево прецизнијег одређења културе хетерономизма, према Тилиху: она „... потчињава форме и законе мишљења и деловања ауторитативним критеријумима једне еклесијастичке религије (ecclesiastical religion) или политичкој квази-религији, чак по цену уништења структура рационалности“ (РЕ 57).

Ево сад дилеме: назад се не жели (затворен је пут), а напред је или апсурдно ићи или безизлазно (што је у основи исто, па је и ту пут препречен)⁷³. Темелна питања *остају*, међутим, и после освешћења граница аутономизма и хетерономизма, не најмање наше: *ко смо ми пред лицем Другог и како да (етички) однос са Другим не пребрише ни мене ни Другог односно друге* (ни свет постојања што твори контекст нашег животног сусретања)?! Даћемо увид у предлог решења за излаз из тог религијско-етичког *impasse* осветљеног Тилихом. Потом ћемо указа-

⁷² Paul Tillich, „Religion and Secular Culture“, у исти, *The Protestant Era*, превод: J. L. Adams, Phoenix Books, University of Chicago Press, Chicago (1948) скр. верзија: 1957, 56 = скр. РЕ. У Библиотеци Православног богословског факултета та књига је заведена сигнатуром: Бр. 17229.

⁷³ То је уједно била, донекле и остала, позиција постничанске хришћанске философије и теологије: оне која није хтела с Ничеом да објави „смрт Бога“, и која – истовремено! – није могла нити хтела повратак на положаје старе конзервативне концепције о хетерономији, из разлога пост-туторске свести мислећих хришћана...

ти на позицију Јована Рапајића у односу на то окружје, и поставити питање православне алтернативе чак и обасјавајућем раду теза Тилиха, и тако поентирати границе дометâ и Црносрисца Дамјана (= Рапајића) као и границе дометâ наше помесне теологије тог доба.

Према томе ситуација „доба“ је ова (тврдимо: ситуација које нису до краја свесни наши антагонисти: Поповић и Максимовић). Речју Тилиха ситуације епохе је ова: човек данас је човек који у свом интелектуалном, да кажемо „архиву“ носи елементе ренесансе, идеализма и романтизма, реализма и експресионизма, и, заједно са њима, и даље потребује духовну гратификацију у кључу идеала и вредности *хришћанства*: „Ако погледамо пажљивије [...] морамо рећи: *он је аутономан човек који постао несигуран у својој аутономији**“ (РЕ 192).

Решење Тилиха гласи: дилему хетерономија или аутономија треба превладати у име — *теономије*. Шта је теономија? Нека нам он објасни:

„Теономија тврди да виши (superior) закон – истовремено најунутарњији (innermost) закон човека као таквог, јесте укоренењ у основи Божанства (divine ground) која је и основа човека као таквог: закон живота превазилази (transcends) човека, премда је уједно *његов сопствени**“ (РЕ 56-57).

Речју: стварно повезивање са Божаснством вид је „самоповезивања“ по превасходству. Али зар Црноризац Дамјан није близу таквог увида? Тврдимо: *да* – он је дошао на праг таквих увида. Како то објашњавамо? Ево како то објашњавамо, уз поновно позивање на битне ставове Рапајића који су јасан израз покушаја изласка из лажне дилеме аутономија или хетерономија: Односно: Рапајић *аутономију чува и теонормизује уједно: аутономија је могућа једино уз „потрес“ с више* – она се има сачувати и уједно интериоризовати Богу и Богом: човеком у Богу и Богом човека – Богочовеком. Тиме се она, „аутономија“, отвара усвајању начина благодатног постојања са Христом и у њему – или, како он каже, укоренењем у благодатној сотериологији дејства христолошкомструктуром човека на човека из Христа. А то мора имати мпоследнице по атономизован хришћански морал Максимовића, односно хетерономизован морал Поповића:

(1) „За извршење моралнога дуга човеку је потребна помоћ с више, *потребна је благодат**, потребна је помоћ Божија. У хришћанској Етици, која полази од факта амбиске апостазије и човекове потпуне ослабљености и која поставља циљеве на ванредне висине, овакво увођење интервенције *није потцењивање човека**. [...] Али хршћански морал [...] иде даље, он даје широку слику путева и начина и *сретстава** за његово извршење. У хришћанству је *антропологија тесно везана за сотериологију, с њом стоји и с њом пада*“ (Ц 229).

(2) „Аутономија, кроз један потрес, излази *ојачана**. Достојанство је човеково, најзад, повраћено“ (Ц228-229)

(3) „... *јеванђељска** мисао, међутим, тражи *Дело из Бића и Биће кроз Дело**. Биће је Дубина, Суштина, ‘Царство Божије’, Жива Вера, но оно тражи своје оваплоћење, тражи Дело. Биће се открива кроз Дело. Дело је увек акциденција, док је Биће супстанција. Дело је, према томе, у пуној зависности од Бића. Отуд је непродуктивно писати Етику Дела пре Етике Бића... (Ц 230).

Међутим, зар нисмо младог Јована Рапајића (= Црносрисца Дамјана) повезали са зачетцима покрета *неопатристичке* синтезе – са мигом у правцу православног крила тог покрета? — Јесмо. Откуд онда Тилих? И није ли то противречно или изазивајуће нашој тези о православној покрета мисли што надилазиси

хетерониомизам али и аутономизам (иманентизам)? Није. Зашто? Зато што Рапајић јасно повезује морал са солвентним планом онтологизоване антропологије (која укључује хамартологију као онтологизовано питање моралу) а ове, уједно, са сотириологијом: сотириологија, притом, јесте везана за откривање христолошке структуре човека у којој се, заправо, открива спасоносан божански потенцијал управо човека – не потенцијал самообожујућег се човека, већ спасоносан потенцијал у смислу *дара* који се актуализује прихватањем и *дара на дар*: прихватањем сарадње благодати и етичког подвига човека. То није ништа друго до откривање *теономијског* идентитета личности човека (као и теономијског полазишта за антропологију и етику) – с оне стране аутономије и хетерономије.

Дакле, да проширимо: позивање на Тилиха не дезавуише неопатристичко-православни моменат код Рапајића („православственост“, како је умео казати): *зато што* православна теологија преко своје *теандријске антропологије*, односно преко христологије као духовности светотајинског живота човека у *Христу*, остварује и освешћује наведени тилиховски потенцијал „теономијске“ етике или, како ми кажемо *богочовечанског етоса живота у Телу Христовом* – Цркви. Штавише, православна теологија евхаристијско-благодатним средствима *реализације* теономије, приметимо, надилази протестантску перспективу (како држимо). Православни теолози духовно-црквено концептуализоване „етике“, на пример **Георгиос Манзаридис** (Γεωργίου Ι. Μαντζαρίδη), у своме делу *Обожјење у Христу*⁷⁴, јасно показују перспективу што надилази тилиховску (којој недостају црквена светотајинска и подвижничка средства!) а уједно капитализује неоцењиво вредне увиде Тилиха (иако без директног позивања на тилиховски контекст⁷⁵).

Поврх тога још: та перспектива показује напор *Венца...* као депласиран (и такве покушаје). А исто важи за *Закон морала...* (и такве покушаје). — Они су напосто превазиђени како ситуацијом доба, тако и развојним открићима динамике духовног и новијег богословског живота Православне цркве.

Врење мисли „узора“ Поповића, Црнорисца Дамјана, видимо, извело нас је из алтернативе Максимовић „или“ Поповић. Постоји „трећи пут“: он не води напред у самосигурност и зебњу самодовољног човека (и такве културе етике), нити води назад у капитулирајући повратак хетерономији (и таквој култури етике). То је аутентична и стварна могућност коју смо већ нагостили речима: Што више човек остварује „аутономију“ (самосталност моралног делања и одлучивања⁷⁶) то се више приближава Богу и освешћује „теономију“. То што Рапајић остаје уз *термин* „аутономија“, није нас омело да уочимо њену *теономијску* димензију код њега, и њен харизматолошки контекст. Тај ниво показао је да Рапајић јесте више од узора Поповићу, као и разлог из којег Максимовић и Поповић не виде да он јесте *више од узора* Поповићу, и да, уједно, стоји на зрелијем етичком становишту од Максимовића (од обојице). Речју: тек унутрашња веза са Божанским

⁷⁴ Georgios Mantzaridis, *The Deification of Man*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1984.

⁷⁵ Додајмо да нам је професор Манзаридис лично предлагао да израдимо магистеријум на тему „Теологија Богочовека и превладавање аутономије и хетерономије морала – православни приступ“, приликом наших сусрета у Солуну (посебно 29.11.1994).

⁷⁶ А та самосталност може бити самосталност безегоистичког (несебственичког и несебичног уједно) деловања из жртвено-човекољубивог начина, па се долази до перспективе коју ускогруда индивидуалистички постављена аутономија не мисли: а то је хришћански потенцирана аутономија у име других (*ἄλλος, ἄλλους*) и *кроз њих* (да је назовемо алосномијским врховањем аутономије).

даје право остварење слободе и праву перспективу изласка из дилеме око које су се заплели Максимовић и Поповић. А монах Јован (Рапајић) *антиципира* дух мисли што ће доћи: наиме, учење о хришћанској *теономији* као теандричком и црквено-христолошком (увек и светотајинском) решењу проблема аутономије и хетерономије. Тако (*и тако!*) треба читати парољу Рапајића у вези са Максимовићем: „Венац живота’ је написан *давно**, не јуче“ (Ц223).

*

Остаје да констатујемо, истине ради, да Црноризац Дамјан (како рекосмо у првом делу студије = ТВЖ2 58) одаје и признање писцу *Венца живота* и показује далеко више наклоности према том делу од Поповића. То му је Максимовић узео за добро, опет не без максимовићевске жаочаве осетљивости: „Ма да је пок.[ојни] Црноризац Дамјан положио код Атанасија М. Поповића испит из Етике, његов чланак (о *Венцу*... БЛ) носи на себи знаке студентске претенциозности и мени не остаје ништа више већ да изразим своју захвалност пок.[ојном] монаху Дамјану [sic БЛ] за све лепе похвале [...] као и за лепе жеље и светле перспективе за моју књигу“ (АВЗ 116). Иако Млади Рапајић (да поменемо још један негативно-критички акценат) с чуђењем констатује да је *Венац живота* писан готово без помена ичега из њему претходћег морално-мислећег стваралаштва српских аутора⁷⁷ („Змај [...] значи извесну границу за коју је Максимовић везан и преко које није прелазео“ [Ц 223]) — он признаје: „Од њега се опочиње“ (Ц 223). Томе на крају додаје и ово:

„Ову ће књигу радо читати и свештеници и учитељи и наш средњи сталеж и неодрожена интелигенција [...] [упор. преузимање код П1 85]. Она је од оних тихих и озбиљних књига, које утичу [...]. И то је оно што је најплеменитије у овој књизи: она је написана са жељом да помогне у ликвидацији нашег Хаоса“ — и онда завршетак: „*Венац живота* је најбоље што је данашња наша — **таква каква је** — *богословска наука у овој (етичкој) области могла дати*“ (Ц 232).

4. Оцена спора: између два морализма – преднеопатристички оквири „позитивне“ теологије. Остало је још следеће: да се вратимо директно релацији суочења Поповића и Максимовића. Ради лакшег сагледавања оцене и процене домета и смисла полемике коју смо студијом предочили, од помоћи је ниженаведени *сумарни* приказ основних ставова око којих су се сукобили Поповић и Максимовић. Подсетимо се свега из првог дела студије (ТВЖ1 59-100 = §3.1):

ПОПОВИЋ VERSUS МАКСИМОВИЋ — IN SUMMA i-viii: (i) Дело Максимовића *Венац живота* је несолидно јер – хришћанска етика се *не може* ваљано утемељити формално-методолошким одвајањем од хришћанске догматологије, макар таква етика и била обрађена системско-логичким процедурама научне философије – у противном вреба опасност аутономистичког скраћења пуnine хришћанске етике уз допунску опасност „мајоризације“ од стране хришћански неутралне фи-

⁷⁷ Јован Рапајић (Ц 222) указује на следеће српске философе и теоретичаре морала које Максимовић или сасвим прескаче, или овлашно дотиче: **Божа Кнежевић** (*Мисли*), **Урошевић** (*За сваки дан*), **Ксенија Атанасијевић** (*Философски фрагменти*), **Милошевић** (*Етика средње мере*), **Тома Живановић** (*Основни проблеми етике*), **Милош Ђурић** (радови из етике античке грчке трагедије), **Николај Велимировић** (*Речи о свечовеку*). Притом он поентира како ту празнину у *Венцу*... попуњава имплицитна етика српских песника: **Петар Петровић Његош**, **Бранко Радићевић**, **Ђура Јакшић**, **Јован Јовановић Змај**.

лософије. (ii–v): Дело Максимовића *Венац живота* је несолидно јер – подразумева и: замагљену метафизику животне енергије (таутолошки схваћену кроз самоциљност живота као таквог) уклопљену у квазихришћански пантеизам, односно монистичку метафизику која игнорише метафизику догматско-хришћански појмљеног дуализма; десупстанционализована хришћанска психологија иде руку под руку са процесним актуализмом а све то стоји под знаком криптоеволуционистичког схватања стварања света и човека, што резултира дезинтеграцијом библијског учења о Адаму и творевини; питање односа душе и тела потпуно је нерешено и таквим остављено; узимање питања аутономије и-или хетерономије морала тек као питања санкције а не извора морала изнутра је везано за формалистичко и хоминизујуће депотенцирање конститутивног значаја богочовечанске Личности Исуса Христа за хришћанску етику. (vi–viii): Дело Максимовића *Венац живота* је несолидно јер – подразумева још и: погрешно учење о људском греху (мешање последица и узрока греха); у том делу дефектна методологија (методско изоловање метафизичких претпоставки догматике) условљава дефектну христологију (Христос је генијалан човек који побеђује грех у себи) и дефектну еклисиологију (традиција Цркве је наводно препуна хришћанству хетерогених елемената) и обрнуто: таква христологија и еклисиологија условљавају дефектну методологију дела; учење о просветљењу и васкрсењу Христа, на којег се хоће поставити (или везати) учење о моралу, искривљено је психолошким субјективизмом и „спиритуалистичким криптогностицизмом“ (да тако преформулишемо приговор) уз нерасудљиву употребу симболичко-преносних тумачења текста Светог писма, што појачава и умножава слабе стране дела; хоминистички интониран аутономизам рефлексije о моралну узима се као оправдање потпуног одбацивања главног принципа хришћанске етике-морала (= воља Божија) ради ненужне и непотребне предрадње грађења философског система хришћанског морала; **summa summarum**: није проблем у методским финесама него у потпуно погрешном учењу Максимовића о Исусу Христу Богочовеку, Цркви и Светом писму – главни разлог том (у суштини схоластичком) дезавуисању отаца и учитеља Цркве и праве теологије јесте модернистичко надређивање научнистичке философије теологији, и иманентизма трансценденцији, како би философија у савезу с науком обавила њима недоступно и немогуће: иманентно духовно-појмовно извођење учења Христа ради испоруке нормативних облика односних на хришћански живот (дакле, суштинске задатке управо моралне теологије).

МАКСИМОВИЋ VERSUS ПОПОВИЋ — IN SUMMA i- viii: (i) *Венац живота* није несолидно дело – Хришћанска етика се може ваљано утемељити формално-методолошким одвајањем од хришћанске догматологије, будући да се и рационалним средствима саме људске умности може показати њен морални смисао и етичка оправданост, под условом да се то изведе методом строге философске системско-логичке конструкције – у противном прети опасност хетерономистичке мистификације⁷⁸ и ненаучне моралке који не следе унутрашње разлоге ума самог

⁷⁸ Максимовић је потценио светотајинско укореење етике као сушти услов остварења циља који етика назначује али собом не може постићи – живот поврх моралног добра. Зато он еклисиолошки односно литурголошки и светотајинско основ догматике не види као такав што се одражава на дерогирајућу оцену упутности догматологије за хришћанску етику: упркос позивању на људску природу Исуса Христа и слично: свест и самосвести Исуса Христа и тако даље. За разлику од њега, Поповић

(већ сладуњава апологетику). (ii–v): *Венац живота* није несолидно дело јер – метафизика животне енергије, и појмом и учењем, има статус само конспективне помоћне претпоставке, а учење о Богу и свету кратко је изложено јер не пише се догматику већ философија морала: нисам пантеиста наставља аутор јер – однос Бога и света тумачим као релацију јединства а не идентитета, и потврђујем да пантеистичку црту религијâ хришћанство коригује догматом о личносном несводивом Богу; заступа се метафизички монизам али не супстанцијалног типа, што је сагласно хришћанском погледу на свет; тврдња да човек духовно расте-еволуира не води теолошком дарвинзму; не изјаснити се око односа душе и тела пре је израз строге примене духа критичке мисли (па и апофатичке⁷⁹ опрезности) него ли игноранстички данак лењост или необавештености; објективно јесам хетерномиста, али формално остајем аутономиста по питању извора односно санкције морала. (vi–viii): *Венац живота* није несолидно дело јер – не мешам последице и узроке греха: грех је последица противљења вољи Бога; не негирам божанску природу Исуса Христа као Богочовека: напросто не говорим о њој из методских разлога: желим из апологетских разлога да фокусирам људско искуство и психу Исуса (сачувану посебно кроз два од четири халкидонска термина) како бих рационално образложио његово учење о слободи и моралу са становишта изнутра прихватљивог и неверујућем човеку; васкрсење није пуки физички догађај а мистичка екстаза је субјективна страна објективне стране откривења, то јест оног што реално значи богосиновска природа Христа – преносно-симболичко тумачење Писма итекако је потребно и могуће; **summa summarum**: нисам подузео синтезу философске етике и хришћанске етике него изградњу философског система морала како бих рационалним разлозима доказао да су претпоставке Светог писма и хришћанства о слободи и моралу тачне, па да хришћанска етика може бити специјална област етике уопште – прихватљива на основама аутономне саморегулације и умне интуиције. То др Атанасије није схватио тако да је критика *Венца*... сасвим депласирана од стране забринутог библијског позитивисте и теолога схоластичара.

*

Закључна разматрања: српска теологија међуратног периода и питање фундамента хришћанског морала. 1. Троплет: натезање, кидање, издвајање. Није случајност определила наш избор да управо преко *Венца живота* посматрамо стање, начине и облике струјања у српској богословској јавности међуратног периода (1919–1939). Напротив, како смо и показали: спор око *Венца*..., али и око *Моралног закона*..., показује то доба као време преображаја српске (академске) теологије: као време раслојавања, мучних конфронтација и напорних развоја. Захваљујући примени методе херменеутичке контекстуализације, и идејне актуализације: ујединивши поступке анализе и синтезе, држећи се компаративне анализе и синтетичког праћења присуства или одсуства идеја конгенијалних новосветоотачкој духовности у православној мисли – успели смо, кад је пројекат *Венац живота*

ствари донекле „боље“ „осећа“ али није кадар да критику теолошки развије из еклисиолошко-литурголошког укоренења хришћанске етике, па је зато његов аутоматски рекурзиван позив на формално-позитивне одредбе догматике његово „једино“ колико неуспешно решење.

⁷⁹ У својој одбрани Максимовић не употребљава термин „апофатика“, али он је назначен.

посреди, да пронађемо и осветлимо *три* главна духовна односно теолошко-философска тока – један особен *троплет*, заправо.

То су (А) ток *хришћанско-философског морализма*, са Максимовићем као истакнутим представником; (Б) ток *теолошког морализма*, са Поповићем као истакнутим представником; и (В) ток *новосветоотачке синтезе етике и духовности*, са Рапајићем као до сад прећутаним „саносиоцем“ (премда није тешко разумети како јарке светлости Николаја Охридског и Јустина Новог Ђелијског, тих теолошких супернова, заслепљују и сакривају путање повремено ништа мање сијајућих звезда, какав је био монах Јован Рапајић). Наравно, те процесе диференцијације, кризе, декаденцирања али и каденцирања – катализовали су, с једне стране, православни теолози Истока: нарочито Руси (и пре и после Крвавог октобра 1917) и, с друге стране, теолози Запада (нарочито они немачко-протестантске, донекле и они немачко-римокатоличке провенцијенције). Преглед полемике Поповића контра Максимовића јасно је то показао.

2. Западност једне источности. Другим речима, полемика око *Венца живота* није била само унутарправославна ствар. Још мање је то била унутарсрпска ствар у теологији. Било је то врење духовне теорије управо православља у односу на изазове западне теологије и философије. То је такође био (како критика коју подузима Атанасије Поповић показује) покушај извесног „очишћења“ од утицаја Запада. Али, кад је А. М. Поповић посредни, он није освестио да и руски теолози на које се ослања *већ јесу под знатним утицајем* теолошких методологија и топика управо теоријског хришћанства Запада! Притом, *ни он* се није устекао да се неретко некритички ослања на теолошке научнике Запада. Што се В. Л. Максимовића тиче, он од утицаја Запада није зазирао: напротив. Тако увиђамо да је сукоб њихових теорема – на једном нивоу – у ствари био *самосукоб теолошких агенди Запада* што се одиграо на теоријском тлу (православне) теолошко-философске Србије (Краљевине Југославије). Доказ томе нашли смо у следећем:

У свом *Венцу живота* (и уопште гледано) Максимовић осведечено сабира (еклектички синтетише) следеће философске и теолошке елементе са Запада (или, неке, неосвешћено преузима из „духа“ времена [Zeitgeist]): учење Спинозе о интуицији (сâm то признаје АВЗ 92); учење Канта о заснивању метафизике морала уопште и категоричког императива посебно; учење Бергсона о интуицији, виталној енергији и еволуцији; учење Харнака о хетерогености слојева хришћанске традиције, учење Јасперса о Христу као „парадигматском појединцу“; учење Хефдингга о научно-логичком и самосвојном духу философије као такве. Са руске стране, велики утицај на Максимовића извршен је од стране Виктора Кудрјавцев-Платонова и Михаила М. Тарејева (што је и признао: али не и колики је заправо!). Позваћемо се на Ванчугова: Кудрјавцев – иначе у много чему учитељ Тарејева! – свој *систем* наука заснива као врсту, опазимо, „трансценденталног монизма“ у којем покушава да на кантовско-контовским⁸⁰ основа сједини духовну, рационалну и емпиријску спознају — дајући примат *метафизици* која представља *основу* за тумачење физичког и духовног свтеа⁸¹. Тарејев – у много чему, знамо,

⁸⁰ Сетимо се студије Кудрјавцев-Платонова: *Критический разбор учения О. Конта о трех методах философского познания*, Москва 1874.

⁸¹ Погледати подробније: В. В. Ванчугов, „Кудрјавцев-Платонов“ у М. Маслин (уред.), *Енциклопедија руске философије*, Логос – Укрониа, Београд 2009, 382-383.

учитељ Максимовића – наставља идеју изградње система духовног знања. Позваћемо се на Шапошњикова У млађем периоду дошао је под јак утицај неокантовца Рикерта (Н. Rickert). Ослањајући се на рикертовску методологију сазнања Тарејев је покушао да утемељи систем теолошких сазнања у два нивоа: први или „нижи“ јесте догматско богословље (оно се служи објективним методом или методом генерализације) и други „виши“ јесте хришћанска философија (њена предност је што увиђа разлику између објективне и субјективне стране догмата). Утврђивање обавезних видова догматологије јесте могуће уз помоћ разума, и зато је по учитељу Максимовића „рационализам неопходни атрибут догматског богословља. Али разум је према Тарејеву, способен само да споља опише догмате, а саме религиозне истине су му недоступне“⁸². Оно што не може рационална догматика може хришћанска философија као „виши“ ниво богословља. Према Тарејеву: она рукује субјективним методом и методом индивидуализације (који Максимовић, видели смо, фундаментално примењује на много места у *Венцу*...). Ти методи откривају „стварну“ основу догмата: лично духовно-мистичко искуство које, додајмо, стоји у дијалектичкој вези са религиозном вером. Како показује Шапошњиков, све је то Тарејев преузео од Анрија Бергсона и од Николаја Лоског. Максимовић у одговору Црнорисцу то заташкава кад каже: „... па, ја сам Бергсона поменуо само једном, на стр. 15...“ (АВЗ 104). Још и ово: кад Тарејев (са резервом у могућност успеха хришћанске цивилизације) заступа критику руског православља зато што је „заменило религију симболом богослужбене обредности“⁸³ – тада видимо да пре упуштања у критику Максимовића као криптохарнакијанца треба проверити, изгледа темељнији, уплив философије живота Бергсона на тарејевљевски анти-институционализам у односу на покушај „оцрквењења“ стварности⁸⁴.

Што се Поповића тиче, у *Моралном закону* (и уопште гледано) – како смо се осведочили – он сабира следеће теоријске елементе из дела западних мислилаца: неосхоластичко учење о непроменљивости природно-моралних заповести, од бискупа Вилхелма Стокумса; затим научну психологију римокатоличког хришћанског апологете Паула Шчанза; потом моралфилософију Виктора Катхрејна; а кад се позива на „ауторитет“ Борислава Лоренца (П2 193), Поповић *volens-volens* призива у помоћ римокатоличке и протестантске (философске) теологе и фи-

⁸² Погледати подробније: Л. Е. Шапошњиков, „Тарејев Михаил Михайлович“, у М. Маслин (уред.), *Енциклопедија руске философије*, Логос – Украина, Београд 2009, 785.

⁸³ Л. Е. Шапошњиков, нав. д., 785.

⁸⁴ Додајмо успут да је Тарејев као аутор био присутан у Хришћанском делу = Мих. М. Тарејев, „Морална трагедија социјализма“, Хришћанско дело VI:2 (1940) 96-113. Претпостављамо да је преводилац тог текста Љубомир Рајић = **Владимир, епископ мукачевско-прјашевски** посредовао да уредништво објави тај. Свестан критика тарејевског слоја код Максимовића, преводилац даје напомену о „светоотачким висинама“ на које Тарејев, поред осталих руских теолога уздиже „богословску књижевност“ (нав. д. 96, н). Додајмо и следеће о Рајићу: Владимир (Рајић) (1947-1956), рођен је 11. јануара 1882. г. у Ужицу, Основну школу и два разреда Реалке завршио је у Ужицу, а затим Витанску (руску) духовну семинарију и – 1907. г. – Московску духовну академију. По повратку из Русије служи као наставник у Крагујевцу, Ужицу, Шапцу, Београду, Скопљу, а од 1922. до 1938. г. у Београду. 4. маја 1937. г. у манастиру Раваници замонашен је од стране патријарха Варнаве. Потом, напредујући кроз степене дувничко-свештеничких чинова, 30. октобра 1938. г. хиротонисан је за епископа мукачевско-прјашевског (епархија у Закарпатској Русији). Почетком Другог светског рата, 1941. године одатле га протерују Мађари, па је од 1945. до 1947. г. администрирао, а 20.05.1947. године постављен за епископа рашко-призренског.

лософе религије који су на овога утицали већ у делу *Психологија* (1926). Тај тренд ће се наставити и у делу које излази тринаест година касније (*после* окончања полемике). Па ипак, у том делу *Психологија и философија религије* (1939) Лоренц је, као и раније, диспропорционално погружен у теолошко-философски свет Запада, у дела рецимо Мелбеа (Mülbe), Вундерлеа (Wunderle), Вобермина (Wobbermin), Трелча (Troeltsch), Отоа (Otto), Маритена (Maritain) али и „југословенских“ римокатолика Цимермана (Zimmermann) и Кајлбаха (Keilbach)... и других⁸⁵. Најзад: руски конзервативни а званични теолози морала (од којих је Поповић преузео готово све што је битно у *Моралном закону*) наиме Иван Попов, Иван Јанишев и Николај Городенски, укључујући бугарског теолога Ганча Пашева (који је и сâм исповедио да су они ауторитети после којих је тешко рећи било шта ново [АА 75]⁸⁶) – нису мало тога узели из парадигматских и формално-методолошких утицаја Запада на садржаје њиховог православног мишљења.

Према томе: није проблем у дијалогу са Западом, него у сматрању да појмови, методе и топике теологије, философске теологије, хришћанске философије и философије религије Запада не оштећују дух и биће богословског и уопште хришћанско-философског предања Православне цркве (и штавише, како су неки сматрали, да су му сасвим самерљиве, ако не и узорне). Из тих разлога смо тако снажно истакли „виши“ план критике *Венца...* од стране Јована Рапајића (план што га је у име „нижег“ превидео Поповић). Јер ту се увидело како методе теологије Запада (иако у комуниколошком смислу незаобилзне) не могу бити безостатно а priori меродавне за традицију православне црквене духовности и томе аналогног мишљења: мисли обликоване у посебним временима конкретности рановизантијског, византијског и пост-византијског Истока, као и томе сходног словенско-православног „комонвелта“ (Д. Оболенски).

3. Два морализма у игри огледалне пројекције. Притом, и поврх тога још, то није био сукоб суштински разнобитних теологија (односно философских теологија). Јер то је сукоб два *морализма* у хришћанској теорији морала и етике. Па је то (дуел Поповић контра Максимовић), онда, самосукоб не било које тен-

⁸⁵ Видети даље у: Борислав Лоренц, *Психологија и философија и религије*, Геца Кон, Београд 1939. — Јустин Поповић је учио црту заобилажења искуства и духа светоотачке православне теологије код Лоренца (па по транзитивности то можемо пренети на Атанасија Поповића): „Имам утисак да г. Лоренц (г. А. Поповић...?). БЛ) својом психологијом религије није ухватио душу религиозну у свима њеним преливима и дубинама. То је и објашњиво, јер с г. професор поглавито служи протестантском и римокатоличком литературом. А религиозно искуство о коме оне говоре, у последњој линији, није психолошки дубинско и прадубинско. Штета што се г. професор није бавио религиозном психологијом православља и што у свом делу није искористио религиозну психологију светитеља за какве Запад не зна. А то су: св. **Симеон Нови Богослов**, св. **Исак Сирин**, св. **Серафим Саровски** и многи други“, в. Јустин Поповић, „Др. Борислав Лоренц, проф. универзитета у Београду, ‘Психологија и философија’ религије (399 стр. Геца Кон, Београд)“, *Богословље* 1 (1940) 66-67.

⁸⁶ Пашев је, сетимо се, поводом дела Атанасија М. Поповића казао да оно – упркос огромној фигури Ивана Попова – представља дело које је „значајно, како по обиму тако и по научној вредности“ (АА 75). Занимљиво би било видети, кад би се могло, шта би тај кијевски ђак, наиме Пашев, рекао на форензичке доказе Маринковића о Поповићевим позајмљивањима – без навода – управо од Ивана Попова. Позитиван приказ теолошко-моралног дела Пашева даје: Д-р Атанасије М. Поповић, „Приказ *Православно-хришћанско учење за нравственоста* (*Нравствено богословие*), Том 1 основоположителен. Часть първа и втора за нравственоста изобщо и за хришћанската нравственост“, Софија 1939, Страна 610. од г. Г. Ст. Пашева, ред. проф. Богословског факултета Универзитета у Софији“, *Богословље* 2 (1940) 139-153.

денције теологије и хришћанске философије Запада – већ унутрашњи сукоб струје *морализма* у моралној теологији, опет пројављен кроз српске епигоне. То је утолико сукоб са два различита краја *исте* парадигме: парадигме конзервативног, позитивног и моралистичког (философског) богословља – под знаком тешких елемената (оловне) моралне догматизације (Поповић) и (гвоздене) моралне сцијентификације (Максимовић). Упркос томе, или управо захваљујући томе, видесмо, победа је припала Поповићу (а Поповић је победио – уз *пресудну* помоћ једног дѐла [историјско-теолошки гледано не и најважнијег дѐла] напада Рапајића на *Венац...*). Међутим, била је то пирова победа. Јер он је журишао против *моралистичке* философије у име *моралистичке* теологије – која ће потом напустити историјску позорницу, или најпросто крахирати (премда није напустила дух и карактер неких група или глава њих савремене хришћанске мисли!). „Победа“ се састоји у уочавању основне слабости методологије и идеологије *Венца живота* – поновимо заједно са Поповићем (односно Рапајићем):

„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 *накалеме**) 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...” (П1 109-110).

4. Два „или“... – нема или има трећег? А под „неуспелим сретством“ Поповић (преузевши и то од Ц 228) подразумева иманентистичко-спекулативни приступ проблему морала. Тај и такав приступ, уз методски изолационизам од догматике – силом логике „сâмог“ ума – треба да самостално покаже како остварење аутономије морала коинцидира хришћанском учењу о слободи, добру и моралу — без претходне интервенције хришћанске догматике, апологетике или црквене катихетике... – па да *то* дâ сатисфакцију хришћанској науци пред онима коју су „млакога срца“ то јест неопредељени... У светлу успешне критике тог максимовићевског синдрома остали позитивни поени др Атанасија Поповића (што их он је сакупио у тој исцрпљујућој и дуготрајној борби), а њих нема мало, ипак, нису од принципијелног значаја. Јер се мора питати: шта је Поповић дао као алтернативу максимовићевској квазикантоовској „аутономији“? Он је томе супонирао јаку догматску „хетерономију“, притом интерпретирајући хришћанско учење о етици као статично, фиксирано, залеђено – не само као дато већ као дато заувек таквим каквим *он* (и Руси [и западњаци] иза њега) држе:

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 социјалнога живота *примени* *норме* *које је Христос дао**“ (П1 110-111).

5. Нетеолошки философски теолог, нефилософски хришћански филозоф: једно неуспешно ограђивање. Знамо да се Максимовић стално, до краја бранио инсистирањем да он не приступа као теолог већ као филозоф – али хришћански⁸⁷ – који из философије иманентним средствима изводи морал који, ето,

⁸⁷ Фрањевац Анте Цикојевић прекорно је Максимовића овако (а др Владан то преноси у своме *Досијеу*): „... голема штета, да се овај интелигентни човек није дао на проучавање кршћанске филозофије. Он би био без сумње способан да даде једно здраво, красно дјело моралне философије које

сасвим комплементарно кореспондира хришћанској етици и догматици. Утолико закључујемо и ово: у реду, у половичности успеха Максимовића лежи *сав* његов успех – али, у форми што адресује грађанско-сентименталну публику онога, веома специфичног, доба. Он притом додаје – неубедљиво – да не чини и не жели ништа друго. (То је Евгенија Спекторског подстакло да примети како професор Владан подсећа на римокатолика Фердинанда Бринетјеа [F. Brunetière 1849-1906]⁸⁸: „... не надовезује моралну философију на теологију [...] па личи Бринетјеа⁸⁹“ [АВЗ 45]). Тако је и у његовим последњим одговорима Поповићу и Црнорисцу – одговорима написаним по њиховом упокојењу: исказима похрањеним у Матици српској (коју смо ради увида у то посетили 17.02.2010. и 07.05.2010). Погледајмо.

У свом последњем одговору Поповићу (по упокојењу др Атанасија) Максимовић је уз варијације и нове акцентне, ипак, у суштини *поновио* претходне контраприговоре Поповићу⁹⁰: (а) наступам као философ не као теолог, па ме догматска мистичност личности Христа из методских разлога не обавезује (б) питање аутономије и хетерономије није питање извора него санкције морала: то су два различита питања: држим се принципијелно потоњег (в) ипак, поред аутономије признајем „и“ хетерономију (г) не тврдим да је Бог исто што и свет (г) Господ Исус Христос јесте безгрешан... (в. АВЗ 80 и даље⁹¹). У свом одговору *Црнорисцу Дамјану* (по смрти Црнорисца = Рапајића) Максимовић је у суштини *поновио* своју главну одбрану, готово идентичном формом као и код претходних одговора Поповићу (што не чуди ако је Поповић преузео, а јесте, главне смернице – и то оног нижег: субнеопатристичког – нивоа критике дате Црнорисцем Дамјаном). Тако: бранећи се од захтева дубинске догматологије према философији *хришћан-*

би нам овјековјечило његово име [...]. На жалост, наши хрватски филозофи и писци а особито српски бјеже од схоластике као од каква страшила, а особито од кршћанске филозофије и подавају се водству било немачких, било којих других утописта...“ (АВЗ 57). Реагујући на жаљење-прекор Цикојевића, Максимовић се изјашњава да јесте *хришћански философ*, али не допушта да се схоластика (коју схвата као метод) поистовећује са структуром идентитета хришћанске философије као такве: „Схоластика је метод [а] *хришћанска философија је философија чији садржај не стоји у противречју са суштином Христовог учења**“ (АВЗ 57). У којој мери (мери скромној) мисао Максимовића полаже тест његовог *сопственог* услова-дефиниције хришћанске философије — видели смо из првог и другог дела наше студије.

⁸⁸ Претпостављамо да Спекторски указује на став Бринетјеа по којем наука не може, као таква, да утемељи задовољавајући друштвени морал, и да то може само вера. Међутим, то и не подсећа толико на „научничког“ Максимовића, осим по томе да он, будући резервисан према догматолошкој страни морала, уједињује примат вере и научно-философски метод одбране морала који веру, односно духовни закон Божије љубави, има за свој главни циљ и сврху.

⁸⁹ То је аналогно ставу Црнорисца Дамјана: „‘Венац живота’ је на спрату [...] и хтео би да остане на спрату, он чак и друге позива на спрат, али се сасвим не зна како се попео на тај спрат, ни, поготово, како би се други попели. ‘Венац живота’ је Етика ‘без степеница’. И то није тако страшно за овај систем моралне философије, који сматра да је ‘питање о крајњем циљу морала питање о иманентном циљу морала’, што значи [...] да је овај систем врло близу приземља...“ (Ц 228).

⁹⁰ Те одговоре Максимовића Поповићу (као и одговоре Максимовића Црнорисцу Дамјану [АВЗ 92-116]) представићемо у обједињеној студији о рефлексјама философије у српској теологији, где ће ТВЖ1 и ТВЖ2 представљати једну од глава те наше књиге *in statu nascendi*: Богдан Лубардић, *Философија у српској теологији – студије о рефлексјама философије у српској академској теологији: преплетени токови у XX веку*.

⁹¹ Максимовић је свој последњи одговор Поповићу сегментирао у 12 контраприговора (АВЗ 74-91).

ског морала Максимовић Црнорисцу каже: „Нема у мене теолошких решења“ (АВЗ 106). Потом монаху Дамјану узвраћа веома индикативном варијацијом своје одбране већ дате (и то не једном) Поповићу. То је готово последњи вапај у прилог одбране од оптужбе да иманентним тумачи трансцендентне религијске идеје:

„Зар су моје тумачење личности И.Х. по човековој природи; објективној духовној слободи и духовности људској, шта више и историско-психолошког смисла васкрса И. Христа – тумачења трансцендентних ствари, а не тумачења емпириских, иманентно датих психолошких садржаја и историских чињеница? И зар оно што је човеку иманентно дато да се тумачи оним што му није иманентно дато, т.ј. трансцендентним? Или зар није једино могућно нешто закључивати или претпостављати о трансцендентном само полазећи од иманентног или од чињеница које настају кад оно што је трансцендентно на било који начин постане иманентно“ (АВЗ 108).

Ипак, макар у перформативном смислу, професор Владан је осакатио и философски и теолошки потенцијал *догађаја* благодатно-црквеног сусрета са богочовечанском личношћу Исуса Христа као Сина *Божјијег* – у име једне философски (де)модернизиране апологетике хришћанског морала. Поповић је *то* показао. Али! професор др Атанасије је то урадио теолошки (де)модернизираном апологетиком хришћанског морала. Ето, у томе је ослонац наше тврдње да је то спор из *исте* равни епохе: диспут који се, у том смислу, врти у бесплодном али неминовном (колико превладљивом) кругу.

Помозимо: то је кружни оквир онога што Флоровски покрива термином „(нео)схоластичко ропство“ православне мисли, тачније: „псеудоморфоза православне мисли“⁹². (Додуше, код Макаимовића, за разлику од Поповића – који Канта и одбацује у *Закону морала...* – приметан је уплив кантовске антиреалистичке колико постсхоластичке мисли, али некритичко „усисавање“ садржаја западне философије у хришћанску философију морала намењену православној публици и даље јесте „псеудоморфозирање“). Иронично је да су обојица, и др Атанасије и др Владан, као изразито формалистички методологичари!, један другог оптуживали за „схоластику“ (на страну што су тај дисквалификатив подраумевали као саморазумљиву негативност: што она није). Тако Максимовић жели да хришћанска етика „... престане да се врти у кругу схоластичких нагваждања“ (М 177) а потом ту ситуира Поповића којег ће *Венац живота* (наводно) надићи сâмом својом (наводно) несхоластичком природом. Јер *Венац живота* појављује се „... на утапканоме путу *схоластичке теологије** као камен спотицања за њене претставнике, па и за г. Поповића“. Богослови, 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). На то је Поповић одговорио окретањем приговора на Максимовића. Јер он код др Владана, као у своме (инверзном) огледалу, види управо оно што овај види код њега – опет схоластику. Тако: „Ако се г. Максимовићу толико не допада утрвени 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). Међутим, у *Закону морала...* готово нема ни помена, камоли

⁹² Георгій В. Флоровский, *Пути русскаго богословія*, УМСА-Press, Париз [1937] ²1983, 56.

разраде, камоли духа *светоотачког* богословља, али има учитеља теологије. Међутим то нису велики оци-учитељи Цркве него велики („конзервативни“) *професори-научници* из Русије од којих је, како смо видели, *без навода* (камоли лично-критички) преузео 140 страница своје књиге од 530 страница, дакле: 26, 41% материјала своје књиге (под условом да стоји налаз Живана Маринковића = Ж1 151). Притом др Владан није пропустио да опази да се Поповић (П1 88) веома наглашено позива на књигу једног теолога Запада: наиме, на студију којој др Атанасије наводи само први део, овако: Dr. Wilhelm Stockums, *Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes* etc, Einleitung, Freiburg 1911. Међутим у пуном наслову, приметио је Максимовић, она гласи: 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. Поповића дакле не брине што своје ставове брани позивањем на студију бискупа Стокумса: *Непроменљивост природних моралних заповести у схоластичкој етици...* Максимовића међутим не брине што не помиње нити позива у сарадњу учења светих отаца Цркве осим кад учење Макарија Великог поистовећује са учењем Баруха Спинозе о Богу „самом по себи“ (М 179).

6. Кликке између прилике и неприлике: „политика“ теологије. Кад смо код тога, закључујемо и следеће. Полемика око *Венца живота* такође представља одраз извесне *политике теологије*, односно изражава стратегије и тактике заинтересованих страна у непосредном и посредном окружју дебате која је, видели смо, за улог имала питање идентитета, значења и даљег начина развоја теологије у Срба... То је већ „унутарспрска“ ствар (премда реакције хрватских римокатолика: језуита и фрањеваца то донекле релативизују, а исто важи поводом увида у реакције са руске [Спекторски] односно бугарске [Пашев] стране). Наиме, дошло је до разврставања у најмање три табора.

У првом табору је да кажемо група професора са Богословског факултета – „черновачка група“ или „черновачки ђаци“⁹³. Они су, сваки на свој начин, дошли под утицај немачке теологије. Ту групу предводио је (да тако кажемо) професор и потом декан **Димитрије Стефановић**. Не изненађује да су они, директно или индиректно, подржали свог колегу Атанасија Поповића.

Друга група може се назвати „симпатизерима *Венца...*“, њу су чиниле личности попут **Милоша Н. Ђурића**, **Ксеније Атанасијевић** – али и догматолог⁹⁴ **Љубомир Н. Рајић** (1882-1956), као и студент Богословског факултета **Милутин Деврња**. Рајић је притом, као и Максимовић, био руски московски богословски ђак. Своју књигу *Христос васкрсе* он је посветио управо Тарејеву. Утолико ту групу, условно, можемо назвати „московским ђацима“. Још важније, Рајић⁹⁵ (ка-

⁹³ Поновимо: следеће личности су докторирале на Теолошком факултету у Черновцу (Аустро-Уграска то јест Румунија): (епископ од 1931) **Симеон Станковић** (1914), **Димитрије Стефановић** (1882-1945), **Лазар Мирковић** (1912), **Марко Микијељ** (1913), **Радивој Јосић** (1914) и **Атанасије Поповић**.

⁹⁴ Љубомир Н. Рајић, *Наука православне вере: кратка Апологетика и Догматика Православне цркве*, Штампарија Привредни преглед, Београд [б. г.], 134 сс. — С тим упоредити: Љубомир Н. Рајић, *Кратка Апологетика и Догматика Православне Цркве: Ученицима средњих и стручних школа*, Издање Књижаре Влад. Н. Рајковића и Комп., Београд (Кнез Михајлова 8) ²1939, 124 сс.

⁹⁵ Љ. Н. Рајић, као **архимандрит Владимир**, био је референт Синода за оцену уџбеника из етике од Живана М. Маринковића, в. Хришћанско дело 3 (1939) 239.

сније мукачевски, односно рашко-призренски **епископ Владимир**), како смо видели, био је одушевљен *Венцем живота*... Он је личност која, како преноси Максимовић, усмено њему поверава: „Нико није испевао Христу такву славопојку као ти у своме *Венцу живота*“⁹⁶.

Трећа група може се назвати „неопатристичком“ или, боље, „новосветоотачком“. Кад је наш спор посреди, њу је истакнуто представљао **Јован Рапајић**, али ни „атинског ђака“, наиме **Јустина Поповића** (који наговештава долазак јелинских српских богослова – који ће касније надићи немачко-черновчанске и московске ђаке) не треба изоставити⁹⁷ као конгенијалан *контекст Рапајићу*. Иако се нису укључили у спор око *Венца живота*, за претпоставити је како се ни представници треће групације (а не само они из прве групације) нису одушевили тим делом. Претпостављамо да би, поред Рапајића, Јустина Поповића, више него резервисаним остали: епископ Николај (којег, иначе, за непоштовање науке подозрева Максимовић [АВЗ 114]⁹⁸), **Мирослав А. Војиновић**, **Амвросије К. Веселиновић**, па и **Александар Бановић** (који ће касније прећи пут од хришћанства ка марксизму – супротно чувеним путањама Струвеа, Берђајева, Шестова, Булгакова). Узећемо осврт Љубомира Рајића као илустрацију епохалних рачвања и вододелничности тих година за будуће токове теологије у Србâ. Наиме, он говори о студијама Јустина Поповића и Владана Максимовића свестан њиховог огромног значаја:

„Појава догматике о. Јустина Поповића долази у време појаве још једне значајне књиге богословско-философског карактера, а на име књиге г. Владана Максимовића ‘Венац Живота’. Њен је проблем чисто етички и има за циљ да нам претстави у свецелој моралној вредности божански свету и узвишену личност Исуса Христа и Његовог учења. Компетентни претставници моралне филозофије хришћанства даће о њој достојан суд, а нама остаје да констатујемо овде једну важну и уочљиву околност, да се обе књиге по своме догматско-моралноме проблему *допуњују**, и тиме указују да њихова заједничка појава има прави *епохални** значај за наш духовни живот“⁹⁹.

Из онога што смо ми развили и осветлили види се да је то „допуњавање“ спољашње (иако прва два тома Догматике оца Јустина јесу више под утицајем руског моралног богословља). Сетимо се оградe Јустина Поповића од Борислава Лоренца по питању дефицита светоотачке мисли потоњег (исто би важило, држимо, и

⁹⁶ Доказ томе је индиректан али снажан: обојица су пријатељи, руски ђаци, поштоваоци Тарејева; затим Рајић Венац живота пореди са Догматиком Јустина Поповића и обе књиге сматра епохалним догађајима; такође, од догматолога у то време активних једино је Рајић могао такво нешто исказати (остале смо искључили: Јустина Поповића – не би се никако сложио; **Стева М. Веселиновић** – у то време није жив; **Војин С. Ракић** – премлад; **Милош С. Анђелковић** – претходно наведено о Рајићу и Максимовићу њега не фаворизује иако је то могао бити он, али та хипотеза је само номинална).

⁹⁷ Син Атанасија Поповића – Љубодраг – 08.02.2010. пренео нам је да је како се „... мој отац и Јустин Поповић нису нарочито симпатисали“.

⁹⁸ Бранећи афирмативан однос Тарејева према науци, Максимовић Црнорисцу Дамјану каже: „Да, професор [Тарејев] није потцењивао науку као што чине наши клерикални теолози, па чак и такав претставник црквених власти као што је преосв. епископ др. **Николај Охридски** који у предговору књиге др. Радована Казимировића [...] о враџбинама, заузима негативан став према науци“ (АВЗ 114).

⁹⁹ Љ. Н. Р., „Протосинђел д-р Јустин, доцент Богословског факултета: Догматика Православне цркве. Књига II, стр. 680. Издавачка књижара Р. Д. Пуковића, београд, 1936 г.“, Хришћанско дело 2 (1936) 154-155.

за мисао Максимовића). Било како било, сада можемо то поље, и теолошке „политике“ испољене у њему, овако сумирати – наравно, с обзиром на будуће што је долазило. Пројекат *Венца живота*, све и сви што су стали уз њега, одбачени су: како од стране прве групације (коју Максимовић наузива „конзервативни“ теолози АВЗ 114), тако и од стране треће групације (коју не уочава као такву, осим реакцијом на Рапајића којег назива „монахом који се [...] изживљује у сањалачким и поетским медитацијама о трансцендентним и далеким од стварнога телеснога, душевнога, социјалнога и духовнога животима стварима... [АВЗ 106-107]). А они, представници прве и треће групације, назвали су њега „модернистом фантазером“ (П2 196, 205), односно „свакодневничко-систематским духом“ (Ц 231). На крају, обе групације, свака на свој начин, одбациле су *Венац живота* и готово све што се њиме покушало. Остало је да потом, уз непредах Другог светског рата, преживе – и онда *суоче једни друге*. То ће бити сучељење позитивно-конзервативног морализујућег апологетског богословља и богословља што смо га упознали под именом новосветоотачке обнове, то јест неопатристичке синтезе. Биће то нов спор (понекад и дијалог) али на другом нивоу и помоћу нових аргументација и аспеката. Руска школа званичне „моралне“ теологије тако се повукла или је, рецимо то условно, „поражена“. То је далековидо наговестио управо Јован Рапајић (који, нападајући Максимовића, из своје перспективе одбацује официјелни морализам руских професора [али, то не значи да, како је можда хтео др Атанасије, како он, Рапајић, самим тим акцептира интерпретацију и инкорпорацију тог руског богословља код самог Атанасија Поповића!]), монах Јован каже: „Такво Хришћанство су неговали официјелни философи црквени у Русији. тарејев је типичан њихов претставник. Оно нема ни дубине ни вредности ни живости онога Хришћанства које су неговали руски мислилачки ванбогословски кругови (религијски мислиоци тзв. руске религијске ‘ренесансе’ или ‘сребрног’ века БЛ)“ (Ц 231). Из тога видимо да ће преостати да се руска религијска философија као и руска официјелна теологија, обе на свој начин, суоче са епохом новопатристичке обнове и успостављањем новог *начина* духовности, теологије и црквене праксе православља као таквог.

7. Од академске објективације и формализације етике (Владан Максимовић, Атанасије Поповић) према „еклсијализацији“ етике – етика као духовна „онтологија“: на прагу неопатристичке синтезе, и неколико корака преко њега... (Јован Рапајић). Интервенција Црнорисца Дамјана, односно монаха **Јована Рапајића** (те личности крила раширених од Николаја Охридског преко Антонија Храповицког¹⁰⁰ до Зењковског) – испољила се *критички* ка том „(нео)схоластичком ропству“ Максимовића (али и Поповића!): како непосредно тако и посредно. Нећемо понављати напред већ речено. Осим што ћемо закључити са неколико оријентацијских увида-смерница.

Прво: конзервативно позитивно моралистичко богословље као израз субнеопатристичке парадигме теологије управо корз полемику око *Венца*... приближавало се свом крају (упркос дирљивих нада које Максимовић полаже у *Венац* илои Поповић у Закон...). Проблеми и ограничења субнеопатристичке парадигме најоштрије су се испољили у *преднеопатристичкој* критици моралистичке хришћан-

¹⁰⁰ Бранко Рапајић, „Прослава 50-годишњице Митрополита Антонија“, Хришћанско дело 2 (1935) 136-139 = скр. П50.

ске етике (Јустин Поповић, Јован Рапајић...) – где је посебно апострофиран дефицит светотајинско-евхаристијског, светотајинско-харизматолошког и светотајинско-аскетолошког *поунутарњења* проблема морала кроз регистре дејства Цркве као харизматског догађаја, и то ревизијом антропологије на основама дубље засноване сотириолошке христологије, то јест еклисиологије. Одсуство онтолошких и егзистенцијалних слојева питања о хришћанском моралу и мистерији *греха* снажно је оптеретило *субнеопатристички* морализам и, једнаким махом, призвало на ургентно превладавање тог горућег питања од свечовечанског значаја.

Друго: жучна и жустра дебата Максимовића и Поповића, али и „упад“ Јована Рапајића у њу снажан је доказ управо исказаном ставу.

Треће: ваља освестити како појава Рапајића у контексту *пред-и-ка-неопатристичких* врећа показује како није било потребно посегнути за идејама или именима зрелије фазе неопатристичке синтезе – чак ни за именима њених српских претеча: рецимо оним епископа Николаја Охридског или Јустина Ћелијског. Личности какав је био Бранко, односно Јован Рапајић довољна су жижа или чвориште, како би се *изнутра* а унеколико независно од поменутих корифеја показао шири и разноврснији вид не само *преднеопатристичких* струјања (у сукобу са конзервативизмом и морализмом „православне неосхоластике“), већ и шири *вид* српске академске и изванакademicке теологије као такве. Ипак, још и ово: оцењујући значај фигуре руског архиепископа **Антонија Храповицког** (1864-1936), Рапајић је готово нехотице показао зашто ни он није прихватио квазикантијански психологизирајући морализам Максимовића, али *ни* неосхоластичко а томе конфронтирано богословље Поповића (и сличних аутора). Показао је Рапајић – готово као доказну чињеницу – да је у фигури митрополита Антонија (која је прешла пут *од* борбе против православне „схоластике“ [и то сопственим „православним протестантством“ или кантијанизмом *из младости*¹⁰¹] *до* борбе против ренесансе руске религијске философије [којој је, парадоксално, и сâм дао подстицаје, и то првом борбом из своје младости]): показао је он да у фигури Храповицког види не само конзервативног митрополита, који брине пред стихијом теолошког либерализма, већ и мислиоца који је сагледао „све“ кад је у повратку оцима Цркве уочио излаз из кризе, па и кризе лажног сукоба између „конзервативних (наводно традиционалних)“ и „модерних (наводно либералних)“. Погледајмо следећи веома, веома обасјаваћи одломак:

„Још као млад богослов, монах Антоније уноси извесну модерну ноту у обраду и аргументацију вечних богословских тема и проблема. У оно време, до пре пола века, (1880-тих БЛ) слави своју победу кантијанство. Психологизам и морализам, две карактеристике кантијанства, оног које се одрекло продирања у свет ноуменални [...] оног које покушава [...] да на темељу моралног закона и психолошке извесности знађе решења за последња, метафизичка питања¹⁰²; оног [...] које постулира морални за-

¹⁰¹ Како показује Рапајић: окрет кантијанизму учињен од стране митрополита Антонија у *младости*, треба видети као борбу против рада доминантне латинизоване разумско-схоластичке верзије тада важеће „официјелне“ православне теологије, па је – у контексту кретања духа епохе – тај и такав повратак Канту био позитивна ствар (али, ствар омеђеног домета и рока трајања, како показује, рецимо текст Антонија Храповицког „О догмату оваплоћења Господа“, у којем је – касније – експлицитно критикује идеју Канта о аутономији морала и мисао Толстоја која оспорава Божанство Христа).

¹⁰² Видимо да нисмо превише погрешили кад смо казали да је спор Максимовића и Поповића спор са два краја једне те *исте* парадигме морално-позитивног богословља ослоњеног на рефлексију

кон да би постулирало Бога; – психологизам и морализам таквога кантијанства постепено осваја и теологију и међу првима младог ученог монаха Антонија [...]. У руском богословљу ова нота ће се најбоље окарактерисати ако се означи (као) [...] *православни протестантизам**. А у то време, збиља, има на свим странама много штошта против чега се може протестовати. [...] У унутрашњем погледу, црква је такође заробљена, односно њено богословље, латинским¹⁰³ богословским духом и схоластиком. [...] Зато је] његово кантијанство, тако страно (свако кантијанство) схоластици и њеној прећутној вери у свемоћ разума, којим се све може постићи, видети, растумачити, распоредити.... [...] Ипак је наш слављеник дочекао остварење своја оба сна: и успостављање руске патријаршије и *антисхоластички** курс у православном руском богословљу¹⁰⁴ (П50 137, 138).

*

Уколико се сложимо да је Владан Максимовић, упркос *неизгладивим* мањкавостима *Венца живота* (што их је уочио па исецао Јован Рапајић, односно Атанасије Поповић), остао искрено убеђен у исправност и умесност свога подухвата, и то до краја, без обзира што та „истрајност“ сугерише тврдовратост (извесну окованост форматима свог духа), утолико онда – упркос свему – следеће речи могу бити најпажљивији начин да се заврши разматрање тог спора, као и личности захваћених њиме: речи су то др Владана у вези са „венцем живота“ (τὸν στέφανον τῆς ζωῆς) Христом обећаним преко апостола Јакова:

„Блаженство које носи у себи човек који је остварио идеал човечји или [...] му се стално приближава покрива собом све [...] муке [...] и он се после сваког пада, после сваког пораза поново диже, устаје и поново ступа у неустрашиву борбу са грехом и злом у себи и ван себе – све до последњег даха. [...] Сваки на своме терену, сваки у своме послу, сваки у своме делокругу мањем или већем, и свакога ко се бори као херој, било да пада, било да побеђује, чека победнички ‘венац живота’ (Јк 1, 12)“ (Вл. Л. Максимовић, *Венац живота*, Београд 1936).

Excursus 1: Муке по Максимовићу: од патријарха Варнаве (Росића) до митрополита Саве (Трлајића) Горњекарловачког – и опет пред Атанасијем М. Поповићем. Објаснимо и ово: А. Максимовић је рекао: „Он (Поповић БЛ) то ради намерно, из мени можда непознатих, а можда познатих разлога“ (М 184). Б. Поповић је рекао: „Његов страх је друге природе и он је овако љут на мене због тога што сматра да ће изгубити оно што се надао да добије од Св. архијерејског синода и до чега му је много било стало, што ми је лично изјавио кад смо разговарали о реферату који је требало да поднесем Св. архијерејском синоду о ‘Венцу

закона морала и анализу фактичке психике што прати моралну свест. Сада тај закључак појачавамо указивањем на „родоначалност“ Храповицког (р. 1864) за многе постсхоластичке (али и неопротестантске) тенденције у православном богословљу краја XIX и почетка XX столећа.

¹⁰³ Те речи двадесетпетогодишњи Рапајић пише две године пре изласка из штампе *Путева руског богословља* од Флоровског (где теку дословно исте реченице, в. Георгій В. Флоровский, *Пути русскаго богословія*, 30-56), па и стога од његове (условно независне) духовне, црквене и интелектуалне зрелости, и проишљивости, да кажемо, „застаје дах“.

¹⁰⁴ Рапајић примећује да су се из тога „протестантског“ православља Антонија (без обзира на његов паралелан апел за повратак оцима и обнову поштовању Достојевског), ипак, „разгранале“ тенденције које он, Антоније, данас не поздравља, па, парадоксално, наш Митрополит данас (1935) на ступа из позиције *конзерватизма* према тим струјама (мисли се на „линију ‘световног’ руског богословља од Соловјова преко Флоренског до Булгакова“ П50 138); а те струје њега виде као „изневере-ну наду“ (П50 139), док традиционалисти у њему виде своју „заставу“ (исто).

живота“ (П2 201). Увидом у Досијеа Максимовића у Матици српској непобитно се да установити следеће (макар кад је његово разјашњење и саморазумевање по- среди). Пренећемо аргументацију и опсе што их о тим немилим догађајима даје Максимовић. „Нисам ја наручио приказ у Богословљу“ ([АВ3 80] како инсинуира Поповић. (1) Година дана по објављивању Венца живота у црквеним круговима влада о томе мук. А књига је то професора Теолошког факултета (АВ3 83). Зашто? (2) почеле су се ширити гласине како моја књига „није православна“. (3) Патријарх **Варнава (Росић [1930-1937])**, „мој школски друг“, то је сазнао „па ми је у поверењу скренуо пажњу“ (АВ3 80). (4) Ја му донесох черновик *Венца*, са садржајем, а он „искрено се радујући“ – узваратио на руском: „Ти всегда увлекался этикой!“ (исто). Чак је обећао да ће „материјално помоћи штампање из личних средстава“ (исто). А онда, међутим, небо се помрачује и наступају кишни и тмурни дана за професора Владана. (5) Два дана касније, кад се враћао возом од из Сремских Карловаца, по посети патријарху Варнави, у возу среће неке свештенике који су, „имајући увид само у садржај“ заступали став да моја „књига није православна“ (исто). Максимовић одговара: „... књига није писана теолошки већ филозофски, да није, додуше, моја књига конфесионална, али да коначни резултати [...] стоје у сагласности са основним принципима учења Исуса Христа“ (АВ3 81). (6) А онда шок: патријарх Варнава му, „у поверењу“, објашњава новонастале околности: Његова Светост тражи да се ћути о њиховом договору око штампања *Венца*... „... епископ који у Св. Синоду има најјачи утицај“ – наставља своје Максимовић – „... мој (Максимовићев БЛ) је велики противник који мисли да не треба помоћи штампање моје књиге“ (исто). (8) То је исти онај епископ који, кад је видео садржај *Венца*..., бацио је то на сто и „срдитим тоном“ њему, др Владану, рекао: „Какве то везе има са Црквом и са вером!“. (9) Потом патријарх Варнава, наводно, исповеда Максимовићу: „Знаш он [...] тиранише и мене и цео Синод, а ти си му се нешто много замерио“; него „... поднеси молбу Св. Синоду, а ја ћу молбу узети себи па ћу ти помоћи штампање од својих средстава“ (исто). (10) Месеца дана касније патријарх је, изгледа, избегао да прими Максимовића који је дошао по помоћ: „... служитељ Њ. Св. рече. ‘Његова Светлост (sic БЛ) не може вас примити, јер је узела аспирина’“ (АВ3 81). — Таква атмосфера прешла је на Атанасија Поповића и већ је паралелно владала на Богословском факултету, сматра повређени Максимовић. Наиме: пошто је увидео да из Уредништва Богословља оклевају, Максимовић одлази **Димитрију Стефановићу** и овога директно сучељава око индикативног игнорисања *Венца*... И – „посвађали смо се“, „било је оштрих речи“, каже др Владан. А онда „помало претећим тоном: (Димитријевић одговара БЛ) ‘Е, добро, биће критике!’“ (АВ3 83). Према мишљењу Максимовића, тада и тако на сцену ступа Атанасије Поповић (који се једно време држао по страни како би избегао да се, тумачи др Владан, замери „меродавнима“ [АВ3 82-83]). Из тога Максимовић извлачи став да он, др Владан, није нити „наручио“ нити „молио“ за позитиван приказ Венца живота, а није мога ни знати да ће писати Поповић. Друга је ствар, појашњава он, њихов случајни сусрет управо непосредно после тога, код Цветковог трга у Београду, на улици и у пролазу... Кад су се срели, према запису Максимовића, др Атанасије био је „резервисан и хладан“ „судијски“ настројен (АВ3 83). Ништа није помогла моја трпељивост, наставља Максимовић, није се Поповић дао одобровољити ничим у вези са *Венцем*... Кад је

рекао, на пример, како се не слаже с тезом *Венца...* о односу душе и тела – тврдећи да је „душа унутрашња страна тела“ – рекао сам му како то није тако, и схватио да „не разуме разлику спољашњи – унутрашњи“ (АВЗ 84). Потом су отишли сваки својим путем... Максимовић не пропушта да дода како верује да би се Поповић „преврнуо у гробу“ кад би сазнао да је захваљујући његовим, како сматра неприличним критикама *Венац живота* такорећи доспео на индекс забрањених књига али унутар Српске православне цркве: „Чудном иронијом судбине мој *Венац живота* ударен је на један други *Index librorum prohibitorum*, ако душа покојног А. М. Поповића сазна за то, последица [...] ће бити да ће се он преврнути у гробу [...] јер му је остварена његова жеља о *Index-у*“ (АВЗ 76). То је додуше незваничан, прећутни „индекс“, горко сугерише очито тешко озлеђени др Владан. Муке Максимовића треба сагледати и из чињенице да је он сматран квазиправославним теоријским писцем, као и отпадником (АВЗ 82) из канонског поретка Цркве. Наиме: он сâм сведочи о, како сматра, драконској казни која је над њиме извршена: „Дисциплински (сам) кажњен од црквених власти и лишен свештеничког чина и протопрезвитерског достојанства стога што сам озаконио свој други брак пред грађанским властима...“ (АВЗ 82). Он се брани како би то важило само за преступ свештеника заветованих на безбрачност, па наставља како су само њега изузели (а зна за неких тридесетак свештеника који су починили исто, па ништа од казни нису добили: „нису ни опоменути“), и, поврх тога, одређена ми је казна од „... петнаест година забране ступања у црквени брак“ (исто). Још један детаљ који може пружити помоћно светло на „климатске“ аспекте тих збивања „иза кулиса“. Максимовић са ресантиманом укључује и епископа горњокарловачког и мученика за веру **Саву (Трлајића †1941)** у контекст његових исповести. Наводно, пред „повећим друштвом“ епископ Сава се обратио Максимовићу овако: „О шта би ви значили у Цркви да нисте отпадник“ (АВЗ 82). Др Владан Максимовић Епископу је одговорио: „Још је, преосвећени, велико питање ко је отпадник, ја, који сам цео живот посвећен томе да објасним и научно образложим учење И. Христа, или они који су сву истину И. Христа свели на спољашње обреде и празну форму“ (исто).

Прилог 1:

Библиографија радова Владана Л. Максимовића и Атанасија М. Поповића

МАКСИМОВИЋ, ВЛ. М.

Књиге

Етичке воззрениа Баруха Спинози, Москва 1904 (кандидатска дисертација)

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

„Јоань Хризостомъ“, Москва 1900

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

- „Луче светлоносне“¹⁰⁵
 „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)

ПОПОВИЋ, А. М.

Књиге

- Религија и морал*, Славија, Београд 1932, 150 с.;
Морални закон, књ. I: *Природни морални закон*, Соко, Београд 1938, XIV, 530 с.;
Размишљање о Творцу, Акционарска штампарија А. Д., Београд 1925, 63 с.

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 с.;
 „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;
 „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;

¹⁰⁵ 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 и броју 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...

„Учење вере и науке о постању света“, Штампарија Уједињење А. Д., Београд ²1927, 61 с.; октобра 1924 године), (б. и.), Београд 1924, 31 с.; 16 с.

Расправе, прикази и рецензије

„Приказ *Православно-хришћјанско учење за нравствеността*. (*Нравствено богословје*), Том I основоположителен. Часть прва и втора за нравствеността изобщо и за хришћјанската нравственост, София 1939, Страна 610. од г. Г. Ст. Пашева, ред. проф. Богословског факултета Универзитета у Софији“, Богословје 2 (1940) 139-153.

„Мој одговор г. Живану Маринковићу, професору из Београда“, Преглед цркве Епархије нишке 1939 (= исто, Штампарија Св. Цар Константин, Ниш 1939, 8 с.);

„Приказ *Венца живота* од г. Владана Максимовића, проф. универзитета у пензији, Богословје 1 (1937) 84-111;

„Одговор г. Владану Максимовићу, Богословје 2 (1937) 190-206.

Преводи

Аристидова апологија, превод са старогрчког оригинала, објављено у Збирци Богословје Светог Саве, Београд 1908.

Прилог 2:

Хронолошко-библиографски списак: учесници у спору око *Венца живота*

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“, Хришћјанска мисао I (1936).

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

Јагодић, З., „‘Венац живота’ Владана Л. Максимовића“, Хришћјанска 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).

Црнорзац Дамјан, „Владан Максимовић: ‘Венац живота’, систем моралне филозофије“, Хришћјанско дело 3 (1936) 222-232

Јакшић, М., „‘Венац живота’ Владана Л. Максимовића“, Летопис Матице српске CX 345, 2 (1936) 217-222.

Поповић, А., „Приказ Венца живота од г. Владана Максимовића, проф. универзитета у пензији, Богословје 1 (1937) 84-111;

исти, „Одговор г. Владану Максимовићу, Богословје 2 (1937) 190-206.

Максимовић, Вл. Л., „Мој одговор г. дру А. М. Поповићу“, Богословје XII:2 (1937) 186.

Максимовић, [Одговор Анту Цикојевићу], Хришћјанска мисао III (1937) 3

исти, „Дискусија око *Венца живота*“, МС 1950/1953.

- Cikojević, A., „Venac života’ Vladana L. Maksimovića“, Nova revija nauci i vjeri XVI: 1 (Makarska 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.

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 *Венца живота*, 1950
АИА = Бранко С. Рапајић, „Антрополошке и историске анализе“, Хришћанско дело I:2 (1935) 102-116
АМШ = Атанасије М. Поповић
АРС = Schanz, P., *Apologie des Christentums*, Freiburg 1910
ВЖ = *Венац живота: систем моралне философије*, Београд 1936
ВЛМ = Владан Л. Максимовић
Ђ = Милош Ђурић, „Венац живота’ – философија морала од др Владана Максимовића“, Политика (09.04.1936) 8
Ж1 = Живан М. Маринковић, „Д-р 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
К = Vilim Keilbach, „Vladan Maksimović, ‘Venac života’, Znanje i sloboda, Beograd, 1936“, Bogoslovska smotra 25:2 (prosinac 1937) 215-219
Љ = Љубодраг 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 *Венца живота* од г. Владана Максимовића, проф. универзитета у пензији, Богословље 1 (1937) 84-111
П2 = „Одговор г. Владану Максимовићу, Богословље 2 (1937) 190-206
П50 = Бранко Рапајић, „Прослава 50-годишњице Митрополита Антонија“, Хришћанско дело 2 (1935) 136-139
ПВ = Ал. Бановић, „Проф. В. В. Зһнњковскій: ‘Проблемы воспитанія въ свѣтѣ хрстіанској антропологији YMCA Press, Paris 1934’“, Хришћанско дело I:2 (1935) 154-157
РЕ = Paul Tillich, *The Protestant Era*, University of Chicago Press, Chicago 1957
Споменица БФ СПЦ = *Богословски факултет Српске православне цркве 1920–1980* (прештампано на основу Богословље XXIV 1-2 [1980]) Београд 1980
ТВЖ2 = „Трње у венцу живота: Полемика Владана Максимовића и Атанасија Поповића око основа хришћанске философије морала (Део 1), у Б. Шијаковић, (уред.), *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, том 5, ПБФ БУ, Београд 2010, 46-103
У = Јерусалем, В., *Увод у философију*, Београд 1921
ФС = Андрија Стојковић, *Развитак философије код Срба 1804–1844*, Београд 1972
ХД = Хришћанско дело
Ц = Црнорзац Дамјан, „Владан Максимовић: ‘Венац живота’, систем моралне философије“, Хришћанско дело 3 (1936) 322-332