

др **Богдан Лубардић**, доцент
Православни богословски факултет
Београд

Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића

*историјати учинака јегне рецејције – ирилої разумевању иочейшака
„неоїаїрисїиичке синїїезе“ у срїској шеолоџији**

„Живо религиозно *искусїиво**, као једино оправдан поступак спознаје догми? – тако бих хтео да искажем општу тежњу моје књиге [...]. Само ослањањем на непосредно *искусїиво* (опыт) могу се сагледати и проценти духовна блага Цркве“ (П. Флоренски, *Сїуб и шврђава исїине*, Москва 1914).

„Разуме се, ово је само превод на философски језик мистичког *искусїива** и познања Макарија Великог“ (Ј. Поповић, *Проблем личностїи и иознања ио учењу Макарија Еїиїаїскої*, Сремски Карловци 1926).

***Уводна напомена о циљевима и задацима студије.** У студији што је пред нама желимо да постигнемо неколико важних ствари. *Прво*, желимо да још једном подвучемо значај озбиљног философског, теолошког и културолошког истраживања руског залеђа у свеукупном делу архимандрита др Јустина Поповића. Циљ је указати на ништа мање него конститутиван значај руске религијско-философске и теолошке мисли, као и духовне културе, за формирање главних видова, путања и вредности његове мисли. Разлог томе је што то до сада изостаје. Важније још, увид у то залеђе омогућује целовитије сагледавање и тачније разумевање његовог дела, и не само то. *Друго*, и конкретније, високорезолутивно посматрање главних руских фигура, и њиховог утицаја на Поповића, омогућује да избегнемо да једног, рецимо Достојевског, или рецимо Храповицког (а то је такође мало истражен утицај на Јустина), или било којег другог од њих, истакнемо потискивањем других Руса. Тако радећи можемо избећи да учинимо неправду како Поповићу тако и одређеном ру-

* Овај рад је настао у оквиру пројекта бр. 149037А („Српска теологија у двадесетом веку“), који финансира Министарство науке Републике Србије. Сви *наши* курзиви у цитатима означени су астериском [*]. Фусноте које се налазе у наводима из списка Флоренског и Поповића обележавамо изворним бројем у угластој загради нпр. [555]. Уз тај број иде крстић (†) односно двоструки крстић (‡) само тамо где сматрамо да је напомена од значаја за тему нашег рада у ширем смислу, па у том случају у напомени испод главног текста дајемо целу или део одређене фусноте изворника. Неке фусноте Флоренског из тог разлога смо превели. Трудили смо се да сачувамо стил цитирања који примењује Флоренски (када наводимо његове напомене). Леп, поуздан и скрупулозан превод *Сїуба и шврђаве исїине* на српски од стране Небојше Ковачевића преиначили смо само у неколико случајева. Паралелно томе користили смо изворно издање *Сїуба...*, наиме: Павел Флоренскїй, *Стольї и утверждение истины*, Товарищество типографии А. И. Мамонтова Москва 1914 (reprinted by ЈУН) = скр. СТИ.

ском мислиоцу. *Треће*, из тих разлога овде ћемо, изразити је и проширеније него раније¹, фокусирати необично снажан утицај Павла Флоренског на нашег духовника, теолога и филозофа из Телија. *Четврто*, на основу та три задатка и циља студије, покушаћемо да назначимо три врсте негативних последица искључења или сужења увида у руску перспективу када је реч о делу Јустина Поповића.

Део I.

Целовитост је у отварању, отварање је у зацељивању.

А. *Стиуб и ѿврђава истиине*: течни дијамант религијске философије Сребрног века. Носећа теза наше студије може се исказати ставом да је дело Флоренског *Стиуб и ѿврђава истиине* извршило најснажнији утицај на мисао младог Поповића. Тврдимо да ће тако остати и кад он пређе другим мислиоцима, интелектуалним садржајима, односно проблемима. То не значи да је за њега Флоренски „све“. То пре значи да је много битних подстицаја њему прешло из срца и ума и руку руског религијског филозофа. Ту тезу нисмо склони да „натежемо“. Али јесмо ради да је инаугуришемо и, колико је могуће, да одбранимо њено право на херменеутичку релевантност за истраживања српске „јустинијане“ (*iustiniana serbica*). Пошто та теза подржава закључке и поенте што исходе из реализације сва четири побројана задатка наше студије, неопходно је да презентирамо ту величанствену књигу Флоренског: како би читалац стекао базични увид, и како се не би, у оном што следи, осећао дезоријентисано приликом сложених компаративних анализа између оца Павла и оца Јустина. То и по обиму велико дело, наравно, мораћемо да формално сажмемо при експозицији која следи.

1. Генеза дела. Први обриси дела *Стиуб и ѿврђава истиине* = СТИ свештеника Павла Флоренског (Павел А. Флоренский 1882–1937) настајали су између 1904. и 1908. године. Прва верзија објављена је 1908. у зборнику *Пишања религије (Вопросы религии)*, под називом *Стопн и утверждение Истины. Письма к Другу*. То можемо називати првом редакцијом². Потом настаје друга редакција тог материјала. Године 1913. у Москви материјал бива публикован као књига, са измењеним насловом: *О Духовной Истине. Опыт православной теодицеи*. Тај спис ће потом бити дорађен како би се 1913. године појавио у облику магистарске дисертације Флоренског која носи назив: *О духовной Истине*. То је трећа редакција тог текста. На савет свог духовника и руководиоца, епископа Теодора Поздјејева³, магистеријум обзнањује без следећих Глава: „Софија“⁴, „Пријатељство“, „Љубомора“, и без експликаторних прилога. Годину дана потом, 1914-те, пошто је изабран у зва-

¹ Богдан Лубардић, „Јустин Телијски, Флоренски и руска религијска философија“, у исти, *Јустин Телијски и Русија: иушеви рецеиције руске философије и шеологије*, Беседа [Савремено богословље бр. 15], Нови Сад 2009, 43–107 = скр. ЈРУ.

² Видети по том питању упутно дело: Игумен Андроник Трубачев, *Священник Павел Флоренский: Личность, жизнь, творчество. Теодиция и антроподицея*, Томск 1998.

³ Као и сâм Флоренски и Поздјејев ће касније постати мартир вере.

⁴ Године 1911. Флоренски публикује књигу *Со земље*. Те исте 1911. године у Богословском Веснику у наставцима штампа своју студију *О Софији* (= „София. Из писем к другу“, Богословский вестник 5 [1911] 135–161, 7–8 [1911] 582–613). Та студија ће касније ући у *Стиуб и ѿврђава истиине* као Писмо/Глава X.

симболистичке идеје имају израз и у опреми књиге (тврди повез намерно је обложен у плавој боји; свако писмо опремљено је вињетом са латинским мотом и руским преводом истог), у стилским аспектима писања (Флоренски не преза од уплетања поетско-прозних пасажа у философско-теолошку и академски постављену аргументацију текста), и, не најмање важно: све је то изнутра хармонизовано са основним одређењем *симбола*. Према Флоренском: „Биће, које је веће од самог себе [...]. Символ је таква суштина (сушност) чија енергија, која је срасла или се, тачније, стопила с енергијом неке друге, вредније у датом погледу суштине, носи на тај начин у себи ову последњу“¹⁰. Из тог разлога, услед симболичке природе суштог богоствореног света, света тиме самим увек већ већег од самог себе (некмоли од одломка самог себе), из тог разлога дакле, чисто философско-теолошки пасаж и неретко превире у екстатичке поетско-литерарне химне, и обрнуто. Како Лаут лепо каже, његове мисли прелазе у „рапсодије спекулације (*speculation*) и богопоштовања (*devotion*)“¹¹. Наравно, стилска димензија дела не исцрпљује симболичку природу предмета философије Флоренског, нити његово учење о симболима. Ево примера стилистичких бравура пера достојних осталих аспеката те књиге:

„Небо се преливало попут седефа – осликано црвеним, жутим – као да га прожима безброј слојевитих облачића. А њихове ивице су биле нежно-љубичасте, попут аметиста. На ватреном пољу зажареног неба јасно су се оцртавали врхови звоника у суседним селима. Сеоца – као да су нешто насликано – као птичија гнезда. Некакав штап је, чинило се, забоден у само небо. Ветар је доносио житни мирис зреле ражи. Подсећало је то на нешто познато – вечно блиско, што познајемо одувек – на нешто рођено, драго и присно-привлачно. Али небо је постајало све тамније, сивело је као уста самртника“ (СТИ 261–262).

Сва „писма“ *Сџуба...* неодољиво подсећају на испољења жанра класичног трактата (*tractatus*). Њих има 12 на броју, уз Предговор читаоцу, Поговор и Прилог посвећен разјашњењима доказа књиге, односно у тексту подразумеваних ствари у ставовима. Свако од тих Писама-Трактата може се узети самостално и уједно као део органске целине која им, потом, даје додатне значењске и идејне али и стилско-естетске вибрације. То су следећа Писма, које ми у студији називамо Главама (Предговор и Поговор моћемо узети као прву и четрнаесту Главу). Погледајмо њихова имена на руском језику: I. К читателю, II. Письмо первое: Два мира, III. Письмо второе: Сомнение, IV. Письмо третье: Триединство, V. Письмо четвертое: Свет Истины, VI. Письмо пятое: Утешитель, VII. Письмо шестое: Противоречие, VIII. Письмо седьмое: Грех, IX. Письмо восьмое: Геенна X. Письмо девятое: Тварь, XI. Письмо десятое: София, XII. Письмо одиннадцатое: Дружба, XIII. Письмо двенадцатое: Ревность, XIV. Послесловие... Писма чине први део те књиге, а појашњења са напоменама чине њен други део.

Поретку симбола придавана је не само нова семантичка аура, већ му је приписивана и теургичка снага. У односу на западну страну, руска страна тог процеса испољила је примат религијског над естетским искуством са којим је, додуше, остала присно повезана“; даље у: Богдан Лубардић, *Философија вере Лава Шесџова: айодфайичка деконструкција разума*, ИТИ – Службени Гласник, Београд 2010, 48–49.

¹⁰ Павел А. Флоренский, *Сочинения в 4-х томах*, т. 3 (1) [серија: Философское наследие], Москва 1999, 257. Такође консултовати: Игуман Андроник Трубачев, С. М. Половкин, „Флоренски: Павле Александрович“, у Михаил Маслин (ред.), *Энциклопедия руске философии*, Логос – Укронија, Београд 2009, 931–934.

3. Методологија, циљеви и садржаји. Немамо амбицију да овде улазимо у подробну анализу и разматрање те у сваком смислу огромне књиге. Ипак, из раније наведених разлога, неопходно је у најкраћим цртама представити њене идејне основе и главне векторе њених духовних стремова. Глави задатак књиге очит је из поднаслова: *ојлед из њравославне теодикеје*. То не сме да заведе у помисао да је реч о теодикејама рецимо лајбницовског типа¹¹. Запамтимо, *Сџуб...* је по свему – необична и непоновљива студија. То важи и за њен теодикејски стрем. За Флоренског теодикеја стоји и пада са „доказом“ да је ум објективно могућ; или, са питањем „Како је могућ разум?“. Разум (рассудок) је могућ преко објективне и апсолутне Истине, и то *као реинџејрисан у облик ума* (разум), показиваће он у свом „онтолошко-гносеолошком“ раду. Уосталом, он већ 1908. године, на свом приступном предавању у Московској духовној академији, он све то најављује:

„Антиномичност основне структуре ума, коју смо управо показали (tout de force излагањем учења Канта¹² о томе БЛ), ставља нас пред питање од суштинског значаја за ум, наиме: ‘Како је могућ разум?’ Покушај да дам одговор на то питање представља мој рад *Сџуб и џврђава истине*¹³“.

Према томе: код Флоренског питање оправдања (дикеје) ума човека свезано је питањем оправдања (дикеје) Истине, а то је за њега Бог, и то Триједан Бог. Како је у објективном смислу могућ „рассудок“ (разум) односно „разум“ (ум) значи питати како је могуће сазнати Истину или Бога. Није случајно што је цела мисао Флоренског самосвесно подељена у прву и другу фазу: ону рану – теодикеје, и ону позну – антроподикеје. Тако *Сџуб и џврђава истине* репрезентује први период, а незавршено (али такође обимно дело-корпус) *На вододелницама мисли*¹⁴ представља други период¹⁵. Док теодикеја поред осталог има да одговори на питање како је могућ *разум?*, до-

¹¹ Флоренски би се ту донекле сложио са Шестовом: „... хиљадама година човекова мисао безуспешно је покушавала да велику тајну живота (mysterium magnum БЛ) одгонетне кроз добро – и ништа није изнашла осим теодикеје и теорија што поричу постојање и могућност тајни. Наивни оптимизам теодикеја свима је одавно дојудио. Механистичке теорије [...] изгледају убедљивије, на први поглед...“; в. Лев Шестов, *Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления*, Общественная польза, СПб. 1905 = исто у, Сочинения в двух томах (т. 2), Водолей, Томск 1996, 103.

¹² Тако излаже отац Павле у свом пробном предавању – pro venia legendi – које је одржао на општем скупу Московске духовне академије 17.09.1908. г. То предавање, којим указује на Платона и Канта као два главна философа историје философије, бриљантно је тумачење Кантовог учења о антиномијама и значаја тог увида за утврђивање граница моћи разума. Видети: Pavel Florenski, „Kosmološke antinomije Imanuela Kanta“, у исти, *S one strane vizije*, превод: N. Uzelac, Službeni glasnik, Beograd 2008, 101–133: 133.

¹³ То ће потврдити на многобројне и вишеврсне начине у том делу о чему, такође, сведочи указивање на то приступно предавање у којем најављује своје велико дело. На своје предавање о космолошким антиномијама код Канта Флоренски упућује у *Сџубу и џврђави истине* = СТИ 159 н. 237.

¹⁴ Овде ћемо дати увид у садржај дела: Павел А. Флоренский, *У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики*: I. На Маковце – II. Пути и средоточия (Приложение 1. Философская антропология; Приложение 2. Заметки по антропологии) – III. Обратная перспектива (I. Исторические наблюдения; 2. Теоретические предпосылки) – IV. Мысль и Язык (1. Наука как символическое описание; 2. Диалектика [Приложение. Диалектика] 3. Антиномия языка; 4. Термин [Приложения]; 5. Строение слова; 6. Магичные слова; 7. Имяславие как философская предпосылка (Приложение 1. Об Имени Божиим; Приложение 2. Записка священника Павла Флоренского с проектом текста для нового синодального послания; Приложение 3. Отрывок письма, написанного П. А. Флоренским по просьбе о. Архимандрита Давида в ответ на письмо афонских именованных с Кавказа) – V. Итоги.

¹⁵ Павел А. Флоренский, Сочинения в 2-х томах (= *Стоп и утверждение истины*, [Том 1 часть 1 = 496 сс, Том 1 часть 2 = 352 сс], *У водоразделов мысли* [Том 2 = 447 сс], ПРАВДА, Москва 1990.

тле антроподикеја има поред осталог да одговори на питање како су могући *зло и грех* ако је човек по устројству саздан као *образ и њодобије* Бога живога? За оца Павла, на даље, теодикеја јесте конкретна антроподикеја, а антроподикеја јесте конкретна теодикеја. Речју, теодикеја има смисла ако уједно представља – и води ка – реалном и неспекулативном оправдању и – човека. Уосталом, већ после кризе коју је проживео 1899, увидевши, како каже, ограниченост природно-научног знања (не без утицаја докторске дисертације Соловјова *Критика айсѿрактѿних начела*¹⁶), Флоренски ступа на пут онога што ће касније, управо у фази антроподикеје, именовати као „конкретна метафизика“ (конкретная метафизика). Погледајмо сада ближе ка *Сѿубу*...

„Истина“, према оцу Павлу, „сâму себе доказује“ и показује, и не дâ се извести из *разума*. При чему, усвојимо, он стриктно и резолутно разликује разум од ума. Ум јесте способан да појми апсолутну Истину, разум то није кадар (а кад то покуша – неминовно греша изобличујући Истину). Предупредимо: Флоренски уводи томе одговарајуће термине како би ту дистинкцију означио: „разумъ“ = ум (νοῦς), „рассудок“ (διάνοια) = разум; на другим местима за исто разликовање користи речи „умъ“ и „разумъ“. Разум је начелно неспособан да појми истину. Као и све остало што постоји, као и свеколико биће, и разум је иманентно погођен грехом који, као симптом развода човека од Бога, условљава раскол, расцеп и раштрканост постојања на антиномички конфронтиране фрагменте. Грех је дезинтегративна болест бића, а сазнање је повезано са бићем изнутра. Из тог разлога установе и догађаји који омогућују *духовно искусѿво*, опит сусрета са преобразитељним енергијама Другог, Истине или Бога, имају фундаментални значај у тој књизи која се залаже за духовно преутемељење онтолошких и гносеолошких претпоставки сазнања. Поновимо сад: „Живо религиозно искуство, као једино оправдан поступак спознаје догми“ – тако бих хтео да искажем општу тежњу моје књиге [...]. Само ослањањем на непосредно *искусѿво* (опыт) могу се сагледати и проценти духовна блага Цркве“ (СТИ 3). Како је с правом примећено, *Сѿуб*... стога представља „одбрану руске православне теологије“ (R. Gustafson), односно „хришћанску филозофску апологетику“ (А. Трубачев). Једва је потребно указивати да је назив тог дела синоним за *Цркву*: „... да знаш како се треба владати у дому Божијему, који је Црква Бога живога, стуб и тврђава истине (στῦλος καὶ ἑδραῖωμα τῆς ἀληθείας)“ пише апостол Павле Тимотеју (1Тим 3, 15).

Приметимо како духовно искуство – без обзира што је присно увезано са мистичким животом Цркве, или управо зато – за Флоренског није сводиво на „мистичко озарење“ сâмо по себи. Наиме, потребан је и подвиг човековог *разума*. Он је дужан да сагледа не само своју антиномичку природу, већ и узроке антиномичности своје „природе“, као и задатке и изазове које структура антиномија поставља пред човеков разум – из разума као таквог. То омогућује с тиме повезан наредни подвиг: подвиг *вере*. Пошто је вера, под тим околностима и тим претпоставкама, последица увида у антиномичност разума, односно у његове *ѿранице* – следи да је и вера антиномична, али на вишем и то „позитивном“ ступњу (за разлику од претходног који се оцењује као „негативан“). Превладавање разума (кроз посредујућу етапу акутне агоније скептицизма) и затим отварање човека вером (кроз фазу фи-

¹⁶ Владимир С. Соловьев, *Критика отвлеченных начал*, 1878–1880.

деизма) *омоућује*, с једне стране, напуштање „закона самоистоветности“ (Ja = Ja), који Флоренски тумачи као формалан одраз онтолошке самоапсолутизације разумега (рассудок), и, с друге стране, *омоућује* успостављање – ума (разум): ума као сазнајне моћи поимања Истине, али и као прву пројаву реинтеграције до тада дезинтегрисаног човека и света човека, који почиње да општи са обасјављујућим *Друјим*... Тако се са гносеолошке равни може говорити о „триподвижној“ динамици сазнања код Флоренског: о подвигу разума, вере и умујуће вере.

Остављајући читаоцу да лично прими изазов подробног, дубинског и целовитог – вишекратног – улажења у дело *Синуб и шврђава исјине*, хтели бисмо, још једном, да подвучемо његов *философски* значај, односно *аутономности* поступка философске стране мишљења у њему. Како сâм Флоренски сведочи:

„Али, рећи ће неко, па последња поставка – тј. прихватање само доказаних тврдњи и одбацивање свега *недоказаној* – па управо она и није доказана; зар, уводећи је, скептик не користи ону исту *недоказану* претпоставку коју је осудио код догмате? Не. Она је само аналитички израз основне тежње философа, његове љубави према Истини. Љубав према истини захтева управо истину и ништа више“ (СТИ 34).

Неупућенима такав емфатички став Флоренског – у прилог анализе и аналитичности философије – може доћи као изненађење, затим као проблем. Међеутим, свакако јесте тачно да се аутономија философије не може свести на методску функцију разумске „анализе“. Али потоња остаје неодвојив конституенс аутономног статуса философије: „аутономије“ узете у смислу (само)критичког појмовног мишљења иманентно изведеног из начелâ и законâ мишљења сагласних уму – Флоренски и то добро зна и прихвата. Конкретно, и поврх тога још, желимо да истакнемо да за Флоренског ум није жртвован фидеистички редукованом схватању вере. Уосталом, није дисквалификован нити је жртвован ни разум као такав. Оно што јесте одбачено је поистовећење – или извођење – свега постојећег са разумом-ЈА-у-стању-греха, као и томе одговарајућа онтологизација тезе натуралистичког реализма: стварност \equiv разум-ЈА, и обрнуто. Надаље, за Флоренског ум је друга страна *вере*, а вера прва страна *ума*: они су двојединство (уосталом, Флоренски држи да је савршенство љубави да „двоје једно постају“ [finis amoris, ut duo unum fiant СТИ 94]). Озбиљна је грешка емфатичну критику *разума* код Флоренског посматрати као предлог у име идеологије „антиинтелектуализма“, са неизбежном (макар и нехотичном) сугестијом да је то пројава „антихуманизма“ (што је импликација дирљива и бесмислена кад је реч о личности човека прозваног „руски Леонардо“¹⁷). Другим речима, није потребно њега учити о јединству *и ума и вере* (бркајући његову критику *разума* са антиинтелектуализмом на основу непознавања објективно-логосне *умности*). Јер он православне хришћанске философе учи управо *и шоме* – наиме, метаразумској умности вере (која разум може гледати не као уништен већ као превладан и као обуздан). Пример аутономног рада самокритички појмовног ума (ума аутономног али уједно неаутархијског!¹⁸), лепо је чит у његовој при-

¹⁷ То јесте тачна али унеколико и неумесна синтагма будући да је Флоренски разликовао два историјска *шшиа* културе, који се могу смењивати под другим називима: средњовековни (који је оценио позитивно) и ренесансни (који је оценио негативно).

¹⁸ Аутономији философије (утемељеној самозаконито), која се руководи својим методама и сопственом врстом критичке саморефлексионе појмовности, ипак, припада њена сопствена *неаутархијска*

премној и пропедевтичкој анализи „Истине“ као питања и као *проблема*. Рецимо унапред: у три етапе Флоренски развија ствар. У првој проблем „истине“ развија се аутономно, без аргумента *ex fides* или *ex religio*. Наиме, у формалном смислу исход није унапред претпостављен. Тек пошто покаже да се до задовољавајућег – он каже „веродостојног“ – појма и схватања истине не може доћи само на основу разумског становишта, он, потом, развија свој предлог који укључује акцептацију религијског схватања „истине“, а то чини у следеће две етапе – другој и трећој (у којима инаугурише облагорађени разум, то јест ум).

Пошто је одбацио како интуитивно-самоосведочењски метод усвајања и постављања истине (јер је логички-аргументативно немушт и практички неучинковит: за сведочанство имам само своје интуитивно сведочанство), тако и логичко-дискурзивни метод усвајања и постављања истине (јер је неодлучив и самопротивречно кружан: за своје сведочанство позивам се на аргумент, који такође треба осведочити, и тако *ad infinitum*), и пошто је изборио пут вери кроз потенцирање антиномичких *граница* разума, такође и кроз инсистирање на подвигу *разума* ка умској и надразумској области смисла, и пошто је притом изашао на крај са искушењем вапијућег *скептицизма* (као једној од опција изласка из проблема недостатности интуитивног односно дискурзивног приступа истини) – Флоренски предлаже метод *пробабилитета*. Тај предлог обележава прелазак из прве етапе (аутономне) у друге две (које укључују хетерономни аспект, утолико што пробабилистички а затим фидеистички рачунају са откривеним појмом Истине, који се на крају усваја као веродостојан). То ће рећи, он ће хипотетички-постулативно допустити да је истина могућа и да, ако се нађе, он мора испуњавати следеће услове – како би *и ум*, не само вера били задовољени. То су следећи услови:

- (1) истина мора *јој* бити, и то као апсолутна („1^о, – абсолютная Истина *есть*, т.е. она – безусловная реальность“ [СТИ 42]),
- (2) истина мора бити *сазнајљива*, и то као безусловна умност („2^о, – она *познаваема*, т.е. она – безусловная разумность“ [исто]).
- (3) истина мора бити дата као коначна *чињеница*, односно као коначна интуиција, али, под условом да је доказана, односно да има структуру бесконачне дискурзивности („3^о, – она дана, как *факт*, т.е. является конечной интуицией; но она же абсолютно доказана, т.е. имеет строение бесконечной дискурсии“ [исто]).

нос (несамодовољност) утолико што јој је неопходна упућеност на друге духовне и научне области, и то врлином „дубине“ сопственог предмета (целокупна стварност) и врлином сопственог захтева за универзализацијом поимања смисла стварности под видом истине. Тако у философији треба критиковати аутархију бранећи појам отворене аутономије философије. И Флоренски на свој начин захтева оно што је 1896. г. тражио рецимо Блондел – наиме, да се увиди могућност примене *аутономне* философије под *иманентним* утицајем религијских проблема, како би се превладала апстрактна поларизација (заоштравана до међусобне дисквалификације) између философије и теологије – управо у виду тражене *религијске философије*. Уосталом, Блондел је мишљења, како преноси Шплет, да се код рецимо Спинозе и Хегела десио неуспех философије из философских разлога: „... философија се насукала на сопствену методичко-критичку самоизвесност, коју је развила у току своје историје ‘Антички концепт хегемоније или, тачније речено, аутархије философског ума, распао се самим напретком ума’“. Даље в. Јерг Шплет, „Теологија и метафизика“, Р. Kozlovski, *Vodič kroz filozofiju*, Plato, Beograd 2003, 300 [Тезу Блондела из његове дисертације = скр. *Lettre* Шплет наводи према: Н. Verweyen (уред.), *Zur Methode der Religionsphilosophie*, Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1974, 162, 164, 176].

Трећа ставка услова повлачи претходне две: ако је истина – интуиција, она постоји, ако је истина – дискурзија – доступна је сазнању... Наравно, сада је јасније зашто се Глава I зове „Два света“, Глава II „Сумња“ а Глава III „Тријединство“. Тако Флоренски долази до одређења истине које формулише овако:

„Истина је интуиција, Истина је дискурзија“, или једноставније: **Истина јесте интуиција-дискурзија**. Истина је интуиција која је доказива, тј. дискурзивна. Да би била дискурзивна, интуиција не сме да буде слепа и тупо-ограничена, већ мора да одлази у бесконачност, да, такорећи, буде интуиција која говори, која је умна (разумной). Да би била интуитивна, дискурзија не треба да одлази у бескрај, да буде само могућа, него стварна, актуелна. *Дискурзивна интуиција* мора да садржи у себи синтетизован бесконачан низ својих доказа; *интуитивна пак дискурзија* мора да синтетизује сав свој бесконачан низ доказа у коначност, у јединство, у јединицу. *Дискурзивна интуиција* јесте интуиција диференцирана до бесконачности; *интуитивна дискурзија* јесте дискурзија интегрисана до јединства. Дакле, *ако Истина постоји**, онда је она – реална умност и умна реалност; она је коначна бесконачност и бесконачна коначност [...] *актуелна бесконачност*, *Бесконачно*, замисливо као целокупно Јединство, као јединствен, у себи завршен Субјекат“ (СТИ 42–43).

Утврдивши то Флоренски отвара другу етапу. То је етапа прихватања слободног откривења уз услов превладавања искушења бесконачног скептицизма. Коначну синтезу бесконачног, апсолутног и самодоказујућег Субјекта он ће пронаћи у Триједном Богу као Једној Суштини у Три Ипостаси. Наиме, такав „умни реалитет“ и такав „реалитет умног“ задовољава сва три критеријума које је поставио као услове задобијања веродостојног и оправданог појма Истине. Утврдивши то, потврдивши тиме и значај филозофске рефлексije за излагање догмата Цркве (не без апологије хришћанске филозофије), Флоренски прелази трећој етапи. Ту етапу маркира више упечатљивих ставова. Прво, разум може увидети своје границе, обележене апоретском структуром антиномија. Друго, разум може ступити у подвиг себепревладавања у име вере којом, уз садејство ума који то види и поима, откривена Триједна Истина постаје не само стварност адекватна гносеолошком критеријуму већ и онтолошки извор живота. Четврто, притом и вера себе освешћује као антиномичну структуру-силу, наиме, на неки начин, она је производ управо чина самоодбацивања *разума*. Пето, и разум и вера-ум – у контексту такве динамике – подразумевају, штавише од њих се тражи – подвиг: као кретање поврх задате природе својих формалних структура. Подвиг разума – то је вера, подвиг вере – то је ум. Најзад подвиг ума-вере/вере-ума у томе је да признају функције разума уколико нису натуралистички самозатварајуће и уколико разлику не постављају као одребу раскола и раскољености стварности: наиме, уколико разум диференцира како би интегрисао. Шесто, пошто је Триједна Истина *онтолошкој* реда, она се може актуализовати само преко партиципацијског односа *и разума и ума-вере* у светлости Бића Истине. Како Флоренски казује: „Спознаја је реалан *излазак* онога који спознаје из себе, или, што је исто, реалан *улазак* онога што се спознаје – реално сједињавање онога који спознаје и онога што се спознаје [86]“, додајући нешто од немалог значаја: „То је основна и карактеристична поставка читаве руске и, уопште, источне филозофије“ (СТИ 73). То указује ка закључку да није само ра-

зум антиномичан по природи, него да је сама Истина антиномична такође, али на другом нивоу реда. Наиме, да би смо је спознали умом-вером морамо њоме живети целим бићем. А то и такво биће изграђује се целокупношћу духовног живота – уз услов превладљивости ограничења природе благодаћу. Седмо, то повлачи нови ред подвига – интегралан *духовни животи* са Богом у Цркви, што Флоренском омогућује интензивирање његове – уведимо и то – *неоипатролошки* (sic) оријентисане аргументације. Како сам тврди, и то исказом који ће Јустин Поповић касније упадљиво цитирати:

„Суштинска (существенное) спознаја Истине, тј. укључивање (приобщение) у саму Истину, јесте, дакле, реалан улазак у недра Божанског тријединства, а не само идеално догицање Његове спољашњости. Зато је истинска спознаја, спознаја Истине, могућа једино кроз човеково *преобраћење* (пресуществление), кроз његово обожење (обожение), као стицање љубави као Божанске суштине (как божественной сущности)“ (СТИ 74–75).

Сазнање тако постаје *гоићај учесивовања* љубављу у Љубави као суштини триједног Бога каквом је откривена за нас. Из тих разлога, он Бога одређује и овако, исказом који ће Јустин Поповић више пута цитирати, уведимо то руским језиком: „Бог есть существо абсолютное потому, что Он – субстанциальный акт любви, акт-субстанция“ (СТИ 71). Из тих разлога мото који отвара *прву* страницу *Сѣуба...*, јесте сентенца Григорија Нисијског, записана у трактату *О Души и васкрсењу*¹⁹: „Знање љубав[љу] постаје“ (ή δε ἀγάπη γυνώσις γίνεταί). Из тих разлога постаје јаснији и следећи, да кажемо торжествени, одломак те књиге, где, на сажетом месту расцвета, можемо видети згрушњавање путања и намера готово свих етапа мисли *Сѣуба....* Погледајмо то сржно место:

„Созерцавајући безусловну вредност твари, свети подвижник види ум њеног објективног бића (разум их објективног бытия), њен Λόγος. А пошто се секундарни ум мисли као актуално-сушти само утолико уколико је утемељен у Апсолутном Уму, уколико га обасјава Светлост Истине, онда је ум твари, са становишта творевине, онај чин преко кога се твар ослобађа своје самости, излази из себе, и путем кога у Богу налази своје потврђивање као оно што се у себи исцрпљује (как само-истоцајућа); другим речима, ум ствари јесте, са становишта твари, љубав према Богу и визија Бога (видение Бога), посебна идеја о Њему – *условни њојам о Безусловном*. А са становишта божанског бића, ум твари је *безусловни њојам о ономе ишо је условно*, Божија идеја о посебној ствари, онај чин којим Бог у непојмљивом само-унижавању своје бескрајности и апсолутности, истовремено с божанским садржајем свога божанског мишљења *блаоизвољује* да мисли о коначном и ограниченом, уноси у пуноћу бића Тројичних недара (в полноту бытия Троичных недр) трошно полу-биће твари (тощее полу-бытие твари) дарује му бивствовање и само-одредивост...“ (СТИ 323).

На управо наведеном месту, допунимо, да се уочити и смер главних циљева томе подлежеће религијске философије: наиме, духовним искуством и реалним животом Цркве, и облагодаћујућим енергијама у њој пребивајућег Бога, реинте-

¹⁹ Γρηγόριος Νύσσης, Περὶ ψυχῆς καὶ Ἀναστάσεως ὁ Λόγος ὁ λεγόμενος τὰ Μακρὶνα (О Души... = De anima...), у J. P. Migne, P.G. 46, 12–160.

грисати дезинтегрисан („огреховљен“) човеков разум, како би умом вере и верујућим умом, сагледали себе и свеколику твар као израз божанске Љубави (или Софије) која, кроз логос, хармонију и красоту, позива човека да заједничари са Богом као стваралац уз Створитеља – уједињујући у Триједном Богу све, и у свему сагледаваћи *свејединствѣн* живот као израз завета, брака и пријатељства твари-човека са Створитељем. О тој љубави и таквом пријатељству, позивајући на подвижну ревност према обома, сведочи цео *Стуб и тврђава истине* који отац Павле завршава тријадолошки химнујући, притом указујући на мисао *Макарија Епифанској*, овако:

„Дакле, поново се питајући шта је Стуб и Тврђава Истине, помишљамо на низ одговора који су овде (били) дати. Стуб Истине – то је *Црква*, то је *веродостојност*, то је *духовни закон и единство*²⁰, то је *подош*, то је *Тријединство*, то је *паворска светлост*, то је *Дух Свети*, то је *целомудреност*, то је *Софија*, то је *Пречиста Дјева*, то је *пријатељство* – то је – изнова *Црква*. Да би се стигло до Истине, треба се ослободити своје самости, треба изаћи из себе; а то за нас *дефинитивно није могуће*, јер – ми смо тело. Али, понављам, па како се у том случају домоћи Стуба Истине? Не знамо, и не можемо знати. Знамо само да *кроз заједношћу људској разума* (зияјуће трешине човеческог рассудка) *посијаје видљива и лавиј вечност*. То је несхватљиво, али је тако. И знамо да нам Бог ‘Аврама, Исака, Јакова, а не Бог философа и научника’ [842²¹] долази [...]. Људима је то ‘немогуће, а Богу је све могуће’ (Мт 19, 26; Мк 10, 27). И тако, ‘**Сама Истина побуђује човека да тражи Истину**’ – αὐτὴ ἡ ἀλήθεια ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν [843²²] – Сама Триједна Истина чини оно што је нама немогуће. Сама Триипостасна Истина привлачи нас Себи. Слава јој во вјеки“ (СТИ 489–490).

После свега што смо увели, може постати јасније зашто се (гледано формално) философско-гносеолошки и философско-онтолошки аспекти ове „теодијее“, код Флоренског сажимају упитом: „*Как возможен рассудок?*“ (СТИ 487). Одговор на тај упит долази одмах пре одговора на упит шта је Стуб и Тврђава Истине (дакле, одмах пре завршног тријадолошког славословља које смо управо малочас навели [СТИ 489–490]). Тај одговор спаја философију и теологију, ум и веру, спе-

²⁰ Флоренски разликује духовни – аутентични и недуховни – неаутентични закон идентитета. Први – „духовный закон тождества“ – укључује самоистоветност преко поистовећења са мени (ЈА) несамоистовеним *другим* (не-ЈА), док потоњи закон идентитета то искључује. *Духовни закон идентитета* Флоренски налази код архимандрита Серапиона Машкина (1854–1905) под чији је, као сам признаје (СТИ 23 н. 26), велики утицај дошао, нарочито очит у Главама II, III IV *Стуба*.... Флоренски указује на следеће редакције происходеће из кандидатског рада (1890–1892) оца Серпиона, укључно с тим радом: Архимандрит Серапион (Машкин), *Опыт системы Христианской Философии* (то заглавље је прецртано, па је над њим написано: *Опыт системы учения и Дела Иисуса Христа. Христианская Философия*, 1900). После интервенције професора Алексеја Ив. Веденског (1888–1912) Машкин не предаје тај предлог за магистарски рад, већ почиње да свој систем излаже изнова, по новом плану и наслову који гласи овако: монах Завулон Машкин, *Система Философии*, 1904 а на следећој станици стоји овако: Архимандрит Серапион Машкин, *Система Философии: Опыт научного синтеза*, В двух частях, 1903–1904.

²¹ † Флоренски на месту напомене бр. 842 даје назнаку како треба погледати стр. 579 линије 19–20, а тамо стоји ово у вези са том сентенцом оцу Павлу омиљеног Паскала, превешћемо: „Бог Аврама, Бог Исака, Бог Јакова, не философа и научника. (Истина је Личност, која се историјски објављује, а не апстрактни принцип; другим речима, истина није стварствена, него лична) (СТИ 579)“.

²² † Флоренски са те напомене бр. 843 указује на напомену бр. 79, где стоји следеће: „**Макарий Великий**, – Беседа 7, 3 (Migne, – Patrolog. ser. gr., T. 34, col. 525)“.

кулативну рефлексију и духовно гледање, изрециво и неизрециво – и, јако важно, показује веродостојан начин постојања ума подвижног, очишћеног и слободно самоограниченог Истином: с ове стране регресије у партикуларни разумски логичизам, трагички антиномизам или паклотворни септицизам. Тај крај пре краја, та поента пре поенте, први део двоједног закључка *Сѿуба и ѿврђаве иѿиѿине*, у целисти гласи овако:

„Одговор на постављено питање је гласио: ‘*разум није могућ сам ѿо себи** (рассудок во-возможен не сам в себе), него кроз предмет свог мишљења, и управо у томе, и само у томе случају када он има такав објект мишљења у коме се *оба ѿроѿивречна закона* његове делатности, тј. закон идентитета и закон довољног разлога, *ѿоугуарају*’; другим речима, он је могућ само кроз *ѿаково* мишљење у коме *оба основа* разума – тј. начело *коначности* и начело *бесконачности* – постају стварно *једно*’; или још: ‘Разум је могућ у *ѿом случају* када, по природи његовог објекта, *само-идентиѿиѿеи* разума (само-тождество рассудка) *јесте* и *његово ѿѿврђивање-у-другом* (ино-утверждение), и *обрнуѿо*, када његово потврђивање-у-другом јесте његово само-идентитет’; или још: ‘Разум је могућ када коначност коју он мисли јесте бесконачност и, обрнуто, када бесконачност која се мисли разумом јесте коначност’; или, на крају: ‘Разум је могућ ако му је дата Апсолутна Актуална Бесконачност’. Али каква је заправо та бесконачност? Испоставило се да такав Објект мишљења, који га чини могућим, јесте Триипостасно Јединство (Триипостасное Единство). Триипостасно Јединство – предмет свеколиког богословља, тема свег богослужења и, коначно, заповест читавог живота – управо *Оно и јесте ѿемељ ума** (корень разума). Разум (рассудок) је могућ зато што, постоји Трисијателно Видело (Трисијательный Светоч) и – утолико уколико он живи кроз Његову Светлост“ (СТИ 487).

4. Значај и утицај. О значају дела *Сѿуб* и *ѿврђава иѿиѿине* дала би се написати књига, и то не једна. Некада буде довољно, на овом месту, у контексту нашег рада, казати тек неколико ствари. *Сѿуб*... је парадигматско дело утолико што у име учења Цркве води дијалог са философијом Запада, притом, ослањајући се на библијске и црквеноотачке исказе и учења, уједно неке елементе философије Запада преузима и синтетише изнутра у јединствену целину „свејединственичке“ хришћанске философије modo Russo, док друге елементе те и такве традиције западног философирања одбацује. То је дело које, рекосмо, представља један од првих израза покушаја „неопатристичке“ синтезе теологије, философије и културе (а томе ћемо се вратити касније), па је и по томе парадигматско. У оба случаја његова привлачна снага пуно тога дугује духовно-мисленој *смелости* и духовно-мисленој *одлучности* борбе за идеју, ствар, поруку – православног хришћанства. Поводом првог изнова ћемо указати на Ендрјуа Лауга, не без свести о томе да је то савремен – веома строг и озбиљан – православни теолог рођен на Западу: „Једна упечатљива (striking) одлика кретања мисли Флоренског (од које се многи последујући православни могу учити) јесте *ѿѿиѿуно одсуѿиво сѿраха**: он се позива на било којег мислиоца у чијим идејама налази мливо за свој млин, укључујући Аквинског или Канта (и Августина, који је нека врста његовог миљеника), без бојазни да ће бити умрљан кретањем у области мишљења које су затворене православљу. Али упркос тој спекулативној смелости, теологија према Флоренском јесте молитва, молитва срца“ (PGT 493). Поводом другог, наиме поводом заоштрене одлучности да

искаже став да окриље православља дарује најпотпунији сусрет са Истином, нека следећа (младалачки ватрена, исповеднички ужарена) реченица Флоренског буде илустрација: „Или поиски Троицы, или умирание в безумии. Выбирай, червь и ничтожество: tertium non datur!“ (СТИ 66). Узгред, зашто имамо осећај да је такав тон реминисцентан на беседе Јустина Ћелијског? И они који су на *Сѣуб*... реаговали отпором, резервом или пустошном критиком, и они који су у њему видели догађај од великог а позитивног значаја (а оба табора урачунавају оне који себе доживљавају озбиљно у духовно-теоријском смислу потпали су под утицај тог дела: *volens-volens*).

Од раних па до познијих радова Јустин Нови Ћелијски показује да припада другом табору, уз одређене на специјалан начин имплементирани резерве. Пре него што пређемо Јустину Поповићу упитајмо се ко поред њега, од теолога српског XX века, стилем, основном идејом, духовним тоном стоји ближе наведним локусима *Сѣуба* и *ѿврђаве истиине*? То наравно не значи да је теологија и хришћанска философија оца Јустина пуки испис из ума и душе Флоренског. Ко је у српском XX столећу ту књигу прочитао у целости? А требало је... У најмању руку стога што та књига јесте уткана у текстуална и мислена ткива вероватно највећег српског хришћанског философа и теолога у XX веку (уз Николаја Велимировића пре њега, и Атанасија Јевтића после њега). Ево како изгледа та необична колико и важна перихореза текстова и мисли двојице Христових изабраника који, ако није претенциозно рећи, и нашем херменеутичком анализом – *ut duo unum fiant*. Погледајмо сада ближе ка основној теми нашег рада.

Б. Порекло патролошких радова Јустина Поповића: одакле Макарије, откуд Исак? – руска веза: идеје и теме. Порекло идеје о писању својих патролошких радова Јустин Поповић проналази у *Сѣубу* и *ѿврђави истиине* (СТИ 312 [227]). То тврдимо у најдословнијем смислу. То ће рећи, утицај о којем говоримо јесте најдиректнији тип утицаја (*Einfluss*). Ево наших показâ (интуитивно узето) који ће прерасти у доказе (дискурзивно узето). На страници 312 *Сѣуба*..., у Глави X „Твар“, Флоренски пише следеће:

„Још упечатљивије – најупечатљивије – љубав према твари изражена је код највећих представника православног подвижништва – код преп. *Макарија Великог* и *Исака Сирина*²³, који су истински стубови Цркве. И један и други описују стања највишег заноса и најузвишеније духовности“.

Такође, на страници 124 истог дела, у Глави V „Утешитель“, млади руски философ – патерофил пише и ово, имајући у резерви дело Григорија Нисијског *Протѿив Евномија* (II, col. 559)²⁴:

„... желећи да докажу једно-сушност (едино-сушие) Духа с Оцем и Сином, оци су указивали на једнакост грехо-очишћујуће (грехо-очистительной) делатности Духа Светог и делатности Сина. Значи, чак ни у *схваишању* благодатних делатности Једног и Другог,

²³ Њихова имена курзивом даје сâм Флоренски.

²⁴ Како доказује увид у СТИ 124 н. 175. Флоренски на том месту у резерви држи и спис Григорија Нисијског *О молишви Госѿодњој* = „Григорий Нисский, *О молитве Господней*, III. – Мi гр., Т. 44, col. 1157–1160“.

свети оци нису правили јасну границу. Овде се *Макарије Велики** мало чиме разликује од *Исака Сирина**, Јован Лествичник – од Јефрема Сирина...“.

Као што знамо, прва два патролошка рада Јустина Поповића²⁵ тематизују ми-сао управо *Макарија* Великог (Атина 1926) а затим *Исака* Сирина (Сремски Карловци 1927). Тврдимо да су *шеме* за поменуте радове оца Јустина преузете управо *одатиле* (СТИ 312, 124), и томе захваљујући. Под „темама“ подразумевамо Јустинова тумачења духовних учења Макарија и Исака²⁶. Надаље, када освестимо да у *Сџубу*... (у истој Глави X „Твар“) Флоренски користи корпус Макарија Египатског да илуструје учење о *преображавајућем дејству благодати на људску њприроду*, тада наша тврдња (о родном месту макаријевско-исаковског интересовања код оца Јустина) поприма допунску подршку (премда тиме не постаје и конклузивно апсолвирана). На пример, Флоренски казује ово:

„Одуховљени подвижник као да се узноси изнад природе (над естеством). ‘Ко се од људи моћних’ – каже *Макарије Велики* [480^{27†}] – ‘или мудрих или племенитих, још за борава на земљи уздизао на небо и тамо вршио дела духа, умно сагледавајући његове лепоте (красоти)?’“ (СТИ 274) – а нешто даље Флоренски наставља овако: „Он се преображава и сва својства његове природе (својства естества его) се мењају. ‘Који благодат има – каже преп. *Макарије Велики* [482^{28†}] – ‘*ини* ум има, *ини* смисао и *ину* мудрост, него што је мудрост овога света’. Он је у свему *ини* [иной], он је *инок*. Сâмо иноковање (монаштво) није ништа друго до духовност...’“ (исто).

Чињеница да је на два места Макарија и Исака једног за другим истакао Флоренски, чињеница да о Макарију Египатском износи идентичне ставове као Јустин Поповић, међутим, *није* довољан доказ да је то разлог из којег се њима, једним па другим, бави отац Јустин. Сâмо по себи то није више од оног што се у судско-истражном поступку англосаксонског света назива – *circumstantial evidence* или доказом „из околности“. Из чињенице да је неко ухваћен са оружјем (или поред оружја) из којег је почињен злочин, не следи нужно да је он злочин и починио. Додуше, горепоказани наводи јесу изразито *индикативни* (а није без значаја да Макарија Флоренски у *Сџубу*... неуспутно помиње **21** пут, а Исака **23** пута – сумарно: **44** пута!). Уопште није далеко од највероватнијег да су монахочежњивог Благоја (Јустина) реченице Флоренског везивале за монашки идеал утемељен на философско-теолошким анализама и експликацијамна духовних учења црквених отаца, Антонија Великог, Макарија Египатског, Никите Ститата (да поменемо само пустињске оце са стр. 274-275), реченице попут управо наведене: „Сâмо иноковање (монаштво) није ништа друго до духовност...“ (СТИ 274). А реченице попут наредних – које исписује отац Јустин у своме раду о иноку Исаку Сирину, односно у раду о иноку Макарију Египатском – имају директне аналогije са више наведеним реченицама

²⁵ То су заправо једина два рада експлицитно посвећена духовности и теологији конкретних црквених отаца.

²⁶ У оба случаја, заправо, реч је о преображају личности и сазнања учествовањем у благодатном животу Тела Христовог – Цркви, односно у оба случаја Поповић истражује утицај духовног живота на свет и самосазнање личности.

²⁷ † Флоренски ту напомену даје овако: „**Макарий Великий**. Бес. 6“.

²⁸ † Флоренски ту указује на став Никите Ститата о аналогiji подвижништва и ангелообразности.

Флоренског о узајамној повезаности облагадаћења са онадприрођењем, односно са преиначењем људске природе синергијом подвига и благодатног Духа, Поповић: „А вера се креће изнад природе – ὑπέρ τὴν φύσιν“ (ИС 174); или: „Сву природу човечје личности Христос измењује...“ (МЕ 111), то јест: „Просветљење је највиши ступањ на који се *гносеолошки субјект** уздиже када свој ум уздиже, када свој ум просветли светлошћу Христа и Духа Светог^{29*} [...]. Очишћен, просветљен ум се враћа у своју првобитну [...] чистоту, прима своју сопствену природу – τὴν ἰδίαν φύσιν...“ (МЕ 138).

Узгред, синтагма „гносеолошки субјект“ потиче из философских лектира Поповића – наиме из *Стиуба и шврђаве Исијине!* – а остало је сагласно мистичко-духовним теолошким лектирама, такође назочним у *Стиубу*... Притом опазимо *синијетички* поступак изражавања традицијског духовног искуства модерним философским апаратом. И то је као такво дар *Флоренској* Поповићу (и не само то, како ћемо показивати...). Ево компаративног доказа = **ФЛОРЕНСКИ**: „Итак, познание не есть захват мертвого объекта хищным *гносеологическим субъектом**, а живое нравственное *общение* личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом и субъектом“ (СТИ 74). Синтагму „гносеолошки субјект“, додајмо и то, Флоренски понавља у истом делу још на једном месту. Тачније, то је на стр. 217 где (не без утицаја философије немачког идеализма) поучава о слободи Ја да буде субјект-стваралац својих стања а не само субјект-носилац својих апстрактних предиката, **ФЛОРЕНСКИ**: „Свобода Я – в живом творчестве своего эмпирического содержания; свободное Я сознает себя *творческой субстанцией* своих состояний, а не только* их *гносеологическим субъектом**, т. е. сознает себя действующим виновником, а не только отвлеченным подлежащим всех своих сказуемых“ (СТИ 217). Приметимо то: „... слободно ја стиче свест о себи као стваралачкој супстанцији својих стања *а не само** као о њиховом гносеолошком субјекту...“ и признајмо како ће у целом опусу оца Јустина апстрактно-формална рефлексија гносеолошког субјекта („разума“) остати на „нижем“ сазнајно-вредносном ступњу од надемпиријског и надформалног субјекта слободе воље (као ствараоца својих духовних, душевних и телесних стања). Антиципирајући, увидимо како не само термини, не само идејна значења већ и вредносни системи снажног Руса праве седименте у мисли српског мислиоца.

Ствар постаје још индикативнија и убедљивија када, затим, упознамо учење Флоренског о *вези аскетизма и обожења*. То учење преузето је из предања црквених отаца, и потом разрађено. Према том учењу (у интерпретацији Флоренског): „Аскетизам се не прихвата зато што се не прихвата његова идејна суштина – идеја *обожења* [519], идеја – усуђујем се да употребим синтагму коју су оскрнавили јеретици – идеја *свештој шела*“ итд. (СТИ 292). Ако погледамо напомену коју отац Павле ставља изнад речи „обожења“ = СТИ 292 н. 519 угледаћемо четири важна рада два руска научника на које он ослања свој став. То су следећи радови Ивана В. Попова (1867–1937), односно рад Сергеја Зарина – које Флоренски наводи овако: „Об обожении: И. В. Попов, – Идея обожения в древне-вост. церкви, М., 1909 (‘Воп. ф. и пс.’). – Его же. Религиозный идеал св. Афанасия Алекс., Серг. Пос, 1904

²⁹ * Поповић ту (МЕ 138 н. 78) даје следећу напомену: „*шамо*“ указујући на *Бесега* Макарија Великог: „Ном. VII, col. 525D“.

(= ‘Бог. В.’). – Его же. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского, Серг. Пос, 1905³⁰ (= id). – С. Зарин. Аскетизм по православно-христианскому учению, Т. 12. См. также у Смирнова. [532]⁴. Ако погледамо списак литературе³¹ за докторску дисертацију Јустина Поповића о Макарију Египатском видећемо да се *ша три рада* Попова налазе на том списку (јединице бр. 15, 16, 17). Они су наведени један за другим³² као у напомени бр. 519 *Сѣуба и ѿврѣаве Исѣиине* Флоренског! Списак литературе који даје отац Јустин није обиман³³: то су 24 студије припадне двадесеторици аутора. Али управо тај кратак списак сваком наведеном раду, и аутору, даје додатни значај. Такође, као претпоследњи рад (бр. 23) на списку литературе угледаћемо горенаведену обимну студију Зарина о аскетизму из 1907. године (693 сс)³⁴.

Али то није све. Ми тврдимо да је и следеће теоријске радове коришћене у своме докторату Јустин Поповић пронашао преко *Сѣуба и ѿврѣаве...* Флоренског. То су следећи радови (чија места у *Сѣубу...* дајемо у заградама): К. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt bei Greischen Mönchtum*, Leipzig 1898 (СТИ 292 н. 532 [код Јустина бр. 10 на списку литературе]); и В. [И.] Несмелов, *Наука о човеке*, Казань, 1905-1907 (СТИ 264 н. 452 [код Јустина бр. 13 на списку литературе³⁵]). Од 24 студије са списка литературе доктората 4 засигурно, а вероватно свих наведених 6 студија Поповић упознаје и затим потражује захваљујући Павлу Флоренском (а то је 25% референтне литературе). Како већ рекосмо на другом месту: од 24 референтне студије доктората о Макарију Египатском „...чак 11 дела припада руским теоретичарима (дакле, скоро пола списка литературе): седморици руских руских патролога-догматолога и двојици руских религијских философа. У првом скупу стоје: Н. Барсов, А. Бронзов, П. С. Казањскиј, А. Л. Катанскиј, П. П. Пономарев³⁶, И. В. Попов и С. Зарин. У другом скупу стоје: П. Флоренски и В. Несмјелов³⁷ (а то је 45,83% референтне литературе).

³⁰ Отац Јустин наводи 1904. годину као годину тог издања, а Флоренски – и то тачно – даје 1905. годину као годину издања тог рада.

³¹ Видети: Преподобни Јустин Поповић, *Сабрана дела*, том 8, Београд 1999, 249-250.

³² Код Поповића други рад Ивана Попова наведен од стране Флоренског („Религиозный идеал св. Афанасия...“) иде као трећи, а трећи рад Попова наведен од стране Флоренског („Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария...“) иде као други. Обојица, и Поповић и Флоренски, као први наводе рад Попова „Идея обожения в древне-вост. церкви“...

³³ То је условљено тешким околностима после завршетка Првог светског рата, наиме, осиромашењем академско-културног фонда књига и студија доступних српском студенту.

³⁴ Према сигнатурама Библиотеке Православног богословског факултета, она је заведена овако: Бр. 3966/8° (113553).

³⁵ Анализу начина коришћења дела са списка литературе докторске дисертације, као и анализу учинака те литературе на становиште оца Јустина, дајемо напред у ономе што следи...

³⁶ Флоренски помиње Павла П. Пономарева (наиме, његов превод са латинског Поука = В. Лиринског [Викентий Лиринский]), али, он не наводи дело Пономарева које ће отац Јустин уврстити у списак литературе, наиме: Павел П. Пономарев, *Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей аскетов IV века (с введением истории подвижничества вообще и христианского в частности до III века включительно)*, Типо-литографія Императорскога Университета, Казань 1899 (отац Јустин даје скраћен назив у МЕ 250). Ипак, за казанског теолога Поповић је свакако чуо, макар и овлаш, преко *Сѣуба...* (СТИ 145 н. 205).

³⁷ Богдан Лубардић, *Јусѣин Ђелијски и Русија...*, 113.

Ипак, потребно је *више* од тога. Потребно је да Јустин Поповић наводи из дела Флоренског не само успутно нити само једном, него више пута. Поврх тога, потребно је да наводи тако да ти цитати из Флоренског служе да *појасне* теоријске ставове Поповића. То би указивало на то да се Поповић, преузимајући теорематске конструкте руског мислиоца, слаже са Флоренским на тим местима и да се поводом одговарајуће проблематике на Руског генија ослања. Нарочито у вези са *актуализацијом* светоотачких учења у контексту теоријско-културалних проблема с којима се обојица, отац Павле и отац Јустин, сусрећу почетком 20 века, односно после катаклизмичких догађаја Првог светског рата). Следеће иде томе у прилог: дакле, у прилог потпуном и конклузивном доказивању наше тезе.

1. Преузимања из опуса Флоренског: премрежавања локуса. У докторској дисертацији о Макарију Египатском³⁸ Јустин Поповић на дело Флоренског *Сјуб и шврђава истине* указује у сâмом списку литературе (МЕ 249 [јединица бр. 7]). Та књига свакако није ту из декоративних разлога. Штавише, на **5** места у докторату Поповић цитира из дела Флоренског, и то екстензивно (МЕ 55–56, 64, 93, 95, 129–130) а на најмање **3** места доказив је и директан и индиректан утицај, али не на начин експлицитних цитата (МЕ 74, 108, 130). У студији о Исаку Сирину³⁹ он такође указује према Флоренском, али индиректно. Упоредном анализом да се показати како одређени *појмови* и *термини* које у том спису користи Поповић потичу од Флоренског. А такође се да показати (видећемо подробније ускоро) да и одређени *термини, идеје, индиректни савови и композиционе структуре* потичу од Флоренског, иако директних указатеља ка Русу на тим местима нема, односно отац Јустин ту Флоренског „подразумева“. Пронашли смо најмање **5** места где је или о једном или о другом реч (ИС ¹165, ²165, 174, 177–178, 195). Дакле, док у првом делу (МЕ) Поповић допушта Флоренском директно присуство кроз цитате, дотле у другом делу (ИС) присуство Флоренског остаје индиректно. Али и та потоња врста присуства јесте доказива, и то применом детаљне упоредне анализе. Најзад, у својим радовима о Достојевском, отац Јустин наставља да се дубоко ослања на Флоренског. То важи како за ранији рад *Филозофија и религија Ф. М. Достојевског* (1922–24⁴⁰), тако и за знатно познији рад: *Достојевски о Европи и Словенцима* (1940⁴¹). Потоњи рад је заправо допуњена и унеколико прерађена верзија првопоменутог рада⁴². Тако у том потоњем раду Поповић на Флоренског указује **5** пута (а бележимо само те директне референце [премда има и индиректних]).

³⁸ Јустин Поповић, *Проблем личности и познања по учењу светио Макарија Египатског* (исти, То πρόβλημα της προσωπικότητας και της γνώσεως κατά τον Άγιον Μακάριον τον Αιγύπτιον, Αθήνησι 1926) = Преподобни Јустин Поповић, *Сабрана дела*, том 8, Београд 1999 = скр. МЕ 7–150.

³⁹ Јустин Поповић, *Гносеологија Исака Сирина*, Сремски Карловци 1927 = Преподобни Јустин Поповић, *Сабрана дела*, том 8, Београд 1999 = скр. ИС 151–196.

⁴⁰ Јустин Поповић, *Филозофија и религија Ф. М. Достојевског*, Сремски Карловци 1923 = скр. ФРД (та студија у наставцима излази у часопису који је Јустин Поповић уређивао = Хришћански живот).

⁴¹ Преподобни Јустин Поповић, *Достојевски о Европи и Словенцима*, *Сабрана дела*, том 7, Београд 1999 = скр. ДЕС.

⁴² О односу та два рада пише Амфилохије Радовић, в. Митрополит Црногорско-приморски Амфилохије, „Поговор“, у Преподобни Јустин Ђелијски, *Филозофија и религија Ф. М. Достојевског*. *Достојевски о Европи и Словенцима*, *Сабрана дела*, том 6-7, Београд 1999, 508-510 = скр. ФРД односно ДЕС.

Штавише, свих 5 локуса преузетих од Флоренског у свој докторат (МЕ 55–56, 63–64, 93, 95, 129–130) отац Јустин ће, од речи до речи, пренети и у студију о Фјодору Достојевском (ДЕС 330, 354–355, 365, 384, 387). Додуше, наводи из Флоренског већ се налазе у студији *Философија и религија Ф. М. Достјојевској* из 1922–24 године. То је осамнаест година раније од студије ДЕС и, не мање важно, четири односно пет година *пре* писања и настанка патролошких радова оца Јустина.

Како смо на другом месту већ указали, то је необично индикативно и – до сада – непримећено⁴³. Флоренски се код Поповића појављује 1922. (односно 1923) године, и надаље остаје неоспорен. То важи и 1940. године када објављује књигу *Достјојевски о Евроји и Словенсџву*. Тако ће остати и потом. На пример, у збирци огледа коју под насловом *Философске урвине* Поповић објављује 1957. године у библиотеци Свечаник у Минхену (ФУ 291, 401, 436...) ⁴⁴. Метафорички говорећи, трагови мисли Флоренског, попут магматских потока и угрушака лаве, теку кроз један, други, трећи и затим четврти спис Поповића, не губећи везу са вулканским гротлом увидâ и надахнућа из којег су потекли. Из тих разлога овом студијом, уз откривање нових момената, истражићемо и *позније сјисе*. Наиме, оне које нису у строгом смислу патролошки постављени, као малочас поменути *Достјојевски о Евроји и Словенсџву* и *Философске урвине*. Тиме ћемо истаћи ширину и дубину, а посебно *далекосежност* (и по хронолошкој, и по теоријској оси) утицаја Флоренског на Поповића. Сâмим тим наставићемо да бранимо став да *неириривијалност* тог односа обавезује све критичаре корпуса дела архимандрута Јустина.

2. Преузимања из дела Флоренског: кроз вене крв – кроз оквири тумачења идеје. Сада тврдимо још нешто. Осим великог броја директних и више врста индиректних преузимања из дела Флоренског (најмање **35** битна локуса у четири дела: МЕ + ИС + ДЕС + ФУ), Поповић преузима веома *значајна* места из његовог дела. Заједно с тим, он уједно преузима опште *теоријско-интерпретативне оквири* који стоје у темељу тих мисли Флоренског. Сâмим тим, отац Јустин (макар у тој фази свог – раног – развоја) следује неким од важнијих теолошко-философских назора руског мислиоца. Компаративно посматрање показује који су то теоријски оквири и елементи. Погледајмо таксативан преглед, редом и у најсажетијим цртама, свих тих преноса из „дубинâ“ дела Флоренског у дело Поповића. Посебно су важне директне и индиректне референце присутне у експлицитно патролошким радовима = МЕ односно ИС.

***Проблем личностџи и познања џо учењу свейој Макарија Етџијайској.**

(1) У МЕ 55-56 Поповић преузима следеће из дела Флоренског СТИ 177–178, тачније: из Главе VII „Грех“. Погледајмо. **ФЛОРЕНСКИ:** „Утверждение себя, как себя, без своего отношения к другому, – т. е. к Богу и ко всей твари, – само-упор вне выхождения из себя и есть коренной грех, или корень всех грехов“ = **ПОПОВИЋ:** „Фундаментални грех, или корен свих грехова је у самоупорном неизлажењу из се-

⁴³ Богдан Лубардић, *Јустин Телијски и Русија...*, 86.

⁴⁴ Јустин Поповић, *Философске урвине*, Свечаник, Минхен 1957 = Преподобни Јустин Поповић, *Сабрана дела*, том 9, Београд 1999 = скр. ФУ.

бе, у утврђивању себе као себе, без свог односа према другом, т.ј. према Богу и свој твари...“) итд. Дакле: Оно што он преузима јесте учење Флоренског *о вези треха и метафизичкој еіоизма* (који Флоренски ближе повезује са солипсизмом), где важи да је субјект сазнања истоветан себи сѰмом (Ja = Ja), а такође и то да је све друго од њега и сваки други од њега: или (а) пуки одраз тог и таквог субјекта и-или (б) да је све друго и свако други тиме и тако поништен. То можемо назвати учењем *о метафизичкој суштини треха*.

(2) У МЕ 63–64 Поповић преузима следеће из дела Флоренског СТИ 230–231, тачније: из Главе IX „Гејена“. Погледајмо. **ФЛОРЕНСКИ:** „В Себе Господь; показал каждому из нас именно его самого, в его нетленной перво-образной красоте“ = **ПОПОВИЋ:** „У ‘Човеку’ или ‘Сину Човечјем’ објављена је свакоме сва пуноћа његове сопствене личности“⁴⁵. Христос је „модел првобитне красоте, ... непроменљив Образ“ итд. Дакле: оно што Поповић преузима јесте учење Флоренског о Личности Господа Исуса Христа као онтолошком, антрополошком и етичком праобрацу и темељу сваке људске личности понаособ. Изван сагледавања себе, брата или сестре у *Христју* и кроз њега није могуће наћи поуздан оријентир за савест. То је оријентир који не чини штету плуриличној стварности суште личности. Штавише, изван Христа није могуће превладати метафизички еіоизам. Без живе, слободне и духовно присутне Личности Христа која себе пројављује љубављу и жртвом за другог и све друго, без тог и таквог Лика као безусловног али реално оприсуствивог идеала, личност човека препуштена је лутањима савести по емпиријски условљеним случајностима света живота. Свака алтернатива томе, рецимо потчињавање безусловној моралној формули датој одозго (нпр. категоричком императиву), уништило би јединственост, животност и незамењивост *личности*. То можемо назвати учењем *о христолошком ушемељењу личности и морала*.

(3) У МЕ 93 Поповић преузима следеће из дела Флоренског СТИ 71, тачније: из Главе IV „Светлост Истине“. Погледајмо. **ФЛОРЕНСКИ:** „Бог есть существо абсолютное потому, что Он – субстанциальный акт любви, акт-субстанция“⁴⁶. Бог или Истина не только *имеет* любовь, но, прежде всего, ‘*Бог есть любовь – ó θεός αὐτῆ ἐστίν*’ (1 Ио 4 8, 16)...“ = **ПОПОВИЋ:** „Бог је апсолутно Биће, јер је Он супстанцијални акт Љубави, акт = супстанција’, љубав је специфично божанска суштина“. Дакле: оно што он преузима јесте учење Флоренског *о делатној љубави као природи или суштини личности Боја* Живог. Дакле, љубав није тек формални атрибут међу атрибутима што чине скуп савршенстава Бога, него она сушта *природа* управо Бога као делатне Личности.

⁴⁵ Јустин Поповић овде указује не само ка Флоренском (СТИ 230) већ и према руском аскетологу Зарину, а то је траг ка строжијем аскетолошко-моралном формату мисли оца Јустина. Јер, како рекосмо другде, његова мисао јесте синтеза више нивоа и типова утицаја... Видети: С. Зарин, *Аскетизм по православно-христјанском ученију*, том II, Санкт-Петербург 1907, 72.

⁴⁶ Том синтагмом Флоренски назначује да је упознат са православним (кападокијско-паламитским) теолошким учењем *о енерјској природи/суштини* Бога: наиме, с тиме да се оличносьена суштина Божија пројављује кроз оличносьене енергије или дејства те и такве суштине Бога који је Личност по превасходству: Личност усуштињена и уделовљена. Флоренски указује на учење Григорија Паламе о нествореној – „таворској“ – светлости (СТИ 96 н. 127) и даје разуђен преглед литературе везане за спор паламита и варламита око природе и домета односа Бога и човека.

(4) У МЕ 95 Поповић преузима следеће из дела Флоренског СТИ 74–75, тачније: из Главе IV „Светлост Истине“. Погледајмо. **ФЛОРЕНСКИ:** „Существенное познание Истины, т. е. приобщение самой Истины, есть, следовательно, реальное вхождение в недра Божественного Троиинства, а не только идеальное касание к внешней форме Его. Поэтому, истинное познание, – познание Истины, – возможно только чрез *пресушествление* человека, чрез обожение его, чрез стяжание любви, как божественной сущности“ = **ПОПОВИЋ:** „Супстанцијално познање Истине је реално улажење у недра Божанског тријединства, а не само идеално додиривање Његових спољашњих форми. Стога је реално познање Истине могуће само кроз *μετουσίωσις*⁴⁷ (присуштињење) човека, кроз обожење човека, кроз стицање љубави као Божанске суштине“ итд. Дакле: оно што Поповић преузима јесте учење Флоренског *о ѱαρισισημωσι* и *субстанцијалном сазнању истине*. То такође можемо назвати учењем *о благодатном обожењу* човека као услову реалног богосазнања. Потоње учење јесте екстензија претходно наведеног учења о суштински агапијској природи Бога.

(5) У МЕ 129–130 Поповић преузима следеће из дела Флоренског СТИ 61–63, тачније: из Главе III „Тријединство“. Погледајмо. **ФЛОРЕНСКИ:** „Итак, исходная точка – полное доверие и полная *волевая* победа над тяготением к плотности, над колебаниями, удерживающими от подъема ввысь, от пленения рассудка в послушание вере. Обливаясь кровью буду говорить в напряжении: ‘Credo, quia absurdum est. Ничего, ничего не хочу своего, – не хочу даже рассудка, Ты один, – Ты только [...]’. Затем, поднявшись на новую ступень, обеспечив себе невозможность соскользнуть на рассудочную плоскость, я говорю себе: *Теперь* я верю и надеюсь понять то, во что я верю. [...] ‘Credo ut intelligam [...]’. И, сказав, я перехожу на третью ступень. Я уразумеваю веру свою. Я вижу, что она есть поклонение ‘Ведомому Богу’ что я не только верю, но и знаю. Границы знания и веры сливаются. [...] И я, радостный, взываю; ‘Intelligo ut credam! [...]’. Такovy три стадии веры [...]“ = **ПОПОВИЋ:** „Први ступањ је у одрицању од хамартизираног (= огреховљеног) разума, од целе душе своје, од целе личности своје. На то ступњу личност изражава себе у речима: *Credo quia absurdum* [...]. На другом ступњу личност осећа да се њена носеолошка оруђа прерађују етичком тријадом и оспособљавају за реалније познање објективне вере. На том ступњу она изражава себе речима: *Credo ut intelligam* [...]. На трећем ступњу сва личност живи у сфери Божанске Тријаде, очишћава се од сваког греха, обогочовечује се [...] и радосно созерцава [...]. На том ступњу она изражава себе речима: *Intelligo ut credam* [...]“ . Дакле: Оно што он преузима јесте учење Флоренског *о ѱρισισημωσι* *и носеолошка сѱуиња аналојна сѱуињевима вере*, кроз које, како то сѱм Јустин Поповић квалификује, „... узраста личност кроз етичку тријаду⁴⁸ ка Божанској (Тријади БЛ)“ (МЕ 129). Ускоро ћемо показати да (поред

⁴⁷ Тиме Поповић показује да иза израза Флоренског стоји израз *μετουσίωσις* – који користе јелински оци Цркве како би изразили преиначење, преображење или пресуштаствљење људске природе услед дејства благодати Божије врлином сједињења човека и Бога у Христу. Тиме Поповић показује да је и Флоренском тај израз познат (иако га отац Павле не користи у изворном облику него у тачном и дословном преводу на рускословенски начин, овако: „пресушествление“).

⁴⁸ Поповић етичку тријаду дефинише као „наду, веру и љубав“.

осталих елемената које смо увели) нарочито то учење (у тумачењу оца Павла) јесте од круцијалног значаја за поимање Јустиновог решења проблема „fides et ratio“ – односа философије вере „и“ философије разума, односно вере и знања унутар његове варијанте философије вере⁴⁹ као философије боогочовечанског логоса.

(6–7) На овом месту ваља уочити још један тип важних утицаја Флоренског на размишљања Поповића у докторском раду. То је утицај *шерминá*, и важније још, њихових примарних и секундарних значења која зраче на текст Поповића, повлачећи за собом и шире мислене контексте Флоренског: контексте унутар којих су првобитно ти термини, појмови, изрази коришћени. Тако, примера ради, оно што Поповић преузима од Флоренског јесте технички термин „дискурс“, односно „дискурсија“. Али, одмах ваља знати, Флоренски термин „дискурс“ употребљава у најмање три значења, и сва три су оцу Јустину позната. Прва употреба тог термина, односно прво његово значење јесте: (а) посредни мисаони говор, различит од непосредног умног гледања одређене предметне стварности; друга употреба тог термина, односно друго његово значење јесте изведеница из првог: (б) то је појмовно мишљење које у аристотеловском⁵⁰ смислу аргументовано наводи доказе (λόγον δίδόναι [принятие только доказанных положений]) у прилог одређеној претпоставци или тврдњи; трећа употреба тог термина, односно треће његово значење јесте: (в) да буде други од два дела двоједног одређења апсолутне Истине као „интуиције-дискурсије“. Пошто је у МЕ 129-130 завршио цитирање Флоренског СТИ 61–63 (= „... На том ступњу она изражава себе речима: *Intelligo ut credam*“), Поповић у непосредном наставку, одмах потом, додаје: „Но последњи ступањ ни у ком случају не може се тумачити као *дискурсивно** познање објекта вере, већ као непосредно, реално, свесно, благодатно-мистичко сарастварње, сједиња-

⁴⁹ За разматрање односа вере, знања и разума унутар руске метафизике вере видети инструктиван рад Нижникова који, уосталом, афирмативно помиње Флоренског на четири места, у којем где констатије: „Синтагма метафизика вере припада разреду такви појмова ума који измичу дефиницији. Заједно с тим, упркос свој њеној необичности, она изражава потребу философије да уобликује нов духовни феномен. Метафизика и вера у метафизици вере граде *дијалектичку антиномију**, у којој се њена рационална (метафизичка) и ирационална (верујућа) страна дијалогски зближавају и теже узајамном привлачењу и саобликовању. Њих уједињује једнородна онтолошка оријентација: како метафизика тако и вера интенционално се рађају стремљењем ка трансцендентној димензији бића. Вера се показује као ‘имплицитна метафизика’, ‘безгласно знање’ (А. В. Семушкин) о првоузрочним основама постојања“ (273). Потом Нижников закључује: „... метафизику вере могуће је одредити као *духовну философију*, јер је се њеним предметом јавља духовно сазнање, остваривано путем вере и подржано у философској метафизици“ (282), в. Сергей А. Нижников, „О понятију метафизика веры в русской философии“, *Philoteos* 6 (2006) 271–282. – Мисао Јустина Поповића у много чему одговара категорији коју даје Нижников у вези са метафизиком вере односно духовном философијом.

⁵⁰ Флоренски у контексту увођења у значења „дискурзивности“ повезује Платона са Аристотелом овако: „За првог, тј. за Платона, чак и ‘правилно мишљење – τὸ ὀρθὰ δοξάζειν’, које се не може потврдити доказом, није ‘знање, ἐπιστήμη’, јер како би недоказана ствар могла бити знање – ἄλογον γὰρ πράγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη’, мада се она, уједно, не може назвати ни ‘незнањем, ἀμαθία’. А за другог, тј. за Аристотела, ‘знање, ἐπιστήμη’ није ништа друго до ‘доказано овладавање – ἐξίς ἀποδεικτική’, одакле потиче и сáм термин ‘аподиктички’“ (СТИ 34). Локус односан на Платона Флоренски референцира [† СТИ 34 н. 35] овако: „*Глайон*. Пир, 202 а (гл. XXII). – *Opera Platonis* ex rec. R. V. Hirschigii. Parisiis, 1856, Vol. I, p. 680: [...]“. Локус односан на Аристотела Флоренски референцира [† СТИ 34 н. 36] овако: „*Аристотель*. *Этика к Никомаху*, VI (Z), 3 (*Aristotelis Operated. Acad. Borussica*, vol. 2, p. 1189b 31): ‘ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἐξίς ἀποδεικτική’. [...] в его Первой Аналитике [1, 24 а 30, ср. *De gener. II* 6, 333b 25]“.

вање субјекта вере са објектом [...] субјект преживљава (= доживљава) објект своје вере као суштину своје личности...“ (МЕ 130). Такође, пре тог места Поповић развија своју мисао овако: „... благодат и истина у хришћанству нису *дискурсивни**, ни трансцендентно-метафизички појмови, већ живи, органски, једносушни делови Личности Богочовека“ (МЕ 108). У оба случаја, видимо, Поповић варира оно што смо већ именовали као учење Флоренског о *ипарџицијирајућем* и *суй-сџанцијалном сазнању истине* које наступа као виши ступањ и супериорнији начин сазнања, али, и као *ипредуслов*⁵¹ формално-логичком, појмовном, критичком – дакле „дискурзивном“ – излагању доживљене или опитоване истине. У том смислу постаје јасније шта Поповић има на уму када каже следеће: „Разуме се, ово [разматрања у докторату БЛ] је само *ипревод** на философски језик [дакле на дискурзивни језик БЛ] мистичког искуства и познања Макарија Великог“ (МЕ 77). И још јасније када у студији о Исаку Сирину истакне како „Очишћење ума није неки посао дијалектичке, *дискурсивне**, теоријске врсте, већ благодатно-опитан и свестрано етичан“ (ИС 170).

Ево сада у компаративном виду како теку ставови Флоренског по тим питањима. Одмах ћемо уочити индиректне али капиларне везе српског и руског хришћанског философа = ФЛОРЕНСКИ у вези са (а): „Обрацаюсь теперь к суждению не непосредственному, а к *опосредствованному*, – к тому, что принято называть *дискурсивей*, ибо здесь разум *discurrit, перебегает* к суждению какому-то другому“ (СТИ 30 упор. МЕ 130); = ФЛОРЕНСКИ у вези са (б): „Достоверность его, по самому названию, полагается в приводимости его к другому суждению. На вопрос об основании суждения отвечает уже не оно само, но иное. В другом суждении данное является как оправданное, – в своей правде. Таково относительное доказательство одного суждения на почве другого; относительно доказать и значит показать, как одно суждение образует следствие другого, порождается другим [31^{52†}]. Разум переходит при этом к суждению обосновывающему. И оно не может быть просто данным, ибо тогда все дело сводилось бы к критерию самоочевидности. И оно должно быть оправданным в другом суждении. И оно приводит к другому. Так идет дело и далее“ (СТИ 30, 34, 40 упор. МЕ 77, 108, 130); = ФЛОРЕНСКИ у вези са (в): „Истина есть интуиция. Истина есть дискурсия, или проще: „Истина есть

⁵¹ Кад кажемо „предуслов“ хоћемо рећи да духовни доживљај истине јесте предуслован у смислу (а) конституције предметне стварности „о“ којој се затим дискурзивно разлажу и излажу појмовно-критичке мисли и у смислу аутентизације појмовно-критичког дискурса који хронолошки и логички потом следи (ту смо близу става црквених отаца да је теологија без благодати, односно богословска теорија без праксе – мишљење „демона“).

⁵² † На том месту Флоренски даје следећу напомену под знаком критичког неслагања са дијалектичким рационализмом немачког идеализма: „*Доказатъ* – то значи дијалектички породити оно што се доказује (в. Herm. Cohen. Logik der reinen Erkenntniss. Berlin, 1902). Рационализам и јесте израз тог стремљења, било да је то рационализам Фихтеа, Шелинга, Хегела, савремених марбуржана или, коначно, логистичара; у суштини, сви се они баве истим задатком – протерати из области мисли све оно што није изграђено чисто логички, тј. рационализовати целокупно мишљење. Али се ипак најдоследније и најстроже та ‘логизација’ науке, кроз посредничку карику ‘аритметизације’ спроводи у области основа математике. Ипак, не може се не видети да интуиција која се протерује кроз врата, код свих њих, улеће кроз прозоре. Али као одважан покушај, као експеримент очигледног довођења рационализма до апсурда, сви су ти токови у знатном степену интересантни и поучни“.

интуиција-дискурсија⁵³. Истина есть интуиција, которая доказуема, т. е. дискурсивна. Чтобы быть дискурсивною, интуиција должна быть интуицией не слепой, не тупо-ограниченной, а уходящею в бесконечность, – интуицией, так сказать, говорящей, разумной. Чтобы быть интуитивною, дискурсија должна быть не уходящею в беспредельность, не возможною только, а действительною, актуальною. *Дискурсивная интуиција* должна содержать в себе синтезированный бесконечный ряд своих обоснований; *интуитивная же дискурсија* должна синтезировать весь свой беспредельный ряд обоснований в конечность, в единство, в единицу. *Дискурсивная интуиција* есть интуиција дифференцированная до бесконечности; *интуитивная же дискурсија* есть дискурсија интегрированная до единства. Итак, если Истина есть, то она – реальная разумность и разумная реальность⁵⁴; она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность, или, – выражусь математически, – *актуальная бесконечность* [44], – Бесконечное, мыслимое как целокупное Единство, как единый, в себе законченный Субъект. Но законченная в себе, она несет с собою всю полноту бесконечного ряда своих оснований, глубину своей перспективы. Она – солнце⁵⁵, и себя и всю вселенную озаряющее своими лучами. Бездна ее есть бездна мощи, а не ничтожества. Истина – движение неподвижное и неподвижность движущаяся⁵⁶. Она – единство противоположного. Она – *coincidentia oppositorum*⁵⁷ (СТИ 42–43).

Дакле: из свега горенаведеног закључујемо да Поповић преко МЕ 130, 108, 77 из дела Флоренског (нарочито из Главе II „Сумња“) преузима и учење оца Павла о *интегралној Истини*, односно, с тиме повезана учења руског филозофа о *савладавању разумско-парцијалних њисјубија интегралној истини*, односно о *потреби за интеграцијом дискурса* (логичко-аналитичког доказивања) и *интуиције* (самоочигледно датог и поседованог предмета сазнања) – где, подвучимо, и Флоренски и Поповић потоње (интуитивно поседовање „предмета“ сазнања) повезују са двоједним догађањем: са подвигом ума и догађањем облагодатења ума.

(8) С тим у вези појимо даље у још један драгоцен увид. Први слој тог увида можемо упознати преко следеће важне сентенце Флоренског: „Тројким подвигом вере, надежде и любви преодолевается косность закона тождества. Я перестаю быть Я...“ (СТИ 68) = у преводу на српски: „Тројаким подвигом вере, наде и љубави савлађује се мртвило закона идентитета. Ја престајем да будем Ја“. Ту сен-

⁵³ Флоренски ту формулацију даје масним словима.

⁵⁴ Тешко је ту не видети траг тезе Хегела из његових *Основа филозофије њрава* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1820): „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“. Али разуме се да Флоренски ту мисао формулише и развија у радикално другачијем контексту и са другачијим скупом претпоставки у резерви.

⁵⁵ Тешко је ту не видети одраз учења Платона из *Државе* Књ. VII (*Politeia* 532 b) где идеју добра посличује сунцу које обасјава све ствари и чини их видљивим.

⁵⁶ Ту видимо могућност трага утицаја и Григорија Нисијског, тачније, утицај подвижно-отворене антропологије Григорија Нисијског изложене, поред осталог, у његовом спису *Животи Мојсијева* (*De Vita Moysis*) – мислимо на тезу о непрестаном превазилажењу (кретање) несавршености као врсти савршености (мировање).

⁵⁷ То је траг утицаја Николе Кузанског... Флоренски ће то развити и преиначити својом спекулативном анализи светотројичности Бога: појам „супротности“ Флоренски не посматра формалистички него духовно.

тенцу отац Јустин транспонује у назив Другог поглавља Треће главе дистерације, и то овако **Поповић**: „Усвајање етичке тријаде: (а) вера и нада, (б) молитва и смиреност, (в) љубав“ (МЕ 74). Али код Флоренског налазимо једно још јаче подвлачење идеје о етичкој тријади, притом директно везано за библијски текст Новог завета⁵⁸:

„... Апостол се предаје надахнутом лирском пориву и овде, у својој химни љубави, сам даје одговор на тек постављено питање: ‘А сад остаје вера, нада, љубав, ово троје [троица сия]; али је љубав највећа међу њима – *ἡ ἀγάπη δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη τὰ τρία ταῦτα μέζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη*’, (1Кор 13 13). Остаје (опет ‘*μένει*’!) вера, нада, љубав, – љубав превасходно. Дело човека опстаје пред пламеним очима Сведошег Судије (Откр 2 18), постаје суштински вредно ако је саграђено од вере, наде и љубави, пре свега од последње. Читава **емпиријска личност хришћанина** (эмпирическая личность христианина) **мора да буде саткана од вере, наде и љубави, и сâмо хришћанско друштво треба да буде опредмењено *тријадом врлина**** (триадоу добродетелей)“ (СТИ 228–229).

Неколико варијантних одраза те полуге мисли налазимо код Поповића, на пример:

„Реално усвајање *етичке тријаде** као композитора, реинтегратора личности условљено је осећањем потпуног банкротства свих хамартизираних (огреховљених) састојача личности“ (МЕ 75); или овако, а још ближе духу наведених места из студије оца Павла: „Компонована од *етичке тријаде** симфоничном делатношћу благодати и воље, личност човечја се суптилизира (= префињује) и постаје пријемчива за најсуптилније познање...“ (МЕ 107) и ово: „Узрастање личности кроз *етичку тријаду** ка Божанској има три главна гносеолошка ступња“ (МЕ 129).

Ослушнимо *ришам* тог локуса као мотива у докторату оца Јустина: стр. 75, стр. 107, стр. 129... – музика је то синергије руског и српског хришћанског мишљења. Међутим, отац Јустин *сасвим* пропушта да укаже како све то долази из *Сѣуба и шврхаве исѣине...*, па заобилазећи даје референцу на *Сѣромаше Климентиа Александријскоѣ* и то из Гл. IV древног списка (МЕ 129 н. 7) поменутог хришћанског философа, *којеѣ*, погађамо, такође облино тумачи и у своју религијски интонирану философему уграђује Флоренски, како показују следећа места *Сѣола...*: СТИ 114 н. 185; 167 н. 248; 202 н. 350; 226; 226 н. 387. Запазимо да на месту СТИ 114 н. 158 Флоренски указује на Гл. V управо *Сѣромаша* александријског оца⁵⁹ (додуше, у вези са ставом да Ориген вероватно није у праву када тврди

⁵⁸ Размишљања о етичкој тријади (вера, нада љубав СТИ 228–229) треба, наравно, посматрати из перспективе контекста његових размишљања о метафизичкој тријади (истина, добро, красота СТИ 75), светотројичној тријади (Отац, Син и Свети Дух СТИ 106–108, 106 н. 149), предхришћанској религијској тријади (106 н. 149) и спекулативно-математичкој тријади (један, два, три; јединица, двојица, тројица СТИ 93–94). Уопште говорећи, етичка тријада момената је „тријадологије“ Флоренског коју обележава не мала слобода од школске догматичке експозиције тријадологије.

⁵⁹ Код Флоренског то место иде овако: „Св. Иустин Философ. 1-я Апология, 60 – Migne. Patrol. ser. gr., T. 6, col. 418–420. – Иустин ссылается на псевдо-Платоновское письмо 2-е, приводимое также и Климентом Александрийским в *Строматах*, V*, Порфирием у Кирилла Александрийского в 1-ой книге против Юлиана, Оригеном в 6-ой кн. против Цельса, Евсевием во 2-ой кн. Евангельских Приго-

да предхришћанска философија није знала ни у назнакама за трећу ипостас Свете Тројице [указујући ка Јустину Философу и Проклу како би – преко 2-ог псеудо-Платоновог писма – назначио могућност супротну тези Оригена]). Али главно није то него *ово* – које Флоренски уводи говрећи: „А будући да од свих *речи* најугледније значење има реч повезана с *логичким** садржајем (связанное с логическим содержанием), тим сâмим постаје прихватљиво мишљење већине егзегета (*Климентий Александријски**, Еразмо, Лутер, Беза, Калвин, Гроције, Неандер, Де Вете, Мајер и др.)...“ итд. (СТИ 226) – а Поповић наставља (не указујући на подстицај Флоренског) па у напомени уз речи о етичкој тријади (МЕ 129 н. 7) то *ушврћује* тумачећи: „Ср. Климент Александријски, *Strom.* IV, 7 (P. gr. t. 8, col. 1265B): ‘Знање (познање) је *логичко**⁶⁰ оно којег је темељ света тројица: вера, нада, љубав’“. И зар није Флоренски пре трију речи вера, нада љубав написао „троица сия“ (СТИ 229). Дирљиво је како се такорећи пред нашим очима оваплоћује Јустиново посезање за *Сиромашама* док се у рукама држи *Сѿолѿ*... – „строматичан“ је и наш херменеутички захват на овом месту, као и учинак оваплоћења (готово тактилног по карактеру) тог живог тренутка настајања *срѿскоруске* варијанте неопатристичке синтезе... Наставимо.

Мотор „етичке тријаде“ даје узгон целој Трећој глави доктората. Али духовно-интелектуално гориво долази како од Флоренског, тако и од Макарија Великог – којем Флоренски одводи Поповића, показујући Србину како се духовно учење великог пустињског оца Цркве може изнутра увести у историју философских идеја, и то тако да буде агенс критике или разликовања. Погледајмо сада цео одломак код оца Павла (СТИ 68), где вишенаведене реченице о „етичкој тријади“ (СТИ 68, 228) пулсирају као срце у грудима. Чинећи то тврдимо да је *ѿроѿрам докѿорске дисертације*: поготово методологију и главни регулативни увид, у одређеној мери и на одређен начин, Јустин Поповић преузео па развио на основу следећег локуса *Сѿуба*... (тај locus stucis долази из Главе III „Тријединство“ = СТИ 68). **ФЛОРЕНСКИ:**

„Господи, Господи, *если* Ты существуешь, помоги безумной душе, Сам приди, Сам приведи меня к Себе! Хочу ли я, или не хочу, спаси меня. Как можешь и как знаешь дай мне увидеть Тебя. Силою и страданиями привлекли меня!’ В этом возгласе предельного отчаяния – начало новой стадии философствования, – начало живой *веры*. Я не знаю, есть ли Истина, или нет ее. Но я всем нутром ощущаю, что *не могу без нее*. И я знаю, что *если она есть*, то она – все для меня: [...]. К ней я уже отношусь, как к существующей, и ее, – быть может, не существующую, – люблю всею душою моею и всем помышлением моим. Для нее я отказываюсь от всего, – *далее от своих вопросов и от своего сомнения*. Я, сомневающийся, веду себя с нею, как не сомневающийся. Я, стоящий на крае ничтожества, хожу, как если бы я уже был на другом крае, в стране реальности, оправданности и ведения. *Трояким подвигом веры, надежды и любви преодолевается косность закона ѿожествѿ**. Я перестаю быть Я, моя мысль перестает быть *моею* мыслью; *нейѿѿѿжимьѿм акѿѿѿм* отказываюсь от самоутверждения ‘Я=Я’. *Что-то* или *Кто-*

товлений и др. Прокл, во 2-й кн., 11-ой главе своего Платоновского Богословия, читает это место так же, как в Иустин Философ“.

⁶⁰ Реч није само о логистичком смислу „логичког“ него и о духовном смислу тог израза, па је правилно то место читати и овако „... знање је *словесно* оно којег је темељ света тројица...“.

то помагает мне выйти из моей самозамкнутости. Это, – по слову св. **Макария Великого**, – ‘Сама Истина побуждает человека искать Истины – αὐτὴ ἡ ἀλήθεια ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν’. *Что-то* или *Кто-то* гасит во мне идею, что Я – центр философских исканий, и я ставлю на это место идею о самой Истине. Будучи ничем, но единственным *данным* мне, я, себе данный, непостижимо для себя самого отказываюсь от этого единственного своего достояния, приношу Истине ту единственную жертву, которая предоставлена мне, но и ее-то приношу опять не своею силою, а силою самой Истины; как ранее греховная самость ставила себя на место Бога, так теперь помощью Божией я ставлю на место себя Бога, мне еще не ведомого, но чаемого и любимого. [...]. Я покидаю край бездны и твердым шагом вбегаю на мост [...]“ (СТИ 68).

У преводу на српски језик то суштински битно место гласи:

„Госпoде, Госпoде *ако* постојиш, помози безумној души, Сâм дођи, Сâм ме приведи Себи! Хтео ја или не спаси ме [78]. Како можеш и како знаш, дај ми да те угледам. Снагом и страдањем привуци ме! У овом услику крајњег очајања – почетак је новог стадијума философирања, почетак живе *вере*. Ја не знам да ли Истина постоји или је нема. Али целом својом утробом осећам да *не могу* без ње. И знам да је она, ако је има, за мене све: [...]. Према њој се већ односим као према постојећој и њу, можда непостојећу, волим свом душом и свим помислима својим⁶¹. Због ње се одричем свега, *чак и својих ишћања и своје сумње*. Ја, који сумњам, понашам се уз њу као да не сумњам. Ја, који стојим на рубу ништавила, идем као да већ јесам на другој страни, у земљи стварности, оправданости и знања. *Тројаким њодвиџом вере, наде и љубави савлађује се мртвило закона иценнишћениа**. Ја престајем да будем Ја, *моја* мисао престаје да буде *моја* мисао; *непојмљивим чином* одричем се само-потврђивања ‘Ја = Ја’. *Неишћо* или *Неко* помаже ми да изађем из своје само-затворености. То, по речима св. **Макарија Великого**, ‘Сâма Истина побуђује човека да тражи истину – αὐτὴ ἡ ἀλήθεια ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν’ [79^{62†}]. *Неишћо* или *Неко* гаси у мени идеју да сам Ја – центар⁶³ философских трагања, и ја на то место стављам идеју⁶⁴ сâме Истине. Будући ништа, али као једино што ми је *гаиш*⁶⁵, ја се, себи дат, несхватљиво за себе сâмог одричем тог свог јединог власништва, приносим Истини ону једину жртву која ми је дата, али и њу опет не приносим својом снагом, већ снагом сâме Истине; као што је раније *трешина самодовољности** стављала себе на место Божије, тако сада с Божијом помоћи ја стављам на своје место Бога, мени још незаног, али очекиваног и вољеног [...]. Ја напуштам руб бездана и чврстим кораком ступам на мост... [...]“ (СТИсрб 51).

⁶¹ Није тешко приметити да Флоренски ту испуњава библијско-новозеветне речи Господа: Мт 27, 37; Јлк 10, 27.

^{62†} Флоренски локус из списка Макарија Великого референцира овако: „**Макариј Великиј**, – Беседа 73 (Migne, – Patrolog. ser. gr., Т. 34, col. 525)“.

⁶³ На том месту, као и на томе аналогним локусима *Сѹуба...*, видимо могућ прилог руске религијске философије покушају такозваног децентрирања јаког „субјекта“ философије свести у прилог онтологији личности постављене релационо према своме конститутивном *групи*... С тим увези треба упознати следеће указивање Флоренског: „На понятии ‘*выхождения из себя*’ познающего субъекта настойчиво останавливался в русской литературе † кн. С. Н. Трубецкой (‘*Метафизика древней Греции*’, М., 1890. = ‘Собрание сочинений кн. С. Н. Трубецкого’, Т. 3, М., 1910... “ – видети даље у СТИ 73 н. 86.

⁶⁴ То није идеја у формалном или спекулативном смислу него израз за методолошко остављање места за Триједног Бога и његово откривењско-раскривењско Себедавање човеку и уму човека.

⁶⁵ Тешко је на том месту не видети аналогију према феноменологији неаутархијског и несамопогодничког саморазумевања конституције духовног сопства...

*

Овде ћемо – à propos оца Јустина – осветлити само два (али круцијална) од више планова наведеног семиналног колико брујавог одломка из *Сѣуба*.... Пошто смо при уводу у нашу студију већ изложили најбазичније црте и правце тог ремек-дела. Овде ћемо се њих коснути само варијацијом, тако избегавајући понављање.

Прво што треба знати јесте да се на том месту – Гл. III „Тријединство“ (СТИ 68) – Флоренски налази на путу даље експозиције своје *теорије истине* (постављене у Гл. II „Сумња“) која на Поповића оставља неплошан траг. Пошто је о томе било речи, пређимо поенти у вези са начином рада Флоренског (и, по преносу, Поповића) на овом месту. А поента у вези са парадигматским локусом СТИ 68 тиче се поступка философирања унутар контекста *модерних* философских тема и проблема, и то гестом *ошворености* ка *западној* страни историје философије, док се, истовремено, чува „источни“, а боље је рећи – *ишећи*: *руско-православни* пут јудеохришћанске религијске философије. У тим главама, у Другој и Трећој, као и у свих дванаест осталих, Флоренски улази у иманентан дијалог са *философијом Запада* (тачније са традицијом јелинско-европске философије у западном кључу). Он тај дијалог води како ради афирмације (и усвајања) одређених елемената и идеја те и такве традиције философије, тако и ради критичке негације одређених ствари у њој. Не набрајајући све ауторе истакнимо, ипак, да Флоренски у тој глави тематизује Платона, Аристотела, Пирона, Секста Емпирика..., – Спинозу, Паскала, Канта, Рикерта и марбуршке неокантовце, Коена, Фихтеа, Шелинга, Хегела, Хефдинга, Ибервега, Зелера, Џејмса, Хербарта, Спенсера, али и Ничеа, Гијоа, Бејду... и друге.

Међутим, то није све. Он те философске елементе, након што су прошли његову критичку обраду и селекцију, покушава да стави у функцију изградње религијско-философског учења које, ето главне намере, у битноме наставља и развија теоријско-практичке задатке и циљеве духовних учења *црквених отаца*, најпре оних Православне цркве. Оно што је из западне философије и теологије прошло тест селекције, Флоренски – стога – ставља у *функцију* синтетичке подршке одређеним, опет изабраним, елементима духовних и философских учења црквених отаца, као и *руских религијских философа*. У тој Трећој глави отац Павле од православних отаца издваја рецимо Атанасија Александријског*, „старо покољење никејаца“*, бл. Јеронима, папу Дамаса, „Кападокијце“*: Василија Великог*, Григорија Нисијског*, Григорија Богослова*, такође Макарија Египатског*, Таласија Ливанског, ..., – али, он у истом духу истиче и новије православне руске философе, рецимо, Карпова, Фјодорова*, Соловјова*, Кирјејевског*, Веденског, Ерна*, Сковороду, Сперанског, архимандрита Серапиона Машкина, С. Трубецкоја, Козлова, Хомјакова*, архиепископа Борисова, Самарина*, Голубинског, Кудрјавцева, Гогоцког, Новицког, Толстоја*, Јуркевича, Страхова*... и друге⁶⁶. Кад говоримо о функцији „синтетичке подршке“, мислимо на Флоренским уочену могућност изражавања истина традиције Цркве новим философским теоријским вокабуларом. Али мислимо и на покушај „оправослављења“ или „уцрквења“ неких

⁶⁶ Флоренски у Другој и Трећој глави, као и у осталим, такође расправља са теолозима латинског Запада, са далекоисточњачким учењима, затим са есотеријским мишљењем теософа и других – али у дијалог уводи и православне теологе.

на први поглед ексклузивно западних тековина философије: рецимо на учење Канта о антиномијама и границама моћи разума као условно самеривим црквеном искуству-учењу о апофатичким димензијама знања. Сâмим тим указујемо на могућност критичке универзализације духовне истине кроз медијум философије, као и на егзистенцијалну одговорност према потребама Цркве: Цркве на ивици великих потреса – од кланица Првог светског рата до терора Крваве Револуције: Цркве пред непознаницама великих експлозија такозваног друштвено-технолошког прогреса... А једна од духовних истинâ предања Цркве до којих је оцу Павлу стало, премда има и других које истиче, јесте учење отаца о „супстанцијалном“ (бићевном⁶⁷) карактеру „партиципације“ у Истини-Бићу. Штавише, Флоренски управо то издваја и брани као једну од главних карактеристика и руских религијских философа православне провенијенције. Ту карактеристику он назива „теистичким онтологизмом“⁶⁸ (СТИ 614–615).

Из обају наведених разлога, онда, његову мисао можемо видети и као (а) пинирски израз специфичне *неоидејистичке синџезе*, и као (б) наставак *руске религијске философије*, и као (в) *увођење западне философије у дијалог* са црквеним оцима и њиховим настављачима међу руским философима – као прочишћење западне философије у том смислу, али, и као теоријско проширење, усложњење, оснажење – и тестирање! – духовне философије отаца и такве исте философије њихових руских настављача одзивних на призив философских начина мишљења. То је дубинско збивање не само у темељу локуса СТИ 68 који сада гледамо, већ и у целој књизи коју посматрамо. Али застанимо јер ћемо о томе подробније говорити у одговарајућем одељку студије. Вратимо се компаративној анализи и херменеутичком слојевању локуса СТИ 68. Пре него што наставимо, ипак, погледајмо астериске [*] уз имена вишенабројаних црквених отаца и руских философа, е, они обележавају личности које отац Јустин цитира, чита и користи у својој богочовечанској философији Логоса⁶⁹.

Друго проиходи управо из претходних разматрања, и још је релевантније за нашу анализу утицаја Флоренског на Поповића. Опет на једном од слојева испод површине, у специјалном теоријском смислу, указујемо на *симултаност*, с једне стране, извођења „спекулативно-философског“ аргумента (у прилог хипотетичко-пробабилистички конструисане могуће а веродостојне Истине) и, с друге стране, иманентног позивања на подршку том поступку на основу духовног учења одређеног светог оца Цркве, у нашем случају Макарија Великог. Тако: философски оспоривши разумско утемељење домета свести и савести, прошавши кроз антиномику чистог ума, учивши паклену бесконачност јаловог скептицизма, Флоренски с јед-

⁶⁷ Упозоримо: није реч о есенцијалистичком супстанцијализму, него о енергетичком супстанцијализму. Наиме, реч је о учествовању у благодатним оличносњеним енергијама личносног Бића Триједеног Бога.

⁶⁸ Треба те ауторе консултовати, каже отац Павле, како бисмо се „... уверили у коренити онтологизам руске философије и, притом, код већине у ‘теистички онтологизам’. На темељу те особености онтологизма, рађа се код руских мислилаца (такође код оца Јустина БЛ) тежња ка реализацији својих идеја, жеђ за остварењем највише правде“ (СТИ 615).

⁶⁹ У студији *Јустин Ђелијски и Русија...*, утврдили смо присуство најмање 35 руских религијских философа у делу Јустина Поповића: присутних у различитим мерама и на разне начине (в. ЈРУ 175–175).

не стране – као резултат философирања на границама и као резултат граница хоми-нистичког философирања – даје овако: „Ја, који сумњам, понашам се уз њу као да не сумњам. Ја, који стојим на рубу ништавила, идем као да већ јесам на другој страни, у земљи стварности, оправданости и знања. Тројаким подвигом вере, наде и љубави савлађује се мртвило закона идентитета. Ја престајем да будем Ја, *моја* мисао престаје да буде *моја* мисао; *нејојмљивим* чином одричем се само-потврђивања ‘Ја = Ја’“ – и симултано с тим – као плод подвига ума-за-веру – с друге стране даје овако: „*Нешишо* или *Неко* помаже ми да изађем из своје само-затворености. То, по речима св. **Макарија** Великог, ‘Сâма Истина побуђује човека да тражи истину – αὐτὴ ἢ ἀλήθεια ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν’. *Нешишо* или *Неко* гаси у мени идеју да сам Ја – центар философских трагања, и ја на то место стављам идеју сâме Истине“. Показаће се даље у *Сѣубу*..., додајмо још и то, да је та „идеја“ Истине тек идеално-формални израз живог ипостасног присуства Свете Тројице – личносног Триједног Бога Створитеља и Сведржитеља.

Из до сада наведеног, на основу експликације два тематизована плана, верујемо, постаје јаснија наша тврдња да „усвајајућим чтенијем“ тог локуса *Сѣуба*..., и њиме имплицираних планова, отац Јустин – de facto – „проналази“ важне аспекте своје докторатске методологије, као и главни регулативни увид доктората: (а) неопатристичко тумачење смисла и значаја личности и сазнања човека, као и (б) потенцирање критичког капацитета духовних порука Цркве у контексту савремене борбе идеја у историји, друштву и култури у најширем смислу.

Не треба прескочити ни следеће. Флоренски на изабраном месту – наиме унутар локуса СТИ 68 – цитира **Омилију VII, 3 Макарија Египатског**. Исту Омилију цитира и Јустин Поповић у дисертацији, и то 10 пута (ME 18 н. 24, н. 32; 24 н. 21; 36 н. 71; 100 н. 257; 107 н. 410, н. 411; 130 н. 13⁷⁰; 138 н. 77, н. 86). Важније још, он 3 пута цитира исти – *ѡређи* одељак те Седме омилије (Homilia VI-I, 3) – дајући *исѣу* поенту као и Флоренски: наиме, поенту о *двосмерносѣи* (у бити *међуличносној*) сазнајног процеса, где се не питамо само ми сами о истини (аутархијски-аутономно) већ се и Истина пита о нама, односно: она нас пита, привлачи, присиљава-привољева – (и) *независно* од наших сазнајних спекулација, а некад и

⁷⁰ Додајмо и ово: та напомена, рекосмо, код Поповића (ME 130 н. 13) указује на Макаријеву Homilia VII, 3. Упитајмо: која је томе претходећа напомена у тексту Јустиновог доктората? Одговор гласи: то је напомена која указује на Павла Флоренског. Тај идејно-литерарни калем, на том месту, изгледа овако: прво Јустин парафразира и цитира Флоренског, а затим поенту везану за трећи ступањ сазнања (о којем говори Флоренски) утврђује објашњењем преко Макарија Великог (и то преко Омилије 7, 3 коју такође цитира Флоренски): „... „Први ступањ је у одрицању од хамартизираног (= огреховљеног) разума, од целе душе своје, од целе личности своје. На том ступњу личност изражава себе у речима: *Credo quia absurdum* [...]. На другом ступњу личност осећа да се њена гносеолошка оруђа прерађују етичком тријадом и оспособљавају за реалније познање објективне вере. На том ступњу она изражава себе речима: *Credo ut intelligam* [...]. На трећем ступњу сва личност живи у сфери Божанске Тријаде, очишћава се од сваког греха, обогочовечује се [...] и радосно созерцава [...]. На том ступњу она изражава себе речима: *Intelligo ut credam* [...]“ – и *одмах зашћим* „Но последњи ступањ ни у ком случају не може се тумачити као *дискурсивно** познање објекта вере, већ као непосредно, реално, свесно, благодатно-мистичко сарастварње, сједињавање субјекта вере са објектом [...] субјект преживљава (= доживљава) објект своје вере као суштину своје личности... [...]. Но на овај ступањ уздижу се само обожени, обогочовечени, просветљени, јер (по Макарију БЛ) једино ‘просветљени – οἱ φωτισθέντες – виде образ душе – τὴν εἰκόνα τῆς ψυχῆς’ [Hom. VII, 6, col. 528A]“ (ME 130 [укључујући ME 130 н. 13]).

сагласно нашим теоријско-практичким напорима (када смо сагласни са благодатном вољом Божијом, како Јустин каже указујући на синтагму Макарија: συμφωνεῖν τῇ χάριτι). Док држимо у резерви намеру локуса СТИ 68 (који остаје предмет наше пажње на овом месту) погледајмо шта и како отац Јустин из те исте Седме омилије наводи. Узмимо следећи пример: „Знак богодане љубави је благодатност. Благодат ‘чини ум – τὸν νοῦν – заробљеником* љубави Божије^{71‡}“ (Флоренски, пак, указује на израз Макарија ἀναγκάζει што дословно значи „присиљава“, али, отац Павле даје одличан превод у духу, и то овако: „побуђује“, а најбољи би био „привољева“).

И још нешто, и то веома важно: Јустин Поповић Омилију/Беседу VII тумачи *ишако да* локус из *Сџуба*... = СТИ 68, наиме, учење о личносном оштећу „познаваоца и познаваног“, као и реч о „теистичком онтологизму“ руске религијске философије, односно учење Флоренског о „партиципативно-супстанцијалној“ теорији сазнања и истине – *иосџају још јаснији* с обзиром на њихов црквено-светоотачки основ! Погледајмо шта Поповић издваја из макаријанског корпуса: тачније, из *исџої* места које издваја Флоренски = Ном. VII, 3 col. 525В. Затим погледајмо Јустиново *ишумачење* мисли Макарија. И одмах потом, из те јустиновске оптике, погледајмо наше изабрано место из *Сџуба и иврђаве Исџине* (СТИ 68) – освешћујући притом *ишошрење* и *иојашњење* које вези Флоренски–Макарије долази од стране везе Поповић–Макарије. **Поповић:** „Но пошто је благодат ‘суштина⁷² истине’ – ἡ ὑπόστασις τῆς ἀλήθειας (= биће истине), [410^{73‡}] то супстанцијално познање истине постиже се кроз оједносуштење са самом истином. Кад благодат облагодати до дна све делове човечије природе, кад облагодати сва гносеолошка оруђа и ‘чини ум заробљеником љубави Божије’, онда супстанцијално познање истине постаје реалан факт [411]^{74‡} (ME 107) = **Флоренски:** „Будући ништа, али као једино што ми је *гаџо*, ја се, себи дат, несхватљиво за себе сâмог одричем тог свог јединог власништва, приносим Истини ону једину жртву која ми је дата, али и њу опет не приносим својом снагом, *већ снајом сâме Исџине**; као што је раније грешна самодовољност стављала себе на место Божије, тако *сада с Божијом иомоћи** ја стављам на своје место Бога“ (СТИ 68).

*Гносеолоџија Исака Сирина.

(9-10) Са преласком на тај спис оца Јустина ствари се мењају, али не на суштински начин. Оне се мењају само *формално* утолико што су сва преузимања ту – *индирекџина* а не директна у формату цитата омеђених уводницама и изводницама. Преузимања протичу у дијапазону од терминолошких позајмица, синтагматских преформулација одређених идеја, до екстензивних *иарафрасџичких* пасажа. У ИС ¹165 (линеа 1) Поповић преузима из Главе III „Тријединство“ = СТИ 64; док у *исџом* одељку на ИС ²165 (линеа 4) он преузима из Главе VII „Грех“ дела Флоренског =

^{71 ‡} Поповић наводи референцу овако: „Ном. VII, 3 col. 525В“. Флоренски наводи своју референцу овако: „Макариј Великиј, – Беседа 7, 3 (Migne, – Patrolog. ser. gr., T. 34, col. 525).

⁷² Јустин (или стручни редактор Атанасије Јевтић) одмах исправља, па уместо не сасвим успелог даје успешнији превод те синтагме, овако: „биће истине“

^{73 ‡} Јустин даје напомену овако: „Ном. VII, 3 col. 525В“.

^{74 ‡} Јустин даје напомену овако: „Ном. VII, 3 col. 525В“.

СТИ 178. Оно што на првом месту (ИС ¹165 л. 1) преузима јесте учење Флоренског о антиномичкој природи граница чистог разума које, као и сам разум, тврди писац *Сџуба*..., зависе од начина на који се приступа „констипуицивним*“ логичким нормама“ разума (СТИ 64). Јер оне одређују моћ и немоћ, опсег деловања и структуру разума. Али на другом месту истог локуса (ИС ²165 л. 4) Поповић преузима учење Флоренског о *пакленом карактеру метафизичког солипсизма* (то је заправо варијација онога што смо већ осветлили у вези са МЕ 55–56 = СТИ 177–178). Тако чинећи Поповић *синтезише* оба учења, уз став да ослобађање од метафизичког солипсизма (где ЈА = ЈА и где ЈА = разум) јесте нужан услов приступа надразумским и надлогичким начинима сазнања. А тиме он заправо следује томе аналогној доктрини Флоренског. **Поповић:** „У царству љубави нестају антиномичке сујројносџи разума*“ (ИС ¹165); подвижник љубави предосећа рајску хармонију у себи и свету Божјем око себе, јер је подвигом вере изашао из свог саможивог, солипсистичког пакла (²165) и ушао у рај божанских вредности и савршенства. [...] Зато Свети Исак препоручује: ‘Треба најпре стећи љубав, која је првобитно созерцање – ἡ θεωρία – Свете Тројице’⁷⁵ = **Флоренски** у вези са ИС ¹165: „... между Тринединым христианским Богом и умиранием в безумии tertium non datur. [...] Или то, или другое. В самом деле: рассудок, в своих конститутивных логических нормах, или насквозь нелеп, безумен до тончайшей своей структуры, сложен из элементов бездоказательных и потому вполне случайных, или же он имеет своею основою сверх-логическое. Что-нибудь одно: или нужно принять принципиальную случайность законов логики, или же неизбежно признание сверх-логической основы этих норм, – основы, с точки зрения самого рассудка, постулативно-необходимой, но тем самым имеющей для рассудка антиномически закал*“, и у наставку не мање индикативни ставови: „И то и другое выводит за пределы рассудка. Но первое разлагает рассудок, внося в сознание вечно-безумную агонию, а второе укрепляет его подвигом самопреодоления, – крестом, который есть для рассудка нелепое отторжение себя от себя. Вера, которою спасаемся, есть начало и конец креста и со-растпнания Христу*⁷⁶. Но вера, — то что называется ‘разумная’, – т. е. ‘с доказательствами от разума’, вера по Толстовской формуле: ‘Я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне, как необходимость разума’, [74] – такая вера есть заскорюзлый, злой, жесткий и каменный нарост в сердце, который не допускает его к Богу [...]“ (СТИ 64). Превод тог важног места, којем ћемо се вратити, дајемо у напомену⁷⁷ = **Флоренски** у вези са ИС ²165: „Самое на-

⁷⁵ Јустин Поповић наводи према Писму 4 из компилације аскетских списа Исака Сирина, издатих на јелинском у Лајпцигу 1770. (од стране Никифора Теотока), односно у Атини 1895. (од стране Јоакима Спетсијерија).

⁷⁶ Зар отац Јустин није тиме подстакнут да код **Макарија Египатског** посебно издвоји следећу мисао, коју у својој дисертацији цитира: „Сараспињање Христу, смирено ношење крста је ‘највеће дело [подвиг] философије’ [κατ’ὀρθῶσα μέγιστον φιλοσοφίας], философије благодатне, молитвене, дугим и тешким подвизима стечене. Крст је оруђе [ἐργαλεῖον] Христово...“ (МЕ 82).

⁷⁷ Преведимо локус СТИ 64: „... између Триједног хришћанског Бога и умирања у безумљу tertium non datur. [...] Или једно или друго. Уистину у својим конститутивним логичким нормама, разум је или потпуно бесмислен, безуман до најситнијег детаља своје структуре, сложен од *недоказивих**, и зато потпуно случајних елемената, или *иак за основу има надлогичко**. Или треба прихватити принципијелну *случајносџи** закона логике, или је неизбежно признање над-логичке основе тих норми – основе која

звание *Aga* или *Auga* указује на таковой, геенский разрыв реальности, на обособление реальности, на *солипсизм*, ибо там каждый говорит: ‘Solus ipse sum!’ . В самом деле, Αδης, Ἄιδης или Ἅϊδης [...] это то место, то состояние, в котором нет видимости, которое лишено ‘видимости’, которое невидно и в котором не видно. Аид – Без-вид; как говорит *Платон* [278^{78†}] ‘ἐν Ἄιδου, τὸ ἀεὶδὲς δὲ λέγω— в Аид, я называю невидимое ...’ (СТИ 178) перевод тог важног места дајемо у напомени).

(11) У ИС 174 Поповић преузима из Главе „Тријединство“ = СТИ 60–61, и то учење Флоренског о *ἵρμαινῷ* вере као услови *οἰσθηῆς* са *свемојућим* и *наῖ-ἵρριродним* силама *Боја* – „који има власт“ над свиме и свима створеним. **Поповић:** „Главна одлика овог природног сазнања састоји се у томе што се оснива на истраживању и на својим методама испитивања. А то је знак сумње у истину. Вера пак захтева чист и прост начин мишљења, који је далек од сваког лукавства и метода истраживања. Они се противе једно другом [...]. А вера се креће изнад природе – ὑπὲρ τὴν φύσιν. Уколико се човек одаје методама природног сазнања, утолико га обузима страх [...]. Ако пак иде за вером, постаје слободан [...]“ (МЕ 174). Следећа места из дела Флоренског *Сџуб...* веома су блиска ставу који отац Јустин износи поводом „природног знања“, природно-разумског „истраживања“ и „знака сумње“ који њих прати = **Флоренски:** „Али за *зверињи* страх за себе постоји само једно средство – *бич*. ‘Онај Који има власт’⁷⁹ подигао га је над изопаченим разумом:

је, с тачке гледишта самог разума, постулативно-нужна, али самим тим има *антииниоичку* *чврстину* за разум*. И једно и друго води иза граница разума. Али, прво разлаже разум, уносећи у свест вечно-безумну агонију, а *grūo* *ia* *учерићује** подвигом само-савлађивања – крстом, који је за разум бесмислено одвајање себе од себе. Вера, којом се спасавамо, јесте почетак и крај крста и са-распећа у Христу. Али вера – оно што се зове ‘разумна’, тј. ‘с доказима од разума’, вера по формули Толстоја: ‘Хоћу да схватим тако да ми се свака необјашњива поставка показује као нужност ума’ [74] – таква вера је отврдли, зао, груб и камени талог у срцу, који га не пушта к Богу [...]. – Неопходно је на то дати **коментар**, односно једно предупредујуће упутство. Иако се цео пасаж може доживети као антиинтелектуалистичка тирада против разума, од стране фанатично устремљеног фидеистичког фундаменталисте, ипак, то није оно што се ту дешава (па не треба пасти у искушење из брзоплетости и то приписати оцу Павлу или по преносу оцу Јустину). Јер – опазимо – он указује на чињеницу да су фундаменталне норме логике засноване на аксиомама и постулатима који се, као такви, не доказују већ постављају (па нема априорних разлога да не може бити и другачије). Друго, он не жели талибанско уништење разума већ, како јасно каже, *учерићење* *разума* кроз његово самопревазилажење у прилог надлогичким основама свести, до којих се, како сматра, долази синергијом покрета разума преко себе *са* вером и благодаћу. Из тих разлога ни код Флоренског ни код Поповића (упркос антиинтелектуалистичкој *рејторици*) не важи „или разум или вера“, већ следеће важи: „и благодаћени разум – и вера“ односно „и благодаћени разум = ум – и вера = али умна *вера*“. Сетимо се: „*я не только верю, но и знаю. Границы знания и веры сливаются*“ (СТИ 62). Не треба испустити из вида да Флоренски располаже следећим концептима: (1) солипстички аутореферентан разум, (2) разум-у-подвигу и (3) благодаћени разум или ум-у-вери: потоње двоје он разликује али не раздваја. Притом он не позива на уништење разума већ на укидање његове самодовољности.

^{78 †} Флоренски референцира овако: „Платон. Горгий 495b“.

⁷⁹ Тај новозаветни локус (Лк 12, 5) одјекује код оца Јустина, и то на *истој* страници (МЕ 174) у којој смо приметили парафрастичко преузимање линија размишљања из дела Флоренског (где, поред осталог, Флоренски цитира и то место из Лк 12, 5 [СТИ 61]). Наиме, између јеванђељског навода од стране Флоренског = „... бојте се Оног који има власт...“ (Лк 12, 5) и јеванђељског навода, односно реченице дате од стране Поповића = „... јер је вери дата власт да као Бог ствара нову твар...“ (Јн 15, 7) – на пункту где се пресецају странице тих двају хришћанских филозофа (на пункту МЕ 174 / СТИ 61) – сличност је упадљива чак и на том нивоу. Није немогуће да је Поповић потражио „свој“ јеванђељски локус како би аналогно изразио исту мислену поенту коју на СТИ 61 (и другде) износи Флоренски: наиме, ону о супериорности воље Божије и божанских закона над „природним“ законима и самодовољној људској вољи и сазнању.

‘Заиста, заиста вам кажем: ако зрно пшенично паднувши на земљу не умре, онда једно остане; ако ли умре много рода роди. [...] [Јн 12, 24–25]’. Који неће да униште душу своју, они нека пребивају у Гејени, у неугасивом огњу *ѐлохї*, ‘где црв њихов не умире, и огањ се њихов не гаси’⁸⁰. Дакле, полазна тачка је – *иошїуно иоверење** и потпуна вољна победа над тежњом ка телесности ([палој] природности БЛ), над колебањима која спречавају да се уздигне увис, да се разум зароби у послушању вере. Док ме облива крв, говорићу у напору: ‘Credo, quia absurdum est. Ништа, ништа своје не желим – не желим чак ни разум. Ти си један – само Ти. [...]’. Нећу се спустити у низине разума, ма каквим ме страховима он плашио. Већ сам видео да остајући уз разум пропадам у *ѐлохї*; [...]“ (СТИ 60–61) = „Но для *живоїноїо* страха за себя есть одно только средство – *бич*. ‘Власть имеющий’, поднял его над растленным рассудком: ‘Истинно, истинно говорю вам: Если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода [...]’ (Ин 12: 24,25). Кто не хочет погубить душу свою, те пусть же пребывают в геенне, в неугасимом огне *ѐлохї*, ‘где червь их не умирает, и огонь их не угасает’. Итак, исходная точка – *полное доверие** и полная волевая победа над тяготением к плотяности, над колебаниями, удерживающими от подъема ввысь, от пленения рассудка в послушание вере. Обливаясь кровью буду говорить в напряжении: ‘Credo, quia absurdum est. Ничего, ничего не хочу своего, – не хочу даже рассудка, Ты один, – Ты только. [...]’. Я не спущусь в низины рассудка, какими бы страхами он ни запугивал меня. Я видел уже, что оставаясь при рассудке я гибну в *ѐлохї*; [...]“ (СТИ 60–61). Пре него што наставимо, напоменућемо да сада нећемо оцењивати смисленост и одрживост ставова ни Флоренског ни Поповића, па ни овај управо наведен исказ оца Јустина, ма колико он *prima facie* звучао проблематично. То ћемо учинити касније, али, и тада само у мери коју допуштају границе методично изведених интереса наше студије.

Ипак једна реч с тим у вези није на одмет. Противстављање „природног истраживања“ – „простој вери“, иако под знаком снажне поларизације, ту је надодређено противљењем Поповића концепту толстојевског природног разума као *кришеријума* могућности и ваљаности *вере*. Ако то зарачунамо, ако се сетимо да обојица (и Флоренски и Поповић) радикално нападају *иоразумљење вере*, где трибунал разума ислеђује верска уверења и путеве вере уопште – онда тај исказ (и њему слични искази) може бити схваћен не као израз омразе на природно-научно истраживање (нити као непоимање природе научног истраживања), већ као израз бојазни да натурални „научнизам“ запречи или дисквалификује самовласне путеве вере – уколико не испуњавају налоге рецимо лесинговског⁸¹ типа (с којима је у дослуху дух толстојизма). Ипак, ставити атрибут „лукаво“ уз

⁸⁰ Иако за ту синтагму не даје референцу, Флоренски заправо упућује на следећи новозаветни локус: Мр 9, 48.

⁸¹ Мислимо на следећи саморазумљив а проблематичан став Готолда Е. Лесинга (G. E. Lessing 1729-1781): „Нема сумње да религијске истине нису биле рационалне када су откривене, али, оне јесу откривене како би постале рационалне“. Видети: исти, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780); *Ernst und Falk* (1778-80); за тумачење и критички коментар видети: Н. Е. Allison, *Lessing and the Enlightenment*, Ann Arbor 1966. Разуме се, ствар зависи од претпоставки и начина на који разумевамо појам „рационално“.

природно-научно истраживање проблематично је као такво. Али, ако се мислило на истјазавање Истине протоколима сцијентистичког интелекта, онда то може бити оквалификована као „лукаво“. Поврх тога, умујућа вера и духовно сазнање – знања су другог реда од „природног“ (иако то не значи да га нужно и аутоматски искључују). Пођимо даље.

(12) У студији о Исаку Сирину (ИС 176–177) отац Јустин указује на учење сиријског духовника сходно којем ступњеви људског сазнања одговарају одређеним слојевима човековог бића у пнеумато-психо-соматском смислу. Позивајући се на стр. 254 издања аскетских списа Исака Сирина од стране Никифора Теотока (1770⁸²) односно Јоакима Спетсиерија (1895)⁸³, Поповић мисао Сиријца формулише овако: „Постоје три духовна средства помоћу којих се знање пење и силази, и у којима се креће и мења. То су тело, душа и дух. [...] од односа према ово тројима, (сазнање) [...] мења начине и делатности својих мисли“ (ИС 176). Тако телу одговарају страсна осећања попут „похоте [...] сујете, кинђурења, телесног одмора [...]“ (ИС 176) али и страсне мисли попут „логичке мудрости – σοφίας τῆς λογικῆς“ (исто); души одговарају осећања и мисли који су израз „... упражњавања врлина: пост, молитва, милостиња, читање Светог писма...“ (ИС 177) па захваљујући томе „... на овом другом ступњу сазнања чини и ствара Дух Свети [...]. Али и ово је сазнање телесно и сложено – σοματικὴ καὶ σύνθετος“ (исто); духу одговара трећи ступањ сазнања „... ступањ савршенства τῆς τελειότητος. Када се сазнање уздигне над земаљским и бригом за чињење земаљског, и почне испитивати своје унутрашње и невидљиве мисли, и презирати оно од чега настаје лукавство страсти, и узвиси себе, и следи вери у бризи о будућем животу и истраживању скривених тајни – тада *сама вера айсорбује ово сазнање и њоново ја рађа*⁸⁴, те оно постане дух потпуно – ὡς γενέσθαι αὐτὴν ὅλην ἐξ ὅλου πνεύμα“ (исто). Пошто према Исаку Сирину (којег Поповић, запамтимо, подробно чита подстакнут *Флоренским*) три слоја људског бића одговарају трима ступњевима сазнања, умесно је указати на *проширење* последица тог учења на *историју мишљења* (философско-теолошког) – како то чини Поповић, али, и на том месту угледајући се на *Флоренској*.

Видели смо да Флоренски разликује три ступња људског сазнања с обзиром на однос какав имају према стварности вере, односно према власти разума над или против вере. Подсетимо: први је ступањ изражен тврдњом „Верујем јер је апсурно“. Други је ступањ изражен тврдњом „Верујем и разумевам“. Трећи је ступањ изражен тврдњом: „Разумевам верујући“. Е сад: за прелаз са првог на

⁸² Ти списи излазе у Лајпцигу 1770. године – исте године кад Имануел Кант презентира своју инаугурациону дисертацију из чијих питања, нарочито оних нерешених у њој, касније ниче чувена *Кришика чистог ума* 1781. године. То је необична а индикативна околност извесне да кажемо синхроности изразито контрарних светова: с једне стране, света протоисихастичке духовности и, с друге стране, света покушаја утемељења епистемологије простора и времена и природно-математичких исказа науке на основама трансценденталне саморефлексије.

⁸³ Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαακ ἐπισκόπου Νίνευι τοῦ Σύρου εὐρεθέντα Ἀσκητικά, Leipzig 1770: legrand, a.a.O., 129 f. (Nr. 735); Neuauflagen: Athen 1895 [Hg. I. Spetsieris], (постоји и издање из 1976).

⁸⁴ Видимо: у контексту тумачења мисли Исака Сирина (контекста који је проткан парафрастичким ослонцима на Флоренског!) отац Јустин нам – посредно – помаже да схватимо шта он и отац Павле подразумевају под „умом вере“ или „умовањем вером“ – уколико желимо да појмимо какав је однос *ума вере* према природном знању односно разуму.

други ступањ, од Тергулијана до Анселма, сматра отац Павле, „човечанству је било потребно девет векова“ (СТИ 62); за прелаз са другог на трећи ступањ, од Анселма до модерног доба⁸⁵, наставља Рус, „човечанству је било потребно још девет векова“ (исто). И затим руски хришћански филозоф даје синтезу историје идеја са историјом односа разума и вере, овако – **ФЛОРЕНСКИ**: „Оваква су три стадијума вере – како у фило-генези, тако и у онто-генези“ (СТИ 63). Поповић на аналоган начин одражава управо ту перспективу Флоренског. Он усваја триступњевит успон и преображај сазнања (што чини и Флоренски, будући под утицајем списа Исака Сирина и блиских томе отаца Цркве). Он затим преузима триступњевиту хијерархију односа вере и разума (директно од Флоренског: „... попевши се на нови степен, обезбедивши себе од склизивања на разумски ниво [рассудочную плоскость]...“ [СТИ 62]). Најзад, не најмање важно, од оца Павла он преузима и *вредносно-критички* поглед на историју јелинско-европског мишљења. Сажето казано: највиши ниво мишљења – како у историјату развоја личног бића (онтогенеза), тако и у историји развоја људског рода (филогенеза) – постиже се на трећем ступњу са хармоничним интегрисањем претходећих: на ступњу духа, односно разумевања вером. У том смислу сада је јасан следећи исказ, **ПОПОВИЋ**: „Није тешко увидети да се на овом првом ступњу („телесном“ БЛ) сазнања о коме Свети Исак⁸⁶ говори, налази готово сва европска философија, почевши од наивног реализма па до еклектичког панлогизма, и сва наука, почевши од демокритовског атомизма па до ајнштјновског релативизма“ (ИС 177).

То јесте јак, прејак и прилично проблематичан уопштавајући исказ (поготову у другом делу). Није нам задатак да сада и овде дајемо критику таквих генерализација. Задатак је да схватимо начин и степен утицаја Флоренског на Поповића. Јер без тога лебдимо у херменеутичком *вакуму* а текст Поповића, у том случају лишени историјске перспективе, истовремено, посматрамо као геолошки окамењен фосил који разлаже логицистичка анализа. Уједно тиме призивамо опасност *скраћења* опсега и дубине увида у динамику развоја мисли оца Јустина. Притом, Флоренски наступа у истом духу, али, рекло би се, умереније и истанчаније: у најмању руку обазривије. Уосталом он, како рекосмо, без страха и смело преузима одређена сазнања, идеје, моделе и термине управо „западноевропске“ философије.

(13) Додуше, и руку на срце, Флоренски не преза од „јустиновске“ стриктности, на пример: „У историјату плитког и досадног (скучног) мишљења ‘нове философије’... итд.“ [СТИ 158]). Или, још ближе ставу вишенаведеном оца Јустина (ИС 177), следеће показује Флоренског као уводитеља Јустина у могућност интерне критике одређених врста философије „недуховне“, „подличносне“, „неправославне“, „западне“, „плотске“ томе супротном философијом – ево ово на пример, **ФЛОРЕНСКИ**: (даћемо превод услед важности локуса): „Рационализам, тј. философија *јојма* и *разума* (понятия и рассудка), философија *предмета* и *беживојној* *мировања* (вещи и безжизненной неподвижности), – рационализам је

⁸⁵ Флоренски не специфукује трећу парадигматску личност која би била израз највишег ступња да кажемо „филогенезе вере“.

⁸⁶ Јасно је да то долази од Исака Сирина. Али, јасно је и то да Поповић то пропушта и кроз призму интерпретације и даље синтезе које подузима Флоренски у *Сѣубу*...

[...] у целини повезан са законом идентитета и сажето може бити окарактерисан као *омиусијанска философија* (философия омиусианская⁸⁷) — То је философија плотска. Напротив, *хришћанска философија* (христианская философия), тј. *философија идеје и ума* (идеи и разума), философија личности и стваралачког подвига (философия личности и творческог подвига), ослања се још једном на могућност превладавања закона (формалног БЛ) идентитета и може да се окарактерише као *омоусијанска философија* (философия омоусианская⁸⁸). То је – философија духовна“ (СТИ 80). Одмах потом Флоренски додаје још и ово: „Стремљење ка чистом *омиусијансџиву* као својој крајности, одређује историју нове философије у западној Европи; тежња ка чистом *омоусијансџиву* чини својеврсном природу руске и уопште православне философије (своеобразную природу русской и вообще православной философии). Ево како ту синтагму – на једном од десетине места – користи Поповић, на пример: „Јер је права *хришћанска философија**, *јравославна философија** – богочовечанско подвижништво ума и целокупне личности човекове“ (ИС 194). Упитајмо и ово: није ли рецимо таквим исказима (осим уручења идејних образложења важних дистинкција и вредносних критерија) Флоренски охрабрио Поповића да ствари даље заоштрава на уштрб „европске философије“?

⁸⁷ Појаснимо мисао Флоренског: ту се идентитет остварује подвођењем ствари – али и стварности живих и нумерички несводивих личности! – на формалне, појмовне и генеричке структуре: ту се ствари, али и личности!, *јосличују* преко *ојшџије*: ту се личности *јосџварују* а несводива животност њихове *делатности* окамењује *јојмом* БЛ). Или, како Флоренски објашњава: „Али шта је та поствареност личности? То је – ограничена само-једнакост њена, која јој даје јединство *јојма*, само-затвореност у свеукупности њених обележја, тј. мртвог и непомичног појма. Другим речима, то није ништа друго до рационалистичка ‘појмљивост’ личности, тј. њена потчињеност разумском закону идентитета“ (СТИ 79–80).

⁸⁸ Појаснимо ту мисао Флоренског у вези са претходном напоменом: ту се стварност личности види у *несводивој* особености њене животне делатности, у способности да *слободним* растом и креативношћу буде „увек већ“ већа, другачија и шира од сваке самоидентификације а некомоли идентификације преко нечег страног у формално-апстрактном, па и логичком смислу. Речима Флоренског: „Напротив, лични карактер личности је – *живо јединство** њене самостваралачке *делатности*, стваралачки излазак из њене затворености у себе, или, још, њена несместивост ни у какав појам, те отуд њена ‘непојмљивост’ и, према томе, неприхватљивост за рационализам. Победа на законом идентитета – ето шта уздиже личност изнад безживотне *сџвари* и шта је чини живим центром делатности. [...] *делатности* је по самом свом бићу несхватљива за разум, јер делатност је стваралаштво, тј. *додавање сџварности** онога што још није стварност, и, дакле, превладавање закона идентитета“ (СТИ 80). Према томе: омиусијански (*сличносушни*) приступ тражи и даје идентитет преко *јосличавања* ствари (и личности као ствари) преко генеричке општости, где су ствари сличне-исте по цену губитка несводиве несличности – дакле духовног и нумеричког идентитета. Према томе: омоусијански (*једносушни*) приступ тражи и даје идентитет преко *јосџтвећења* личности једних са другима преко духовне љубави – уз чување њихове несводиве посебности и личносне особености. Разлику тих двају приступа или философија, када је питање *јенџије* посреди (у луку између постварања и остварења личности), идући на намером Флоренског, можемо одредити и овако: то је разлика између исходишта у *јенеричком* – општосно-формално-концептуалном начину идентитета (све и сви се јосличују преко постулираних формално-логичких образаца идентитета), с једне стране, и исходишта у *нумеричком* – посебносно-делатно-симболичком начину идентитета (сви се јосџтвећују чиним самог признања узajамне посебности у духовном чину љубави). Нека сам Флоренски појасни даље, пазимо: „*Одредијџи* (де-финисајџи БЛ) нумерички идентитет значило би одредити личност [н. 106]. А одредити значи дати *јојам*. А дати појам личности није могуће, јер она се од ствари разликује тиме што је, насупрот последњој, која подлеже појму, те је зато ‘појмљива’, она – непојмљива, прелази границе сваког појма, трансцендентна сваком појму. Могуће је једино створити *симбол* темељне карактеристике личности [...] [...] Што се *садржине* овог симбола тиче, она не може да буде разумска, већ само непосредно доживљена у искуству само-стваралаштва, у делатном само-изграђивању личности, у идентитету духовне самосвести. Ето зашто је термин ‘нумерички идентитет’ само симбол, а не појам“ (СТИ 83).

*

Рекапитулирајмо упоређења из одељака §12 и §13 са указивањем на комбиновање онтогеничког узрастања кроз ступњеве сазнања и филогеничког узрастања кроз етапе историје идеја – акцептирано код обојице: **Поповић**: „... увидети да се на овом првом ступњу („телесном“ БЛ) сазнања о коме Свети Исак⁸⁹ говори, налази готово сва европска философија...“ (ИС 177) = **Флоренски**: „Затем, поднявшись на новую ступень, обеспечив себе невозможность соскользнуть на рассудочную плоскость, я говорю себе: Теперь я верю и надеюсь понять то, во что я верю...“ (СТИ 62) – односно: „Таковы три стадии веры, – как в филогенезисе, так и в онтогенезисе“ (СТИ 63).

(14) Укажимо сад на начин којим отац Јустин преузима учење оца Павла везано за *трехиндуковану болест бића и здравље ориана сазнања* – онога што подразумевамо под називима „когнитивне моћи“, или, у латинском идиому, „*facultas*“. Уколико познајемо следећа четири изабрана места из *Сџуба*... (а има их сјасет још) неки ставови Поповића могу бити не само јаснији већ их је теже погрешно разумети. **Флоренски**: „Ма шта мислили о људском уму (человеческом разуме⁹⁰), увек имамо могућност да тврдимо да је он – људски *оріан**, човекова жива делатност, његова реална снага, *λόγος*. У противном, ако га прогласимо ‘самим по себи’ и, зато, нечим иреалним – *διάνοια*, неизбежно смо осуђени на исто толико неоспорно, унапред одређено порицање реалности знања [85^{91†}]“ (СТИ 73); или: „Ми се уопште не стидимо – размишља отприлике тако Розанов⁹² – постојања *оріана** или

⁸⁹ Јасно је да то долази од Исака Сирина. Али, јасно је и то да Поповић то пропушта и кроз призму интерпретације и даље синтезе које подузима Флоренски у *Сџубу*...

⁹⁰ Подсетимо: Флоренски разликује ум од разума, и томе одговарају термини које користи како би их означило: „разум“ = ум (νοῦς), „рассудок“ (*διάνοια*) = разум; на другим местима за исто разликовање користи речи „умь“ и „разумь“.

⁹¹ † У напомени уз тај одломак Флоренски говори следеће: „Та мисао је развијена, и са жаром брањена у књизи Вл. Ф. Эрн...“ потом даје референцу овако: „... Вл. [Ф.] Эрн. Борьба за Логос. Опыт философии и критической. М., 1911. Изд. ‘Путь’“. – У студији *Јустин Телијски и Русија*... о вези између Поповића и Эрн, казали смо следеће: „Мисао Владимира Эрн отац Јустин је упознао преко Зењковског (исти, *Руски мислиоци и Европа*, Загреб 1922, 190-194). Ерн је својом философијом логизма изненађујуће близак Јустину Поповићу. Ерн ‘тонизам’ супротставља кантијанском ‘нормативизму’ који цела стварност на ствар и схему, то јест објекат и норму. За разлику од тога, тонизам је унутрашње одређена напетост енергије која није противна бићу већ га покреће и с њиме чини јединство. ‘Бог је Љубав’ је врхунски образац тонизма, тврди Ерн, иначе присан пријатељ Флоренског. Видети В. Ф. Эрн, *Борьба за Логос*, Москва 1911; тјк. в. П. Флоренски, „Успомени на Владимира Эрн“, у П. А. Флоренский, *Сочинений*, том 2, Москва 1996, 346-351“ (ЈРУ 85 н. 127). Дакле, на основу увида у везу Флоренски → *Сџуб* и *шврђава истиине* → Ерн → Поповић проистиче и ова, дискретна, потврда наших проницања каквим су предочена у ЈРУ 85 у вези са могућим утицајем Эрн на оца Јустина. А из тога протистиче и допуна ставу да је отац Јустин мисао Эрн упознао преко поменуте студије Зењковског (што остаје тачно). Наиме, он је неке аспекте мисли пријатеља Флоренског из младости, Эрн, упознао и преко дела *Сџуб*... (где се Ерн највећим делом неузредно помиње 11 пута, укључујући локус СТИ 73 н. 85). А „јустиновска“ идеја философије Логоса, логосности, логизма – није ли она могла себе наметнути младом српском теологу-философу (и) преко следећих редова које Флоренски пише имајући на уму Эрн: „Али *обрати сага њажњу**: читаво *наше* схватање живота, читаво наша наука – не говорим о богословској науци, већ о науци уопште, о научном духу – у целини је изграђена на идеји Логоса, на идеји Бога-Слова – а и не само наука, већ *сав* живот, *сав* поредак наше душе [...]. Ова идеја логичности, логизма [н. 178, тј. н 16 упућују на Эрн БЛ], ‘словесности’ [...] основни је нерв целокупног живота [...]“ (СТИ 126).

⁹² Павле Флоренски је био у духовничком односу према Розанову којег је покушавао да измири са православљем.

функције, већ делатности и појаве њихове изван оних оквира и граница које чине закон за дати *орјан или функцију**⁹³ (СТИ 181 н. 288); или: „Духовни живот – то и јесте спасење које нам је даровао Господ Исус Христос; а подвижништво је пут ка њему⁹³. Али, да би се разумео не само *загаџањак*, који се поставља као подвиг, већ и његова посебна суштина, мора се некако проникнути у онај *распоред орјана жи-воија** (распорядок органаов жизни), који једини може оправдано да буде назван ред, тј. целомудреност човека“ (СТИ 264); или: „*Сам разум (разум) је разбијен и издељен**, и само је *очишћени бојо-носни ум* (ум) светих подвижника унеколико целовитији: у њему је почело срастање прелома и напрслина, у њему се *болесѝ бића** (болезнь бытия) залечује, ране света зацељују, јер је и он *оздрављујући ор-јан** света (оздоровляющий орган мира)“ (СТИ 159)

Ако сада погледамо ка следећем исказу Поповића, вероватно ће постати јасније одакле инспирација за њега. Такође постаје јасније шта тај исказ може значити, као и шта не може значити (односно које асоцијације и закључке искључује), **Поповић**: „Философски критицизам“, пише монах Јустин о философији Канта, „... се скоро искључиво бави изучавањем *орјана сазнања** у њиховој психофизичкој датости у категорији човечијег. Томе додаје и изучавање датих категорија и услова сазнања. Али нимало не води рачуна о *оздрављењу**, о *исцељењу**, о *очишћењу орјана сазнања**“ (ИС 195).

(15) На овом месту стижемо до утицаја Павла Флоренског на Јустина Поповића с обзиром на учење *о односу треха и разума као јенеративора фраментације и антиномичких проишвечја* и с обзиром на учење *о начину вредновања и превазилажења антиномија разума*. То учење, видимо, присно је везано са претходним учењем о „болести бића“ и „болести“ односно „здрављу“ органа сазнања (од којих је један „разум“). Пошто ћемо убрзо управо на томе показати једну од недобродошлих⁹⁴ последица *искључења* руске перспективе при оцени теологије и хришћанске философије оца Јустина, указаћемо најкраћим – и овде тек делимичним – упоредним посматрањем на поклапања двојице философа-светитеља Цркве. **Поповић**: „(Разум) није у стању да дође познања Истине, јер је у својој егоцентричној усамљености сав разбијен, расејан, пун пукотина“ (ИС 195) = **Флоренски**: „Сам разум је разбијен и издељен... (Самый разум раздроблен и расколот...) [...] у њему је [почело срастање] прелома и напрслина (разломов и трещин)...“ (СТИ 159).

* *Досјојевски о Евроји и Словенсјиву.*

(16-19) Пођимо даље. Пет значајних локуса преузетих из Флоренског у докторску дисертацију о Макарију Египатском (МЕ 55–56; МЕ 63–64; МЕ 93; МЕ 95; МЕ 129–139) отац Јустин ће, од речи до речи, пренети и у студију *Досјојевски о Евроји и*

⁹³ Тим поводом приметимо утицај монашко-аскетских кругова Тројице-Сергијевске Лавре, посебно старца Исидора, на младог Павла Флоренског. Не заборавимо да је отац Павле Флоренски духовни ученик старца Исидора (†1906), житеља Гетсиманског скита Тројице-Сергијевске лавре код Москве, којем је написао житије, и то као своју прву публикувану књигу, под насловом *Со земље* (Москва 1911)]; в. Pavel Florensky, *Salt of the Earth*, Platina – California 1987 = исти, *Со земље*, превод: М. Авдоловић, Логос, Београд 2004.

⁹⁴ Уосталом, које су то добродошле последице *искључења* руског „залеђа“ из целовитог осветљења настанка, облика и смисла дела Јустина Пелијског?

Словенсџу (МЕ 55–56 = ДЕС 329–330; МЕ 63–64 = ДЕС 355; МЕ 93 = ДЕС 384, МЕ 95⁹⁵ = ДЕС 387, МЕ 129–139 = ДЕС 365). Додуше ти наводи из дела Флоренског већ се налазе уграђени у студију *Философија и религија Ф. М. Достојевској* из 1922–24 године⁹⁶). Поврх тога, већину тих локуса из *Сџуба...* Флоренског Поповић ће у ДЕС *џрошириџи*⁹⁷ приликом навођења, али места остају иста.

(20–22) А постоје још три места – наиме, шесто, седмо и осмо цитирање *Сџуба...* у ДЕС (а којих нема у МЕ). Она гласе овако, **Поповић**: „Разумна вера’ је гадост и смрад пред Богом. Нећеш поверовати док се не одречеш себе, свога закона. [...]. А ‘Разумна вера’ је начело ђаволске гордости, жеља да не примимо Бога у себе, него да издајемо себе за Бога, – самозванство и самовоља“ (ДЕС 369⁹⁸) = **Флоренски**: „Что есть ‘разумная вера’? – спрашиваю себя. Отвечаю: ‘Разумная вера’ есть гнусность и смрад пред Богом’. Не поверишь, доколе не отвергнешься себя, своего закона. [...]. ‘Разумная вера’ есть начало дьявольской гордыни, желание не принять в себя Бога, а выдать себя за Бога, – самозванство и самовольство“ (СТИ 64–65). – **Поповић**: „Љубав и јесте ‘да’ које ја говори себи; а мржња је ‘не’ себи. Р. Хамерлинг непреводљиво али изразито изражава ту идеју формулом: љубав је *das lebhafteste Sich-selbst-bejahen des Seins* = живо самоме себи ‘да бића’“ (ДЕС 394) = **Флоренски**: „Любовь и есть ‘да’, говоримое Я самому себе; ненависть же – это ‘нет’ себе. Непереводаемо, но выразительно эту идею Р. Гамерлинг [119^{99†}]

⁹⁵ Руку на срце, у дисертацији на месту МЕ 95 налази се указивање на СТИ 74, док се у ДЕС 387 налази указивање на СТИ 84. *Али* оба цитата долазе из исте деонице Главе IV *Сџуба...* = „Светлост Истине“ где илуструју и значе готово исто. Тако **СТИ 74** = „Супстанцијално познање Истине је реално улажење у недра Божанског тријединства, а не само идеално додиривање Његових спољашњих форми. Стога је реално познање Истине могуће само кроз *μετῶσιωσις* (присуштињење) човека, кроз обожење човека, кроз стицање љубави као Божанске суштине“ итд. – а у **СТИ 84** иде томе веома слично, и то следеће = „Само онај који је познао Троједног Бога може да љубити истинском љубављу. Ако ја нисам познао Бога, ако се нисам присајединио његовом Бићу, онда ја не љубим. И обратно: ако ја љубим, значи: ја сам се присајединио Богу, знам Бога; а ако пак не љубим, значи: нисам Му се присајединио и не знам Га“ = то место на руском: „Только познавший Троиного Бога может любить истинною любовью. Если я не познал Бога, не приобщился Его Существо, то я не люблю. И еще обратно: если я люблю, то я приобщился Богу, знаю Его; а если не люблю, то не приобщился и не знаю“ (СТИ 84).

⁹⁶ То дело претходно је публиковано под насловом „Философија и религија Ф. М. Достојевског“ у наставцима у часопису Хришћански живот, I:2 (1922) – II:4 (1923), односно као посебна књига под истим насловом у Сремским Карловцима 1924 = Преподобни Јустин Поповић, *Философија и религија Ф. М. Достојевској, Сабрана дела*, том 6, Београд 1999.

⁹⁷ На пример: Цитат из дела Флоренског: „У ‘Човеку’ или ‘Сину Човечјем’ објављена је свакоме сва пуноћа његове сопствене личности...“ (и остало што иде на МЕ 64) Јустин проширује, уз парафразе, да обухвати читаве три стране из *Сџуба и џврђаве исџине...* (СТИ 230, 231, 232) – завршавајући следећим исказом којег, рецимо, у МЕ нема: „Само је Господ Исус Христос идеал свакога човека уопште, не схема сваке личности, него лик, идеја сваке личности са њеном живом садржином“ = Флоренски: „Господь Иисус Христос есть идеал каждого человека, т. е. не отвлеченное понятие, не пустая норма человечности вообще, не схема *всякой* личности, а образ, идея *каждой* личности со всем ее живым содержанием“ (СТИ 232).

⁹⁸ Ради економичности овде као и другде скраћујемо целину навода (који у МЕ иде екстензивније, као и на другим местима у МЕ, ИС, ДЕС).

^{99†} Флоренски ту даје следећу напомену: „R. Hamerling. Die Atomistik des Willens, 1891, Bd. II, S. 164 (цитирую по: Rud. Eisler. Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 3-te Aufl., Berlin, 1910. Bd. 2, S. 713)“. Како видимо, Јустин Поповић је макар номинално познавао релевантну и референтну уџбеничку *литџратуру* о основним појмовима и правцима философије. Да ли је ту и таквог квалитета литературу о философији користио (и у којој мери, ако уопште) – то ћемо расправити у посебној студији, нарочито у светлу чињенице да неки истраживачи сматрају да је користио „лоше уџбенике“ о философији.

отчеканивае в формуле: *любовь есть 'das lebhaftes Sich-selbst-bejahen des Seins – живое себе-самому-да бытия'* (СТИ 92). – Поповић: „Циљ свих подвижникових тежњи је: примити сву твар у њеној првобитној победничкој лепоти. Дух Свети се пројављује у способности: видети лепоту твари“ (ДЕС 421) = Флоренски: „Итак, цель устремлений подвижника – воспринимать всю тварь в ее перво-зданной победной красоте. Дух Святой открывает себя в способности видеть красоту твари“ (СТИ 310). Укажимо да приликом шестог цитата у ДЕС 369 (односног на СТИ 64-65) Поповић посеже за учењем Флоренског *о недостижности условљавања откривених истина – разумом* који, као такав није кадар да обухвати њихов пун смисао, потенцијал и садржај (то учење излаже се у Глави III *Сѣуба...* = „Тријединство“); затим, приликом седмог цитата у ДЕС 394 (односног на СТИ 92) Поповић посеже за учењем Флоренског *о себепревозилажењу кеноитичким (sic) испражњењем у име другој чиме се – ѿшвргом у шрећем – остварује и шрећноствавка саборности као ѿунине личностној начина ѿстојања* (то учење излаже се у Глави IV *Сѣуба...* = „Светлост Истине“, где цело место отац Павле даје овако: „... у овом 'осиромашењу' или 'слабљењу' Ја, у овом [...] 'кенозису – κένωσις' себе, збива се обратно успостављање Ја у својственој му норми бића, при чему ова норма већ није просто дата, него и оправдана, тј. она није просто присутна у конкретном простору и времену, него има васељенско и вечно значење. У *другом*¹⁰⁰, кроз своје унижавање, начин мог живота налази своје 'искупљење' од власти грешног самопотврђивања, ослобађа се греха изолованог постојања [...], и у *шрећем* се, као 'искупљен', прославља, тј. потврђује се у својој нетрулежној вредности. Напротив, *без* унижавања, Ја би владало својом нормом само у потенцији, али не у акту. Љубав и јесте 'да' које ја говори себи; а мржња је 'не' себи. Р. Хамерлинг...“ итд) – то место (ДЕС 394 / СТИ 92) је претходно уведеном (ДЕС 369 / СТИ 64-65) учењу сродно, јер је реч о проблемима обуздавања аутархијског свевлашћа разумоцентризованог философирања у духовној области; најзад, приликом осмог цитата у ДЕС 421 (односног на СТИ 310) Поповић посеже за учењем Флоренског *о есхетичким учинцима аскетизма*¹⁰¹ (то учење излаже се у Глави IX *Сѣуба...* = „Твар“).

¹⁰⁰ Кад смо код тога, опазимо како „философија другог“ и проблем „другости“ још пре 1914. године (прве верзије *Сѣуба...* настајале су од 1908) у руској религијској философији фигурира као освешћен и значајан философски проблем. Нажалост неки наши, али и западни интелектуалци сматрају да је таква философска тема, као и теоријски модели којима се разматра, ексклузиван изум „Запада“. Међутим, да узмемо тек један пример, Левинас је у томе ученик Шестова (а Зизјулас ученик Левинаса у томе), а Шестов је – опет – припадник ширег круга покрета руске религијске ренесансе, где је тај проблем истакнуто маркиран још код Соловјова као родоначелника тог покрета, итд.итд. Наравно, не оспоравам утицај западних идеја на руске философе, напротив. Критикујемо игноранско декласирање руских философа као такво, и оспоравање њихових изузетних прилога тој дебати, наиме, расправи о несводивој „другости“ другог, односно о метафизици и духовности *личности*. Историчари философије са Запада, они међу њима који читају озбиљно, и сâми то признају. Лесли Чемберлен (L. Chamberlain) изражава добродошло исправно мишљење када тврди да су „... извесна руска гледишта била 'постмодерна' већ столеће или више пре њиховог западног времена...“, в. „Lesley Chamberlain interviewed by Rick Lewis“, *Philosophy Now* 65 (2008). Такође в. L. Chamberlain, *Motherland: a Philosophical History of Russia*, Atlantic Books, London 2005.

¹⁰¹ Дисциплина естетике аскетизма из правца Русије ка Србији гледано следи овај пут преноса: Флоренски → Бичков → Лазић... (в. Богдан Лубардић, „Хришћанска философија ђакона др Милорада Лазића и учење о лепоти – прилог разумевању конституције православне естетике аскетизма“, у: Милорад Лазић, *Теологија лепоше*, Отачник, Београд 2007, 5-75).

Какве су херменеутичке последице свега тога? То ћемо подробније показати у ономе што следи. Овде је за сада од значаја и *тјо* констатовати. Наиме, рефлексije Флоренског блиске теологуменама отаца Цркве Јустин Поповић преноси у тумачење хришћанске мисли *Досјојевској*.

(23) Ипак још нешто на овом месту. Свакако не можемо (а видећемо ускоро зашто) Флоренском ексклузивно приписати целу тему студије оца Јустина *Досјојевски о Евроји и Словенсјиву*. Али више је него знаковито да Флоренски у програмски интонираном *Уводу* (= „Читаоцу“) у *Сјуб* и *шврђаву истине* – дакле на почетку велике књиге од великог утицаја на Поповића – дух црквености и надразумска била живота повезује са – философским претпоставкама *словенофилсјива*, говорећи прво ово: „Сама ова неодређеност црквености, њена несхватљивост за логичке термине, њена неизрецивост, није ли доказ да је црквеност – *живој*, посебан, нов живот, дат људима, но, попут сваког живота, недоступан разуму [недоступная рассудку]?“ (СТИ 5). Опазимо како се и овде формира „флоренскијански“ *ззор* Поповића према разумизму и логицизму. Е сад, у напомени бр. 2 уз ту реченицу са стр. 5 *Сјуба*... теку ови редови **ФЛОРЕНСКИ**: „Да је живот недоступан разуму – о томе су расправљали многи; на тој су тачки код нас посебно инсистирали *словенофили**, пре свега А. С. Хомјакон и И. В. Кирејевски, а од познијих словенофила Д. А. Хомјакон. [...] Али над-разумност *духовној* живота, *ζωή*, о којој су *говорили словенофили* и на којој се *занива овај рад**, не треба да се меша с ирационалношћу *истинској* живота као биолошке појаве, βίος. О неприступачности таквог живота (βίος) формулама разума, тј. о томе да ‘la vie débordé l’intelligence’ својевремено је упорно говорио Гете, а данас посебно снажно и детаљно говоре Анри *Берисон* и Вилем *Шјерн* [...]“¹⁰² (СТИ 5 н. 2). На истом месту, о своме делу – наиме, о *Сјолју*... – Рус казује чак ово: „Читатељ, вероватно, неће пропустити да примети *велику сродност теоријских идеја словенофилсјива с идејама јонуђене књије*“*“ (СТИ 5 н. 2).

Не важи ли исто за идеје које архимандрит Јустин прилажеу књизи – *Досјојевски о Евроји и Словенсјиву*? Не важи ли, наиме, да је отац Јустин (ту и тако) од Флоренског преузео учење *словенофила о приматју духовној и биолошкој живој* над разумизацијом бивствовања? Ако то исто, или аналогно томе важи – онда овај утицај називамо индиректним, дубинским утицајем са „одложеним“ дејством (СТИ 1914 → ФРД 1922–24 → ДЕС 1940). Та врста утицаја не може се опазити директним (и линеарним) компаративним поступцима, па је већини посматрача – *невидљива* (а то итекако обогалује и тумачење и разумевање текста). Та врста утицаја опазива је само дубинским сондажама текстова, уз унакрсно посматрање са посебних нивоа контекстуално-компаративне пажње. Ту врсту утицаја назваћемо „стелтујућим“ утицајима, по аналогiji са машинама што измичу захватима радарског сигнала сходно *stealth* технологијама. Стелтујућих уплива оца Павла на отац Јустин нема мало.

Укажимо и на следећу, унеколико другачију врсту индиректног вида утицаја. Наиме, еклисиолошки рад *Флоровској* „Очев Дом“ отац Јустин је превео за

¹⁰² У овом контексту Флоренски дакле указује на најмање *двосјеруку* (и то фундаменталну) ограниченост разума: како према духовном животу (ограничен „одозго“), тако и према биолошком виталитету или биоживоту (ограничен „одоздо“).

Хришћански живот још 1926. године¹⁰³. Увид у тај рад показује како отац Георгије (макар ту) позитивно оцењује и афирмативно (!) цитира управо Флоренског (то јест, његово неинтелектуалистичко схватање Цркве као бићеворног присуства): „Не постоји појам црквености, но она сâма постоји, и за сваког живог члана Цркве, црквени живот је нешто најодређеније и најреалније што он зна“¹⁰⁴ Треба ли истаћи да и *Флоровски* на том месту посеже за *Сѣубом и шврђавом истиине* Флоренског.

*Филозофске урвине.

Надаље и ово ваља знати: не само да Јустин Поповић инкорпорира теоријске *садржаје* из опуса Флоренског (наиме:, идеје, интерпретативне оквири тих идеја, као и њихове изворе), већ он и *сѣрукѣтуру* својих дела аналогиче према структури дела Флоренског. Тиме се потврђује да кажемо *двосѣрука* „конститутивност“ мисли Флоренског за Поповића: у смислу (а) *садржаја* и у смислу (б) *сѣрукѣтуре* текста и мишљења (а чак и [в] начин *орѣоѣрафије* могао је бити преузет од начина Флоренског, нпр. ово: „... –“ у „...“, – самозванство и самовоља“ и на другим местима). Погледајмо и то, редом. И следећи елементи и аспекти мисли оца Јустина у огледе *Филозофских урвина* долазе преко Флоренског. Прво гледамо садржаје, потом структуре. **Садржали:**

(24–25) У огледу индикативног назива – „Између две философије“¹⁰⁵ (у ФУ 337–346) Поповић понавља, варира и развија учење Флоренског из Главе VII „Грех“ *о вези греха и мѣтафизичкој еѣоизма* (који он ближе повезује са солипсизмом [СТИ 177–178]) – а то учење већ је увео у докторску дисертацију (МЕ 55–5–6), како указасмо. **Поповић:** „Живећи грехом човек осамљује себе, солипсизира себе, проглашује себе за центар света, признаје само себе. Што дубље тоне у грех, у његовом сазнању и осећању провалија између времена и вечности бива све већа и понорнија. Окренут према спољњем свету, човек греха осећа и види страшну раселину између себе и осталих људи, између себе и осталих бића“ (ФУ 342–343) = **ФЛОРЕНСКИ:** „Грех – в нежелании выйти из состояния само-тождества, из тождества ‘Я=Я’, или, точнее, ‘Я!’ . Утверждение себя, как себя, без своего отношения к *группому*, – т. е. к Богу и ко всей твари, – само-упор вне выхождения из себя и есть коренной грех, или корень всех грехов“ (СТИ 177). Проширомо то исто место из *Филозофских урвина* како бисмо видели још један нанос из *Сѣуба и шврђаве истиине* у њему, наиме, присутност термина „свејединство“. Одмах у наставку **Поповић** додаје: „Тонући у бездану еѣоистичку усамљеност, он постепено губи осећање *свејединства** рода људског, док га најзад сасвим не изгуби“ (ФУ 343) = **ФЛОРЕНСКИ:** „Что разумел я под словом ‘Истина’? – Во всяком случае – нечто такое полное, что оно *все содержит в себе**...“ (СТИ 15). На ком месту *Сѣуба*... Флоренски уводи идеју о философији свејединства? – На сâмом почетку, тачније у Глави II „Сумња“ (у другом пасусу прве странице, линеа 11) **ФЛОРЕНСКИ** уводи појам свејединства на

¹⁰³ Георгије Флоровски, „Очев дом“, превод: Ј. Поповић, Хришћански живот, V:3–4–5–6 (1926) 131–134; 165–180; 232–241.

¹⁰⁴ Павле Флоренски, цитиран у Георгије Флоровски, исто, Хришћански живот, V:3–4–5–6 (1926) 132.

¹⁰⁵ Јустин Поповић „Између две философије“, Хришћанско дело II:4 (1936).

главна врата, овако: „Истина је ‘*суштво свејединство*’, тврди философ [4^{106†}]“ = Истина есть ‘сущее всеединое’, определяет философ (СТИ 15).

Какав је контекст те идеје код Флоренског на том месту? – Веома широк. Наиме, Флоренски на том месту ту философему повезује са родоначелником руске религијске философије – са Владимиром Соловјовом, нашироко и обилато цитирајући многа од одређења што их идеји свејединства (до)даје *Соловјов* (од дела *Начела целовишної знања* [1877] преко дела *Кришика айспраќињих начела* [1878–1880] до дела *Предавања о бојочовештву* [1878]). Тако **ФЛОРЕНСКИ**: „... Итак, 3) истинно сущее, будучи единым вместе с темъ и тем самымъ есть и все, точнее содержит в себе *все*, или истинно сущее есть *всеединое**. – Таким образом полное определение истины выражается в трех предикатах: *сущее, единое, все*. Истина есть *сущее всеединое*. Иначе мы не можем мыслить истину; если бы мы отняли один из этих трех предикатов, мы уничтожили бы тем самое понятие истины. – Мы можем мыслить истину только как сущее всеединое, и когда говорим об истине, то мы говоримъ именно об этом, о сущемъ всеединомъ [...]. – ‘Всеединая идея должна быть собственнымъ определениемъ единичнаго центрального существа’ [...].“ (СТИ 15 н. 4). Руку на срце, Јустин Поповић у поменутом огледу замисао о свејединству развија преко (своје) богочовечанске *христологије* која у *Сѣубу*... Флоренског није маркантније присутна. Другим речима, философ из Ћелија наставља, и *развија* ствар овако, **ПОПОВИЋ**: „Богочовек је први премостио, изривену грехом, провалију између времена и вечности, између Бога и човека, између човека и осталих бића, уклонивши грех. [...] Богочовек је својим богочовечанским животом дао своју *бојочовечанску философију свејединства*“* (ФУ 343). Видимо: идејно-семантички омотачи свејединствословља долазе из Русије, преко Флоренског. *Али* унутрашњи развој тих смислова и значења иде *из* усредиштења богословља нашег Србина у христологији црквених отаца, тачније у теандролошким елементима учења отаца Цркве – која код Флоренског готово сасвим изостаје. Међутим, и ти елементи истакнуто су присутни код руских религијских философа (који њих, додуше на себи својствен начин, разматрају и тумаче, али и развијају). – Уосталом, уз извесни обрт парадоксије, упитајмо: није ли збиља недовољно христологизован¹⁰⁷ Флоренски (на управо поменутом месту = СТИ 15 н. 4) указао на дело Соловјова *Предавања*

^{106 †} Флоренски ту даје изузетно екстензивну напомену посвећену соловјовском одређењу философије свејединства, па је из тих разлога нећемо пренети у целини, осим референци на дела Соловјова која Флоренски наводи редом овако: „Вл. С. Соловьев, – Критика отвлеченныхъ начал [1878-1880], XLII (Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева, Т. II, Спб. стр. 282. [...] Вл. С. Соловьев, – Чтение о богочеловечестве [1877-1881], Чтение V. Собрание сочинений, Т. III, Спб., стр. 64. [...] Вл. С. Соловьев, – Философские начала цельного знания [1877 г.], III.— Собрание сочинений, Т. I, Спб стр. 307. [...] Владимиръ Соловьевъ, – Россія и вселенская Церковь [1889]. Перевод с французского Г. А. Рачинскаго. Книга третья, глава первая. Издание ‘Путь’, М, 1911, стр. 303-305“ – видети даље у СТИ 15 н. 4.

¹⁰⁷ Како отац Георгије каже: „Од сумње ум (разум) се спасава познањем Св. Тројице. О томе Флоренски говори с великим заносом и раскрива спекулативни смисао Тројичног догмата, као истину ума. Али, на чудан начин, он превиђа (минуе) Оваплоћење, и са тројичних глава прелази учењу о Духу Утешитељу. У књизи Флоренског напросто нема христолошких глава. И ‘опит православне теодикеје’ као да се устројава без Христа. Лик Христа, лик Богочовека, попут нејасне сени нестаје на последњем фону“. Видети: Георгий В. Флоровский, *Пути русскаго богословия*, УМСА-Press, Париж [1937] репринт ²1983, 495 и даље = скр. ПРБ.

о *Бојочовешиву*, и то управо на истом месту где уводи учење Соловјова о свејединственословљу = „Вл. С. Соловьевъ, – Чтєніе о богочеловечестве [1877-1881], Чтєніе V. Собраніе сочиненій, Т. III, Спб., стр. 64)“¹⁰⁸. С обзиром на потоње, можемо претпоставити како би отац Јустин философију богочовештва Соловјова уважио као значај покушај теохуманистичке синтезе философије укорєне у искуствима-сазнањима Цркве Христа Боогочовека: философије којој ће он, касније, давати свој особен печат и надградњу, односно прочишћујућу разрадњу строжије везану са библијске и апостолско-светоотачке референтне увиде и искуства.

(26) У тексту „Између две философије“ (који се, не само насловом, може послушнути као одјек Главе II *Сѣуба*... = „Два света“ („Два мира“), читамо следеће, Поповић: „Богочовечанска философија је философија богочовечанског искуства; у њој је све засновано на искуству, на доживљају, на делу. Ту нема ничег апстрактног...“ (ФУР 345) = ФЛОРЕНСКИ: „Живо религиозно искуство (живой религиозный опыт), као једино оправдан поступак спознаје догмата (способ познания догматов)’ – тако бих хтео да искажем општу тежњу моје књиге [...]. Само ослањањем на непосредно искуство (непосредственный опыт) могу се сагледати и проценти духовна блага Цркве“ (СТИ 3). Обратимо пажњу, том сентенцом – програмском по карактеру – Павле Флоренски отвара своју књигу. Њоме он позива на утврђење Стуба духовне Истине – борбом за венчање не само „сивога дрвета теорије“ (како је то умео да назове Гете у *Фаусту*) већ – свега човековог, са духовним искуством и духовним умовањем као условом преображаја света постојања. С друге стране, наведена реченица Јустина Поповића, осим што сведочи о присној сродности двојице, такође истиче примат духовног искуства, али и његову незамењиву окосност за сâму могућност усвајања Истине као Логоса оваплоћеног у Личности Исуса Христа. Речју, инсистирањем на првенству духовног искуства, у *Философским урвинама* ништа мање него у студији *Личности и сазнање према учењу Макарија Епифанског*, отац Јустин – *inter alia* – брани стратешки став *да* религијска уверења заснована на личном искуству могу бити правоваљано *основна* („justifiably basic“ како би казао Плантинга¹⁰⁸) – *да* су нека религијска, боље: духовно-црквена уверења *директно оправдава* духовно-црквеним искуством, аналогно и ништа мање од уверења што проистичу из опажајног искуства уопште узев.

(27-28) Веома је изгледно да је целу тему огледа из збирке *Философске урвине*¹⁰⁹ под насловом „Пред велико ћутање“¹¹⁰ – посвећено философији и поезији Мориса Метерлинка (Maurice P. M. V. Maeterlinck 1862–1949) – Јустин Поповић упознао – опет – *преко Сѣуба и њврђаве истиине* Павла Флоренског, и то опет из Главе VII „Грех“, где стоји ово ФЛОРЕНСКИ: „Хелени баш зато с безнадежном тугом гледају на смрт; и њима је неумољиво јасна мисао о *привидности* загробног

¹⁰⁸ Уз опрез, овде можемо указати ка Алвину Плантинги (*1932) и његовој реформисаној епистемологији, в. Alvin Plantinga, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, 1967; исти, „On Reformed Epistemology“, *Reformed Journal* (1982).

¹⁰⁹ О времену и начину настанка збирке огледа *Философске урвине*, Поповић казује: „Ове ‘Философске урвине’ срицане су између два Светска рата [...] и биле готове за штампу пре Другог светског рата. Но заспале су од тада у својој милој осами...“ (ФУ 272). *Философске урвине* први пут су објављене 1957. г. у библиотеци Свечаник у Минхену, а прештампане су 1987. г. у Београду.

¹¹⁰ За прво издање тог рада в. исти, „Метерлинк пред велико ћутање“, *Хришћанска мисао* 1:4 (1935).

постојања. Суштински символ те свести је – Одисејев сусрет у Хаду са сеном своје мајке. Он сам прича краљу Алкиноју: ‘... срца / узбуђеног пожелех да загрлим мајке одлазећу душу: / три пута пружах руке к њој, љубављу гоњен, / три пута измеђ’ прстију ми остави празнину / ко сен или сновиђење, а мени остави јаук [334^{111†}]. [...] За човечанство, које не познаје или не жели Истину, такав поглед на посмртну судбину је – једино могућ [...]. Доказ тога имамо у уметничким ликовима *Мориса Метерлинка* – имам у виду његову ‘*Плаву Птицу*’ [335^{112†}] – у које он задева то древно учење“ (СТИ 199). Осим што отац Павле указује на дело *Плава птица* (*L’Oiseau bleu*, 1908) а отац Јустин на дело *Пред велико ћутање* (*Avant le grand silence*, 1934) – главна мисао обојице, и главни разлог привучености Поповића Метерлинком, односно Флоренским остаје исти: *проблем или учење о ужасу смрти изван њерсејеве васкрсења у Исусу Христу* – Сину Бога Живог¹¹³... **Поповић:** „Кроз сва своја дела Метерлинк је уствари постављао једно питање: какав је смисао живота = какав је смисао смрти = какав је смисао света? Ово је троједно питање он нарочито снажно и искрено поставио у своме најновијем делу: *Пред велико ћутање* (*Avant le grand silence*)“ (ФУ 404). Руку на срце, српски мислац за разлику од свога учитеља – Руса развија и критику Метерлинка. На пример овако: „Своју метаморфозу ка трагичном и безизлазном Метерлинк речито изражава: Аркел моје младости говораше у пелеју: ‘Када бих ја био Бог, ја бих имао сажаљења према људима’. Аркел моје старости рекао би данас: ‘Када бих ја био Бог, ја бих се стидео што сам створио људе’ [*Имамо*, 35]. [...] Метерлинк је по превасходству песник смрти и филозоф смрти. Али је и у његовим песничким осећањима и у његовим философским размишљањима очигледна нека хуманистичка пометеност и пантеистичка противречност [...]“ (ФУ 408). Међутим, то ништа не мења у односу на преглед и установљење утицаја Флоренског и на том, културно-лектиролошком плану (према Флоренски не даје Поповићу само лектуру „у руке“, већ и став: „без Христа не можемо отићи даље од Одисеја“, или, како Поповић варира Метерлинка, „не можемо отићи даље од Аркела“).

– Са свим тим танатолошким разматрањима (у озрачју отачко-флоренскијевског учења о греху) у вези је и следећи одломак из мисли оца Јустина, али дат у огледу „Између две философије“, **Поповић:** „Шта је најглавније и најважније у животу човеком? – Нема сумње: осмислити свој живот који је онтолошки и феноменолошки обесмислен смрћу“ (ФУ 338).

(29–31) У тексту „Низ хучни водопад времена“, налазимо следеће **Поповић:** „Христова сила боговаплоћења је неисцрпни извор човечијег обогочовечења: човек љубављу преноси себе у друге људе, оваплоћује се у њих. И на тај начин постиже истинско познање и Бога, и људи, и твари: *субјектн̄ познања љубављу се уживљује у објектн̄ познања**, оваплоћује се у њега, сједињује са њим. То је бо̀о-

¹¹¹ † Флоренски ту даје следећу напомену: „Гомер. Одиссеј, XI 204–209. (Пер. В. Жуковског, изд. ‘Просвещение’, стр. 309“.

¹¹² † Флоренски ту даје следећу напомену: „М. Метерлинк. Синяя птица. Пер. В. Бинштока и З. Венгеро-вој, М., ‘Универ. Библ.’, № 241“.

¹¹³ Подсетимо тек на једно библијско место: „... Аврам умре и пророци, а ти говориш: ко одржи реч моју неће окусити смрти (θάνατον) вавек“ (Јн 8, 52).

човечански реализам*. Насупрот њему стоје сви остали гносеолошки правци хо-
министичког духа. Они држе човека у солицистичком паклу* ‘чистог’ хоминизма“
(ФУР 497). Очигледно је да синтагма, као и идеја коју носи, наиме: „љубављу-
се-уживљавати-у-објект-познања“ долази из *Сџуба и ѿврђаве истиине* Флоренског.
Поред већ наведених места која то експонирају¹¹⁴, погледајмо рецимо ова четири
ФЛОРЕНСКИ: „И наоборот, *познание Истины обнаруживает себя любовью**: кто с
любовью, тот не может не любить. Нельзя говорить здесь, что причина и что след-
ствие, потому что и то, и другое – лишь стороны одного и того же таинственно-
го факта, – *вхождения Бога в меня, как философствующего субъекта, и меня в*
*Бога, как объективную Истину**“ (СТИ 74); или: „Познание есть реальное *выхо-*
ждение познающего из себя или, – что то же, – реальное *вхождение* познаваемо-
го в познающего, – *реальное** единение познающего и познаваемого [86]“ (СТИ
73); или ово: „Необходимость строгого разграничения тождества нумерического
и тождества генерического и, отсюда, строгое разграничение *любви*, как *психоло-*
гического состояния, соответствующего вещной философии, от *любви*, как *онто-*
логического акта, соответствующего философии личной. Иными словами, хриси-
танская любовь должна быть самым непрекословным образом изъята из области
психологии и передана в сферу онтологии“ (СТИ 83); или ово место: „Будем лю-
бить друг друга – ἀλλήλους, – потому что любовь – от Бога – ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ
Θεοῦ ἐστίν, – и всякий любящий рожден от Бога – ἐκ τοῦ Θεοῦ – и знает – γινώσκει
– Бога; кто не любит Бога, тот не познал Бога – οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, – потому что
– ὅτι – Бог есть любовь’ (1 Ин 4:7,8). – ‘Всякий любящий рожден от Бога’. Это –
не только изменение, или улучшение, или усовершенствование; нет, это есть, им-
енно, исхождение ‘от – ἐκ – Бога’, приобщение Святому“ (СТИ 85). Затем, говор
о „богочовечанском реализму“ у вези је са уверењима Флоренског да тек бићевно
општење са Триједном Истином даје квалитет, обим и садржај правог – *реализма*.
Такав „реализам“, видели смо, Флоренски радије назива „онтологизмом“. Приме-
ћујемо наравно да префикс „богочовечански“ јесте знак самосталног, више хрис-
толошког развоја мисли код Јустина у односу на више тријадолошки развој мисли
о правом реализму код оца Павла у време настајања *Сџуба...*, који се заправо
приклања магистралном правцу руског „теистичког онтологизма“. Тако између
богочовечанског реализма и теистичког онтологизма уочавамо аналогију. **ФЛО-**
РЕНСКИ: „... чтобы убедиться в коренном онтологизме русской философии, и притом,
у большинства, в онтологизме теистическом“ (СТИ 17). Коначно, синтагма „у сол-
ипсистичком паклу ‘чистог’ хоминизма“ директно производи из Главе VII „Грех“. Иако је то већ показано, поновимо: **ФЛОРЕНСКИ**: „Самое название *Aga* или *Auga*
указывает на таковой, геенский разрыв реальности, на обособление реальности, на
солицизм, ибо там каждый говорит: ‘Solus ipse sum!’ . В самом деле, Αδης... “ (СТИ
178). Није претерано него је неопходно закључити да је учени одломак из текста
„Низ хучни водопад времена“ (ФУР 497) такорећи *шроилеи* парафраза из *Сџуба и*
ѿврђаве истиине (СТИ 73-74, 17, 178).

¹¹⁴ Подсетимо се нпр. локуса где Флоренски говори о човековом улажењу и недра Свете Тројице и обрнуто (СТИ 74-75).

*

Маркирајмо сад прелаз на нов ред врста утицаја. То је ред индиректних утицаја, али, преко аналогисања *сѣрукѣура* својих дела са онима Флоренског. И такви елементи и аспекти мисли оца Јустина у његове списе долазе преко *Сѣолиа*... СТРУКТУРЕ:

(32) Колики је утицај Флоренског, самим тим и руске религијске философије, на Јустина Поповића, показује и следеће¹¹⁵. Оно што Јустин у докторском раду о светом Макарију Египатском назива – „Дезинтеграција личности“, у раду о Достојевском назива „Ђаволицеја“; оно што Јустин у докторском раду о Макарију назива „Реинтеграција личности“, у раду о Достојевском назива „Православна теодицеја“¹¹⁶. Сада можемо тврдити и ово: наслове првог и другог дела своје упоришне студије о Достојевском (ДЕС 239, 339), наслове другог и трећег дела студије о Макарију Великом (МЕ 26, 63), отац Јустин је преузео, односно транспоновео на основу студије Флоренског *Сѣуб и ѡврђава истине* из које, како рекосмо, цитира читаве пасаже. Јер поднаслов *Сѣуба и ѡврђава истине* гласи: „опит православне *ѣеодицеје** у дванаест писама“¹¹⁷, односно ФЛОРЕНСКИ: „Столпъ и утверждение истины. Опыт православной *теодицеи*“ = ПОПОВИЋ: „Достојевски о Европи и Словенству (I. Ђаволицеја: од човекомиша до човекобога. II. Православна *ѣеодицеја*“.

(33) Поменимо изнова, али у овом контексту, како нема сумње да је Друго поглавље Треће главе доктората (Гл. III „Реинтеграција личности“), насловљено = 2. Усвајање етичке тријаде (МЕ 74), – отац Јустин директно преузето из *Сѣуба и ѡврђава истине* где, подсетимо, млади отац Павле казује: „Тројаким подвигом вере, наде и љубави савлађује се мртвило закона идентитета (Ja = Ja БЛ)“ = „Тројким подвигом вере, надежды и любви преодолевается косность закона тождества“ (СТИ 68). А шта је за оца Јустина структура етичке тријаде? Он сâм то показује тако што Поглавље 2. сегментира у одељке овако: а) вера и нада, б) молитва и смиреност, в) љубав. Дакле, структурални центар динамике Треће – у ствари најважније – Главе (= „Етичка тријада“) дисертације Јустина о Макарију Великом плод је истраживања макаријевског корпуса од стране Флоренског, то јест плод експозиција елемената духовног учења тог пустињског оца Цркве у књизи *Сѣуб и ѡврђава истине*. Поповић долази по *ѣе*, и затим наставља...

(34) Веома је вероватно да је трећи део Јустинове збирке огледа *Философске урвине* – насловљен *Вододелница* (са шест огледа од којих четврти носи наслов „На вододелници култура“ [ФУ 436-451]) – инспирисан раније поменутиим незавршеним радом оца Павла – *Вододелница мисли*. Тако ФЛОРЕНСКИ: *У водоразделов мысли* = ПОПОВИЋ: *На вододелници култура*. Рекли смо већ, то дело Флоренског потиче из његове постсофиолошке и посттеодицејске фазе – фаза импозантно оличених управо *Сѣубом и ѡврђавом истине*. Тачније, оно припада естетичкој и лингв-

¹¹⁵ Богдан Лубардић, *Јустин Ђелијски и Русија...*, 60-61.

¹¹⁶ У односу на познију студију о Достојевском = ДЕС из 1940, а у студији ФРД = 1922-24, отац Јустин користи следеће изразе (које је касније стилски преиначио): „Ђаволицеја“ односно „Православна теодицеја“ (РФД 19, 93).

¹¹⁷ Павел Флоренский, *Столпъ и утверждение истины*, Москва 1914. На сугестију свог тадашњег духовника, еп. Теодора Поздјејева (касније мученика за веру), отац Павле то дело првобитно објављује без „Писма XI“ = „Софија“ (Софија), под насловом *О духовној истини* = *О духовној истини* (Москва 1911).

истичкој, односно – *антирройодикејској* фази. Ту потоњу фазу најбоље репрезентује његов рад на философији култа и симболâ. Задатак философије култа, поновимо, био је да се антроподицеја покаже као *конкретна њеодицеја*, а свет човека као свет симболичког који не сакрива, већ открива живе духовне „суштине“.

(35) Уосталом, у наведеном огледу оца Јустина – „На вододелници култура“ – помиње се пуним именом управо – *Павле Флоренски* (ФУ 451). Увид у контекст именовања личности Флоренског показује колики значај, заправо, отац Јустин придаје свештеномученику оцу Павлу Флоренском. Поповић описује сабор највећих православних духовника, теолога, хришћанских философа међу Словенима. Први у низу је Свети Сава, последњи у низу – Павле Флоренски. Њих двојица су почетак и (бес)крај круга, алфа и омега референтних личности за православно-словенску мисао¹¹⁸. Погледајмо следеће *руско-српске* рукоплете и ликоплете:

„Изаберете ли Њега, ви ћете стати у ред словенских бесмртника, у ред најбољих и највећих Словена, у ред главних неимара културе: *свѣтѣи Саве Срѣскоѣ** и светог Сергија Руског, светог Симеона Мироточивог и Светог Димитрија Ростовског, светог Прохора Пчињског и светог Тихона Задонског, светог Гаврила Лесновског и светог Серафима Саровског, светог Јована Рилског и светог Јоакима Осоговског, Исповедника Тихона Патријарха Сверуског и Исповедника Варнаве Патријарха Српског, Митрополита Антонија Храповицког и Епископа Николаја Охридско-Жичког, светог Јоаникија Девичког и преподобног Јована Кронштатског, Гогоља и Достојевског, Хомјакова и – *Флоренскоѣ**“ (ФУ 451).

Видели смо: не само у студијама о Светом Макарију и Достојевском, већ и у *Философским урвинама* налазимо исти поступак преузимања називâ, структурисања одељака и, најважније, преузимања главних стратешких плановâ *мисли* – „modo Florenskij“¹¹⁹. Шта то потоње значи? Најкраће речено, како код Флоренског тако код Поповића – оправдање Бога (теодицеја) услов је и пут оправдања човека (антроподицеја). А то, нотирајмо, има велики значај у доба у којем обојица наступају: први 10 односно 14 година по смрти *Ничеа*, други 26 година по смрти Фридриха (†1900), односно после ударних таласа експлозије ничеанске „смрти Бога“ (Gott ist tot)¹¹⁹. И прво и друго јесу догађаји који хуманизам уводе у проблем *нихилизма*, па оправдање и Бога и човека поприма горућу ургентност – што поменута дела Руса и Србина одражавају поднасловима и насловима делова књига СТИ односно ДЕС. Епохалност нихилистичког окрета хуманизма код Ничеа увидео је рецимо Лав Шестов (чија дела Поповић познаје (ДЕС 506 н. 22), а познавао га је и сâм Флоренски¹²⁰. Руски „ничеанац“ Шестов тумачи тај догађај овако: „[Ниче-

¹¹⁸ Такође видети: Јустин Поповић, „О рају руске душе“, Богословље XIV:3–4 (1939) 193–201; исти, Ј. Поповић, „О њој – необичној Русињи међу нама обичнима“, Хришћански живот IV/12 (1925) 543–547.

¹¹⁹ Ниче ту формулу исказује три пута у делу *Весела наука* (Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* 1882, §§ 108, 125, 343) и затим једном, то јест два пута у делу *Тако је говорио Заратустра* (Friedrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883–1885, Prologus, sectio 2 et Partus I, sectio 22, 3).

¹²⁰ Тако закључујемо према казивању Николаја Зјернова: „Отац Сергеј (Булгаков) није био човек подељеног срца. Кад је изгубио веру у Бога постао је марксиста; кад је изнова призван Цркви он је замолио за рукоположење. То се одиграло у Москви на Духове 11. јуна 1918. године. [...]. Олуја марксистичке револуције већ је жестоко тутњала, али тог летњег дана многи његови пријатељи, који

ов] ‘иморализам’ – то је резултат једног трагичног и неизмерно несрећног живота. Да би светлост са ове звезде стигла до човека потребно је сићи у ‘тамни бездан патње’: са те дубине она се може сагледати¹²¹. Дакле, тај догађај још увек је са обојицом хришћанских философа (и теолога): Павлом и Јустином, који – сваки на свој начин – силазе у бездан патње услед „богоубиства“ и/или услед епохалне „богоостављености“. На пример, отац Јустин ту метафизичку бол изражава својом „Беседом на Васкрс – други дан“ 1966. године¹²², или „Беседом на Светог Саву“ 1969.¹²³ године¹²⁴. А отац Павле рецимо у Гл. III „Тријединство“ где примећује ово, како смо раније видели: „... између Триједног хришћанског Бога и умирања у безумљу *tertium non datur*. Обрати пажњу ово не пишем хиперболично већ дословно [...]“ (СТИ 66). Тај догађај „смрти Бога“, на одређен начин, квалификовано речено, и са нама је – данас). Једина разлика Поповића у односу на Флоренског, по том питању, јесте то што он од деконструкције „човекобога“ иде конструкцији „човека у Богу“, дакле ка „Богочовеку“: од антроподикеје теодикеји, а потоњи следи обрнути правац исте оријентације. Али поенте, вредности, методе – у основи су исти код обојице: оправдати и Бога и човека Богочовеком – Исусом Христом. С тиме што, рекосмо, Поповић располаже развијенијом философијом боогочовештва, свакако од 30-тих година XX века надаље.

В. Рекапитулација Дѣла I – сугестије и закључак. Из свега до сада изнесеног можемо направити следећи закључак у више корака и понудити неколико прелиминарних сугестија.

1. Снажан утицај и дубокосежни учинци. Нема никакаве сумње да је отац Јустина Поповић дошао под снажан утицај оца Павла Флоренског. Тај утицај је у неку руку *доживотиан*. У најмању руку документован је за тридесетчетворогодишњи период рада: од 1922-24. до 1940-56. године. Партикуларно говорећи теме, са-

ће ускоро бити раздвојени, и никад више неће се срести, сабрали су се у храму да посведоче његово рукоположење. Међу њима били су отац **Павле Флоренски**, М. А. Новоселов, Вјачеслав Иванов, Николај Берђајев, Пјотр Струве, Принц Евениј Трубецкој, Г. Рачински, М. Гершензон, **Лав Шестов**, С. Аскољдов, и други“, в. N. Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, Harper & Row Publishers, New York and Evanston 1963, 148.

¹²¹ Лев Шестов, *Добро в учених гр. Толстого и Ницше: философия и проповедь*, тип. М. М. Стасюлевича, СПб. 1900 = Л. Шестов, *Добро в учених гр. Толстого и Ницше. Философия и проповедь*, Собр. соч. (изд. 2-е), т. 2, Шиповник, Санкт-Петербург 1911, 10-187 = исто у Сочинения в двух томах (т. 1), Володей, Томск 1996, 312.

¹²² „... овај свет без Господа Христа шта је? – смртиште, мртвачница, откопна гробница...“ итд.

¹²³ „... плачи, плачи Свети Саво, немој се утешити док нас (Србе) не опаметиш... [...] ...хоћете да уредите свет без Бога, хоћете да уредите свет без Христа...“ итд.

¹²⁴ Приметимо како се поменуте две Беседе оца Јустина синхронизују са струјањима покрета „теотанатологије“, који се током шездесетих година 20. века посебно проширио Америком. Поменимо хришћанске теологе Г. Ваханијана (G. Vahanian), Пол ван Бурена (P. van Buren), Вилијема Хамилтона (W. Hamilton) и Томаса Алтизера (T. J. J. Altizer), или рабина Ричарда Рубенштајна (R. Rubenstein). Они су, уз разлике, заступали гледиште да је у „постхришћанском“ свету смисао трансцендентног у дубокој кризи, те да један од задатака стварања постмодерне културе треба да буде обнова искуства и осетљивости за Божанско. Видети: Gabriel Vahanian, *The Death of God*, George Braziller, New York 1961. – Thomas J. J. Altizer and W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1966. У име православних на проблем нихилистичког колапса квазихришћанске метафизике хуманизма узорито су реаговали, рецимо: Christos Yannaras, „An Orthodox Comment on ‘The Death of God’“, *Sobornost* Winter 1966. – O. Clément, „Purification by Atheism“, у A. M. Allchin (уред.), *Orthodoxy and the Death of God*, 1971, 33-34.

држаје и смернице својих патролошких радова он је задобио врлином утицаја Флоренског, односно дела *Ситуб и шврђава истине*. Али у позније написаним делима тај и такав утицај, из истих разлога, наставља са својим *учинцима*. Те учинке овде можемо повезати са херменеутичком оријентацијом која посматра *учинке* текста на текст, односно текста на примаоца (*Wirkungsgeschichte*¹²⁵) тако изнутра уводећи *историју* у разумевање смисла текста и аутора. Томе ћемо се вратити у генералном закључку студије. До сада речено води нас пред следеће.

2. Ускладиштење теоријских елемената – иманентни прѣсади. Двоједност структуралних спона релације Флоренски-Поповић извели смо, и доказно показали, методом компаративне херменеутичке анализе текста оца Павла и текстова оца Јустина. Произашло је да је српски мислилац интегрисао следеће теоријске елементе из дела Флоренског у дело своје. То нису ситни аспекти него крупни елементи. Навешћемо их редом. Овог пута то нећемо учинити линеарним следом којим су се појављивали ти теорематски склопови или, како смо их ми називали, та „учења – већ редом системско-органског слѣда што га захтева хришћанска философија обојице аутора: (1) учење о духовном искуству црквеног живота као услову сазнања Истине – дакле, то је учење о *примају духовној искуства* у религиолошком, теолошком и религијско-философском конституисању предмета сазнања као лика и облика Логоса; (2) учење о Светој Тројници као извору стваралачке и делатне љубави којом се ствара и преображава свет постојања – дакле, то је учење о делатно-енергијској природи *љубави* као суштинском начину пројављења *Триједној Боја*; (3) учење о христолошком утемељењу личности и етике – дакле, то учење о *Христовој Ипостаси-Личности* као духовно-онтолошком услову и норми преображаја сваке људске ипостаси и сваког етоса људске заједнице; (4) учење о унутрашњој вези *преха и мейафизичко-онтолошкој еџоизма* акутног у последици солипсизма; (5) учење о разлици интегрисаног и *дезинтегрисаног разума* – дакле, то је учење о негативним последицама аутархијско-натуралистичког заснивања сазнајних моћи човека под условима грехопада, односно учење о *границама* разума; (6) учење о нужно *антиномијској* и *расцељљујућој* делатности природног разума остављеног самоме себи; (7) учење о разлици *разума и ума*, односно, учење о *реинтеграцији разума* у поредак сазнајних способности исцељених колико утемељених вером, Логосом и благодаћу; (8) учење о *три ситиња сазнања* (умности) сходно три односа према вери; (9) учење о *интегралној*, динамичкој и релационалној природи Истине као ипостасног Логоса; (10) учење о *аџијском бојосједињењу* као услову онтолошког преображаја људског бића ради новог реда духовног сазнања, односно суштог живота – дакле, то је учење о *партиципацијно-сујстанцијалној* (односно учествовано-бићевној) теорији истине, који Флоренски назива *христички онтолоџизам* а Поповић *бојочовечански реализам*; (11) учење о *омоусијанским основама утемељења личности* – дакле, персоналистичко учење о утемељењу духовног идентитета преко поистовећења са еџистенцијалним другим, и то учешћем у облагодатењу и по благодати нама једносушној људској природи Богочовека Христа Логоса (супротно

¹²⁵ Не улазећи у изванредно сложен свет философске херменеутике, камоли у суперкомплексне односе философске и теолошко-егзегетске херменеутике, укажимо да се овде ослањамо на увиде незаобилазног дела Ханса Георга Гадамера: *Истина и мейода (Wahrheit und Methode, 1960)*.

омиусијанском идентитету преко послочицавања на основу супсумције примерака под генеричку општост интелектуалних апстрактâ или пак колективних и идеолошких конструката [„миство“, „свиство“, „партијство“]), а по цену нумеричко-егзистенцијалне димензије личности: то је дакле *ѡеоеаниѡројолошки ѡерсонализам*, изведен из тријадолошких основа; (12) учење о вези аскетизма и благодатног *обожења*, а оно има два разграновања: (13) учење о подвижништву као одрицању од палог света ради примања света у првосазданој Красоти коју дарује и омогућује Дух Свети, што конституише начело православне *естетике аскеѡизма* (тима и естетику филокалије и филокаличност естетике [philein + kallos \cong philokalia]); (14) учење о антрополошком и космолошком преображају путем опитне пневматологије, то јест путем стицања благодати Духа Светог која омогућава човеку да „са зверима живи“ – дакле, то је учење о *ѡеурији* (бого[м]деловању: theos + ergon) и теосису (обожењу: theosis), из тога следи последње, а то нас враћа првом: (15) учење о православној духовности и црквености као основу (*ново*)*словенофилској* доприноса расправи о будућности како Русије (и Србије) тако и Европе (али и глобализоване васељене¹²⁶) из чега следе још два елемента: (16) учење о православним основама *свејединствословља* као философског „погледа на свет“ и (17) православна *ѡеохуманисѡичка криѡика* јелинскоевропске философије и атеохуманистичке културе уопште уколико не интегришу догађај оваплоћења Логоса у виду историје и структуре Цркве, односно православља. Погледајмо напомену на крају текуће реченице, па ћемо видети како смо на основу новог истраживања новим елементима значајно *ѡроширили* и додатно артикулисали (али не у фундаменталном преиначили) списак упливно-учиначких елемената што теку од Флоренског ка Поповићу, а помачно у односу на наше дело *Јустин Ђелијски и Русија*, тачније у односу на Главу II. „Јустин Ђелијски, Флоренски и руска религијска философија“ (ЈРУ 43–107: 52–53)¹²⁷.

3. Није то једино што смо приметили. Наиме, поред елемената мисли Флоренског, Поповић је преузео и њихов *херменеуѡичко-криѡички* статус и с тиме везана дејства и циљеве мишљења. То је нови ред ствари и нов поглед у дубине. Издвојићемо следеће ставове или закључке који из тога следе:

¹²⁶ То морамо додати како из разлога темељне икуменичности („универзалности“) природе православне Цркве, тако и услед свести о контексту тих мисли данас, с обзиром на свет који се муњевито глобализује.

¹²⁷ „Уопштено говорећи, може се установити присуство најмање 9 елемената философије Флоренског код Јустина Ђелијског. У ствари, од оца Павла Флоренског он преузима готово све осим његове (младачке) софиологије. У Јустиновом корпусу присутни су следећи елементи философије љубави Флоренског: (1) учење о онтолошком егоизму ($A \equiv A$) као метафизичкој суштини греха – пакла; (2) учење о Христовој Ипостаси-Личности као духовно-онтолошком услову и норми преображаја сваке људске ипостаси; (3) учење о 3 степена успона сазнања: од одбацивања аутархије разума [intellectus \equiv intellectus], преко отварања вери [credo ut intelligo] до умовања вером [intelligo ut credo]; (4) одбацивање разумског и хоминистичког условљавања вере, то јест „разумске“ вере лесинговског типа у име умствене вере, или ума суште вере – pistei nooumen = pistei vooumen: Јев 11, 3; Јуд 1, 20); (5) учење о агапијској природи Бога; (6) учење о агапијском богосједињењу као услову онтолошког преображаја људског бића ради новог реда духовног сазнања, односно суштог живота; (7) учење о љубави као највишој синтези личности, света и живота; (8) учење о подвижништву као одрицању од палог света ради примања света у првосазданој Красоти коју дарује и омогућује Дух Свети, што конституише начело православне аскетске естетике (philein + kallos \cong philokalia); и најзад (9) учење о антрополошком и космолошком преображају путем опитне пневматологије, то јест путем серафимовског стицања благодати Духа Светог која омогућава човеку да ‘са зверима живи’: дакле, учење о теургији (бого[м]деловању: theos + ergon) и теосису (обожењу: theosis)“ (ЈРУ 52–53).

3.1. Парадигма неопатристичке синтезе: удео Флоренског. Отац Јустин је *ипарадигму* неопатристичке синтезе преузео прво од *Флоренског*. Да ли је онда тачно да је *ипре* Флоренског као утицај дошао неофилокалијски корпус одражен код *Досџојевског*, односно утицај духовности неофилокалијског пројекта Оптине пустиње и руског старчества посвећеног томе? У одређеном смислу није нетачно рећи овако: Света Земља–Синај–Атос → Оптина пустиња → Достојевски → Флоренски (потом Флоровски) → Поповић. Али, иако то јесте тачно, не заборавимо да Флоренски у *Сиубу...* и *ипо исџиче* и осветљава, и то како! Наиме, он на изванредно наглашен начин указује на *свџипоипачку ипозадину Досџојевског*. На пример, када порекло и смисао Васкршњег канона 6-тог гласа ирмоса 5-тог, односно вечерњу песму Светлости тиха, преко хришћанске древности и *Василија Великог*, директно и изнутра повезује са десетинама места у опусу *Досџојевског* где залазак сунца има значење преноса у виши свет Духа Божијег... (Томе ћемо се вратити у другом делу студије то јест у одговарајућем одељку, и то подрбно).

— Дакле, Достојевски јесте „главни“ одашиљач новосветоотачке синтезе Јустину Поповићу. А уз њега (тачније: око њега) стоје оптински старци и религијски философи који њима помажу у преводу црквеноотачких списа (И. Кирјејевски, К. Леонтјев, А. Голубински, С. П. Шевирјев и други). Али!, *Досџојевског Поиповићу изнуипра иприближује Флоренски: и ипо ипрви у дословном смислу речи!* – с обзиром на светоотачки кључ интерпретације достојевскијане. Поврх тога, поновимо, Флоренски је духовни син старца Исидора (о којем сведочи и у *Сиубу...* стр. 320 [„... јарко вспоминался мне покойный Старец Исидор. Весь благодатный и благодатью – прекрасный...“]), а он је и професор Московске духовне академије¹²⁸. И старац Исидор и поменути висока духовна установа налазили су се у близини Тројице-Сергијевске Лавре, чувене управо по филокалијски утемљеном старчеству, духовности и молитвеном тиховању... Треба дакле освестити да није Флоровски неопатристичку синтезу увео сам, нити је први, нити су православни као такви први то подстакли¹²⁹, нити је само и искључиво Флоровски *ипоме* научио Поповића, јер научио га је неофилокалијском Достојевском и *Флоренски* – поновимо: први он. Такође и ово стоји: Јустин Поповић, уосталом *ипре Флоровског*, такође условно независно, позива на „повратак оцима“¹³⁰. Друго је питање колико је Флоренски у пионирском покушају неопатристичке синтезе успешан и правилан. А питање јесте и то да ли неопатристичка синтеза каквом је даје Флоровски јесте, или треба да остане, једини и уједно најмериторнији начин и вид неопатристичке синтезе. Руку на срце, Флоровски је такође оцу Јустину добро познат. А отац Георгије јесте из-

¹²⁸ Од 1912. до 1917. године Флоренски је уређивао угледни теолошки часопис Богословский вџстникъ и предавао курс из историје философије на Московској духовној академији.

¹²⁹ Како смо на другом месту истакли: „Тај програм је унеколико ношен и валом пионирских истраживања патролошких извора које су, још раније, започели научни богослови Запада. На пример, патролошким и еклисиолошким студијама Е. Мерша, Ж. Даниелуа, И. Конгара, Х. Де Либака, бенедиктинаца из Шевтоња, или пак литургичким и црквеноисторијским радовима Г. Дикса, О. Казела и В. Елерта...“ (ЈРУ 58); в. Јован Зизјулас, *Православје*, превод: Р. Савић, Д. Пашти, Хиландарски фонд БФ СПЦ, Београд 2003, 36-38.

¹³⁰ Јустин Поповић, „Богочовечански конзерватизам и неки наши црквени модернисти“, Хришћански живот 2 (1925) 82–83.

вршио одређен, такође немали утицај. То је утицај у знаку утезања мере до које се црквеноотачки слој идентитета мисли може посредовати или еклектизовати иностраним и иноверним елементима. У та питања се може подробније заћи једино под условом нове студије експлицитно томе посвећене.

Пре него што наставимо, нека следеће речи рецимо Павла Евдокимова (1900-1970) дају поуздан обрис идеје неопатристичке синтезе („идеје“ у кантовском смислу¹³¹). Тако: неопатристички „окрет“ у православљу представља „... широку синтезу учења отаца и суочавања са модерним светом и његовим проблемима. Да би савладала атеизам, теологија је морала да изгради интегралан систем хришћанског мишљења (дакле, и хришћанску философију бл). Међутим, никако није у питању само ерудиција. Потребно је стећи и држати светоотачку теологију изнутра, њеним искуственим откривањем и усвајањем“¹³² (уп. ЈРУ 38).

3.2. Парадигма неопатристичке синтезе: инаугурација критике философије и теологије Запада. Никад напуштена *обавеза*, и уједно пламено неугасива *пошреба* да се философија и теологија латинског и протестантског Запада суоче на основама неопатристичке духовности, уз изградњу паритетне врсте православне философске мисли – у много чему Поповићу долази из претходног конструктивног и критичког рада Флоренског. Руски философ је повео запањујуће амбициозан, али фасцинантно подстицајан, дијалог са јелинско-европском философијом: како предхришћанском тако и нехришћанском и хришћанском. Он је инвентарисао и покушао да образложи главне карактеристике православне религијске философије, рецимо примат личности у онтолошком а не спекулативном смислу речи. Затим је показао како се помоћу доктрина и теологумена, али и начина духовног живота *православних оца Цркве*, могу успешно и убедљиво маркирати *границе* натуралистичког, хоминистичког и аутархијског заснивања света не само теоријске културе нововековља и модерне, већ и света живота уопште. А као продужетак тога показао је и кобно проблематичне последице дисквалификације црквеног становишта о богочовечанској (тачније: светодуховској и софијанској) структури човековог света и света у човеку Богочовека: Богочовека као Силе и Софије Божије (1Кор 1, 24: „... Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν“). Речју, отац Павле је за православне отворио неопатристички пут *тееохуманистичкој* критици философије хуманизма. Притом је без страха, стваралачки надахнут богомданом памећу, *интeгpисао* не само одређене идеје, термине и инструменте философије Запада – већ је показао да ту интеграцију врши на основу *иманентној* овладавања, разумевања и озбиљног уважавања теоријске културе Запада – без фундаменталистичког и монистичког затварања у православље као идеологему. То не значи да он није био убојит у критици доведеној до егзалитираних упозорења – напротив. Може се казати да је Јустин Поповић и потоње преузео од Флоренског. Он је

¹³¹ Како каже Ханс Ленк наступајући из традиције кантовских аквизиција философији модернизма: „... Ум – а то важи и за ум у науци – није никаква реална моћ него је штавише идеал, сâм је управо регулативна идеја у Кантовом смислу, једна аргументационо-методолошка (ре)конструкција“, в. Hans Lenk, „О типовима и критичи рационалности“, у исти, *Између теорије знаности и друштвене знаности*, превод: S. Bosto, Veselin Masleša, Sarajevo 1991, 147 (= исти, *Zwischen Wissenschaftstheorie und Sozialwissenschaft*, Frankfurt/aM 1986).

¹³² Павле Евдокимов, *Христос у руској мисли*, Хиландар, Атос 1996, 174.

то знатно појачао: не увек са срећним исходима. Дакле, *покушај иманентној дијалога са философијом и теологијом Запада на основу ума и учења црквених отаца*: покушај унутрашње критике и извесни „онтолошки прекор“ (ако не моралистичко упозорење) – *дарови су Флоренској Поповићу*. Обојици то надаље остаје неутуђива карактеристика. (Поновимо: наравно да овде не отварамо питање о мери успеха једног или другог у том пројекту „иманентног“ и уједно „трансцендентног“ дијалога са „Западом“).

3.3. Философски потенцијал црквених теологумена. То није све. То је једна страна тог процеса који оспољава најмање *још две* стране. Стога можемо рећи да је посредни *ириједан* процес хеременеутичко-критичких односа. Објаснимо. Поред поменутог и ово је код оца Јустина уделовљено захваљујући учинку рецепције мисли оца Павла. Наиме, свети оци Цркве читају се *кроз* теоријске појмове и идеје *савремених философа*: како оних латинско-протестантске провенијенције (друга страна процеса) тако и оних словенско-православне провенијенције (трећа страна процеса). Дакле, *не чита се савремена философија само црквеним оцима* („прва страна процеса“) *већ се и они читају савременом философијом* која стоји у позадини Флоренског и која, на одређен начин, стоји у залеђу Поповића (у залеђу по много чему руско-флоренскијанском). Не показује се тиме само *философски* потенцијал светоотачког мишљења *већ и неоиријистички* потенцијал савремене философије. То и јесте моменат *својствен* уму древних отаца: наиме, та инкултурациска отвореност и многодимензионалност. Наравно, са становишта прагматичких интереса Цркве смислено је тражити и подстицати *неоиријистички* потенцијал *савремене философије* – *уколико* се потоња преко самокритике пружи ка предлогу духовно-егзистенцијалних домена теорије и праксе Цркве. Реч може бити и о предлогу који представља радикалну алтернативу секуларној философији. Али, макар Флоренски настоји да укаже на то да, поновимо, рецимо учење Канта о антиномијској природи разума као таквог може бити кореспондентно циљевима философије која интегрише православне идеје и вредности Цркве (а да притом не морамо, све и да можемо, присилити „целог“ Канта да буде „православан“). То се може покушати и са другим, не само кантовским, елементима високе теоријске културе.

Из наведених разлога није сувишно овде поновити два наша става из претходне студије о рецепцији руске философије и теологије у делу Јустина Ћелијског (ЈРУ 54, 93-94). Ти ставови свиме што смо до сад осветлили добијају на снази. Погледајмо, притом држећи у резерви три малочас исказане кључне мисли којима тврдимо *да* код Флоренског а по преносу код Поповића (1) налазимо јасно освешћен и солидно постављен покушај иманентног дијалога са философијом и теологијом Запада на основу ума и учења црквених отаца (прва страна процеса), да се код обојице на свој начин (2) свети оци Цркве читају кроз теоријске појмове и идеје савремених философа: како оних латинско-протестантске провенијенције (друга страна процеса) тако и оних словенско-православне провенијенције (трећа страна процеса), односно да њих двојица (3) не читају савремену философију само црквеним оцима, већ се и оци Цркве читају савременом философијом. Из потоњег, поред осталог, следи и предлог за рехабилитацију код нас (из незнања, лењости и

предрасудности) дисквалификоване руске религијске философије (наводно као врсте фантастичке књижевне метафизике нетрезвоумне у духовном а нејаке у логичко-аналитичком и научно-методолошком смислу):

„... оно што плени мисао јесте чињеница да у студији о *Макарију Великом* отац Јустин такође посеже за философијом лика и љубави, каквом је излаже Флоренски. Он то чини ради развијања философских потенцијала духовног учења светог Макарија – али, кроз антрополошке, гносеолошке и онтолошке увиде генија Флоренског. Тачније, помоћу тих увида он макаријевску духовност појачано варира и акцентује. [...] Шта све то значи? Какве су импликације чињенице да отац Јустин светим оцима тумачи руске философе и *обрнуто* – да руским философима тумачи свете оце [и потом, на основу и тога, приступа тврдој критици философије Запада]? То није до сада уочено нити проматрано у вези са мишљу великог српског духовника. Поред чињенице да он тиме руским религијским философима даје на значају, имајући знатно поверење према њима, то је израз и битног херменеутичког колико и философског става. Наиме, зар тим поступком отац Јустин не ставља до знања да се помоћу руске религијске философије, с једне стране, могу уочити философски потенцијали светоотачке духовности и, с друге стране, да је развој руске религијске философије израз развоја релевантности светоотачке духовности за (хришћанску) философију [не само за словенску философију већ и за латинско-протестантску, колико и за иноверну или атеистичко-агностичку философију]?“ (ЈРУ 54).

Или ово:

„Несмјеловим читати Григорија Нисијског, односно Макарија Великог, значи оцима дати философски мегафон изграђен од дискурзивних елемената којима се може дотаћи и подстаћи слух савремених људи и одговорати на њихова, савремена, питања“ (ЈРУ 93-94).

Пре него што пођемо даље, уочимо како се процеси предања (*παράδοσις*) одвијају кроз ступњевања и кружећа херменеутичка аналогисања, уз очување посебних задатака и личносних особености учесника – одређених историчном ситуацијом човека као оваплоћене свести. Тако Флоренски Григорија Нисијског тумачи помоћу рецимо Несмјелова инспирисаног управо тим Кападокијцем, а Поповић чини *што истио* (али на свој начин) *инспирисан управо Флоренским*. Процес је то што наликује динамичком „увођењу мисли у диптихе светих учења“, притом на начин палимпсеста који воде не само у своје археолошке „протослојеве“ већ уједно и својим „есхатослојевима“ надолazeћим из будућег.

3.4. Одређења и функције хришћанске религијске философије: дуг Флоренском. Шта се још може увидети из претходног дела ове студије, односно из деонице интензивирањем закључивања које сада спроводимо? Уз ограду да то нећемо развијати подробно на овом месту, да је и то посао за посебну студију, ипак, не може се прескочити следећа тврдња везана за успостављање *религијске* философије у хришћанском кључу.

(а) Јустин Поповић јесте охрабрен делом Флоренског да развије сопствену *философску ајолоију домаћа Цркве* (коју смо на основу мисли оца Јустина именovali као „богочовечаснку философију логосности“ [ЈРУ 108, 109 н. 1, 129], док пандан томе код Флоренског из периода *Сјолиа*... сада именујемо као „тројичну философију софијности“). Он је увидео да се *религијска философија Цркве* може

се изградити а затим користити као такав апологетски инструмент, са тенденцијом да то буде *главни* задатак религијске философије. Тај задатак може се објаснити као показивање недостатности разума и начелне достатности ума да уз синтезу са вером – као умујућа вера – буде усагласив догматима Цркве, као и указивање на кохерентност, смисленост и динамичку природу догмата, то јест фундаменталних истина Цркве. Али то није све. Код Поповића су јасно сачуване још две суштински битне ствари које, као и код Флоренског, утврђују шире одређење *функције и задатка религијске философије* у хришћанском кључу. То су још следећа одређења религијске философије:

(б) *позив* аутархијској философији да *осијајући аутономна* отвори себе *иманентном ушцају религијских истина* и проблема, али, не без увида у религијско искуство и религијски смисао. Напомињемо: под „аутархијом“ философије подразумевамо самодовољно заснивање (раз)умске самосвести на натуралистичком реализму из којег следи да су границе природног (раз)ума уједно границе објективног сазнања (да су наше идеје у акту самотрансцендирања ништа друго, или пре свега функције откривања објективне *реалности* чија форма самоконзистентности јесте идентична тим идејама нашег разумско-логичког мишљења, како је то критички казао рецимо Виљем Џејмс¹³³); а под „аутономним“ статусом философије подразумевамо заснивање умне самосвести на самокритичком појмовном мишљењу утврђеном дисциплинованим процедурама философске методологије као такве: упитом, посматрањем, евиденцијом, анализом, синтезом, контекстуализацијом, метакритиком и другим. Наравно, позив аутархијској философији да се отвори дијалогу, евентуално трансформацији, *није добровољно одређење* религијске философије, али јесте *нужан* моменат начина на који она иступа ка другим философским начинима мишљења. Разуме се и то да философија која се на тај позив одазове није, сâмим тим, све што религијска философија може бити. То јасно показује трећи моменат одређења хришћанске религијске философије присутан код Флоренског односно Поповића (на специфичан начин код обојице). То одређење присно је повезано са претходно наведена два, и дефинишемо га како следи:

(в) *ошварање ума откривеним истинама вере* – које, у виду метапојмовних и појмовних облика историје искуства и знања Цркве (Цркве као светотројичне и теандријске структуре и догађаја), бивају ослонац за дијалогско и полемичко тематизовање кључних *философских* проблема и питања – при чему се форма расправе води уз обавезно коришћење философског дискурса и философских методолошких поступака. Као што опажамо, сва три одређења (а, б, в) јесу интегрални *моменти* такве философије која себе и друго од себе жели изнутра увести у догађај оваплоћеног Логоса.

(г) Следствено, могли бисмо казати да је за Поповића хришћанска религијска философија појмовна и метапојмовна симболизација *духовног искуства* Цркве на основу библијско-светоотачког и литурголошко-аскетолошког легата, с једне стране, и дисциплинованог самокритичког мишљења неаутархијски засноване фило-

¹³³ Ronald B. Levinson, „Sigwart’s *Logik* and William James“, *Journal of the History of Ideas* 8:4 (1947) 475.

софије у ужем смислу речи, с друге стране – како би се хуманистичким начинима решавања философских проблема дао теохуманистички вид и правац. Међутим, ваља подсетити на још један њан односа Поповића према хришћанској философији коју, у одређеном разликовању према претходно наведена четири одређења (а, б, в, г), поистовећује са чистим мистичким искуством сједињења са Исусом Христом *Λογοςом*, па та два њана (који су узајамно повезиви) не треба бркати (ма шта мислили о могућности/исправности и немогућности/неисправности) аквирирања мистичког искуства философији, односно хришћанској философији. Зато указујемо на оно што смо другде већ говорили с тим у вези:

„Међутим, бит правог сазнања (‘које љубав[љу] постаје’ Григорије Нисијски¹³⁴) за оца Јустина у крајњој линији не заокружују ни теологија¹³⁵, ни хришћанска философија јер како сам каже: ‘... благодат и истина у хришћанству нису дискурсивни, ни трансцендентно-метафизички појмови, већ живи, органски, једносушни делови Личности Богочовека’ (МЕ 108). Односно, како још изразитије тврди: ‘Сараспињање Христу, смирено ношење крста је “највеће дело [подвиг] философије” [κατόρθωμα μέγιστον φιλοσοφίας], философије благодатне, молитвене, дугим и тешким подвизима стечене. Крст је оруђе [έργαλειον] Христово...’ (МЕ 82). Отуда отац Јустин може често и лако (наизглед ‘неупитно’) да замењује термин ‘теологија’ термином (хришћанска) ‘философија’. Наиме, иза оба термина (које разликује као два начина артикулације мишљења Цркве о Богу, свету и човеку), уколико су аутентични, стоји оно што им је заједничко у смислу конститутивног услова могућности – благодатно искуство и благодатно знање: освојено пре свега методологијом крстоносног послушања речима и делима Христа Бога = Цркве, потом и уједно утврђено откривеним истинама вере. Другим речима, макар за оца Јустина, хришћанска философија јесте могућа као философски артикулисана духовна теологија (односно као тако артикулисано духовно искуство) и, заједно с тим, као философија која себе не жели да затвори у аутархијску аутономију људског мишљења, већ аутономију ума посредује неаутархијски – интегришући хетерономне аспекете богочовечанских искустава и знања о свету постојања. Утолико, и поврх тога, примат над теологијом или (хришћанском) философијом има – искуство сједињења са Живим Богом у евхаристији литургије (као најсажетијем „попришту“ крстоносног боготражења и богослужења). Зато отац Јустин може да каже управо следеће: ‘Разуме се, ово [дискурс доктората БЛ] је само *превод** на философски језик мистичког искуства и познања Макарија Великог”’ (ЈРУ 94-95).

Према томе закључујемо да Флоренски није мало допринео Поповићу да утврди изложене четири варијанте или момента *одређења* религијске философије у православном хришћанском кључу, као и свест о несводивости – али и из-

¹³⁴ Том сентенцом Флоренски отвара дело *Сѣуб и шврђава истине* посвећено „всеблагоуханом и пречистом имену Дјеве и Матере“.

¹³⁵ (1) *Теологија* као кохерентно, дискурзивно и појмовно *излајање* догматских истина, поставки и ставова; (2) *философија* као неаутархијско а аутономно самокритичко и критичко мишљење засновано на дискурзивној појмовности; (3) *хришћанска философија* као расправа са философским питањима и проблемима вођена формалним и методолошким средствима философије, али, уз симултану иманентну отвореност духовном искуству Цркве и откривеним истинама вере: од створености света постојања, преко онтолошке неприкосновености слободе личности, до учења о грехопадку и злу као последици човековог прекида онтолошко-духовне заједнице са Створитељем светова – ни из чега.

весној диспонабилности опојмљењу – мистичког искуства сједињења са Христом-Црквом: духовног искуства као конституенса „предметности“ хришћанске философије.

Напомена и прелаз. Притом, схватајући значај могућности *неаутиархијске* аутономне философије отворене догађају хришћанског *Лојоса*, увиђајућу ургентност привођења света човека „једино потребном“, Поповић (радикалније и тврђе од Флоренског) оставља мало простора за *иосредовање* са нехришћанском философијом (а подразумевање суперкомплексних сегмената бујне историје философских идеја [као и прескакање запањујуће подстицајних синтеза хришћанске философије на Западу: рецимо од Мориса Блондела до Жака Маритена, којима је Србин – наравно у *неким* стварима – ближи него што се слути на први поглед] томе не помаже, уводећи га у одређене техничке пропусте на нивоу фаха философије). Али, ... *али!*, тешко ћемо погрешити, можда се огрешити, ако не схватимо да је престрог и скраћен суд према аутархијској традицији новије философије „од Канта до Ничеа“¹³⁶, код Поповића, израз увида у спасоносно *групо* од смисла затвореног у пали, објективирани свет: свет огледално заптивен идентификацијом разума и природе. *Из шии разлоја* дужни смо оцу Јустину дати ако не „попуст“ онда пуно оправдање у духовном смислу (не без позитивне последице *уравноијежења* аналитичког приговора херменутичким разумевањем ситуације духовних мотива и аплогетских интереса мисли). Или, како смо то казали на другом месту, апелујући да се следеће не заборавља кад се приступа пропитивању мисли Поповића (рецимо на основу логичко-философске анализе недоследности, недоречености, материјалног грешења и сличног): „Као што видимо, те речи (у којима отац Јустин Ничеа оптужује за „скраћење човека“) исказане су у виду револта против доминантног – не напросто секуларизујућег, већ *антидуховног* гледишта епохе: гледишта што је узело маха и у окружју српске интелигенције. – Једино ако имамо у виду *иримайи* култа (и) духовности код оца Јустина, можемо избећи да – попут неких критичара – њему спочитамо, да кажемо, ‘талибанско’ нивелисање или пренебрегавање тананих, плодотворних и чак еманципаторних достигнућа *културе* Запада. Другим речима, упркос унеколико грубих уопштавања видљивих у малопређашњем цитату¹³⁷ – ([где европска философија готово у целини значи скраћење и земљизацију човека] али и на неким другим местима где сусреће философе Запада) – отац Јустин није философски ‘наиван’ нити одвећ ‘нестручан’, него првенствено духовно ангажован. Његова критика философије јесте критика *антидуховне секуларизације* философије: не и философије. Она јесте ‘тврда’ – у наведеном цитату чак и редукујућа (уз извесно материјално грешење) – *јер* од философије упорно тражи одговор *и*рво

¹³⁶ Јустин Поповић, „Наша интелигенција и наша Црква“, Хришћански живот V/10–11–12 (1926) 385.

¹³⁷ „Од Канта па кроз Ничеа до у нас путује једна иста неман-жеља: скратити човека, сузити га, свести га на чула, на чулни интелект. Човек осамнаестог века је по преимућству човек разума; човек деветнаес тог века је по преимућству човек чула; а човек двадесетог века је по преимућству човек једног чула. Систематски је сужаван човек: чупане су из њега све мисли које премашају земљину сферу, прогањане су све жеље које прекорачавају међу између два света, исмевани сви полети ка оностраним тајнама. Да би био савремен, човек је морао да се земљизује, морао је постати послушни роб земљине теже [...] такав једночулни човек и јесте тип наше интелигенције...“, в. Јустин Поповић, „Наша интелигенција и наша Црква“, 385.

са духовног плана. Јер тражи да се *философија суочи са интелектуалним захтевима совјетске универзалности*, укључујући иманентну интеграцију макар *поступања* о улози аутентичне духовности у сазнању и животу. Захваљујући томе оца Јустина можемо квалификовати и као једног од раних заступника могућности *постсекуларне* философије“ (ЈРУ 154–155).

Део II.

Анализа без херменеутике је „слепа“, херменеутика без анализе је „празна“.

А. Последице искључења или сужења хоризонта руског залеђа – грешења разних врста. Доказли смо следеће: црквено-философски утицаји Флоренског, тог „тихог генија“ (А. Руман¹³⁸) – према томе из њих проистекли учинци – *иманентни* су делу Поповића. Ти учинци уједно су *фундаментални* јер преузети елементи нису секундарне него примарне хришћанско-философске методе, идеје, увиди. Преподобни архимандрит Јустин њих никад неће одбацити. Правилно је стога усвојити да он те елементе *превађује* врлином пута сопствене стваралачке самосвојности. То значи да те елементе и учинке – заправо читав *хоризонт* мишљења – не смемо пренебрегавати приликом анализе, пропитивања и истраживања корпуса „јустунијане“. То не значи да је отац Јустин изузет од критике. Али то такође значи да ће под критику доћи они који те учинке – односно иманентну *структуру* двоједне споне Флоренски-Поповић – прескачу или превиђају. Разлози из којих под критику морају доћи они који потоње игноришу, поред осталог, јесу (а) *скраћење* херменеутичко-историјске перспективе, (б) *сакраћење* пунине могућих значења корпуса мисли, као и (в) *инаугурација* „дифолтних“ типова *предрасуда* односних на мисао оца Јустина. А та брига, разуме се, није на последњем месту.

1. Поводом Платона о Флоренском и Поповићу, или: зна ли отац Јустин да је анализа неутуђив елеменат одређења философије? Указаћемо овде на грешење из *аналитичког редукционизма*. Пројава те врсте приступа може се пронаћи у неким ставовима Владана Перишића проистеклих из његових недавних аналитичких пропитивања патолошких радова Јустина Поповића. У два рада Перишић је покушао да пружи анализу таквих радова Јустина Поповића. То су следећи радови: (1) „О богопознању код св. Макарија Египатског с посебним освртом на дисертацију Јустина Поповића“ (скр. = БМЕ) и (2) „О епистемологији св. Исака Сиријског у интерпретацији Јустина Поповића“ (скр. = ЕИС)¹³⁹. Вредност тих радова није спорна. Са научног становишта за похвалу је што Перишић на директан начин сугерише да је рецепција поменута два духовна теолога, Макарија Великог и Исака Сирина, код младог Јустина Поповића у извесном смислу *некријичка*. Тако је утолико

¹³⁸ Avril Pyman (уред.), *Pavel Florensky: A Quiet Genius. The Tragic and Extraordinary Life of Russia's Unknown Da Vinci*, Continuum Books, New York 2010, 304 + xxii cc.

¹³⁹ Владан Перишић, „О богопознању код св. Макарија Египатског с посебним освртом на дисертацију Јустина Поповића“, у Б. Шијаковић (прир.), *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, том 5, ПБФ БУ, Београд 2010, 7-16 = скр. БМЕ; исти, „О епистемологији св. Исака Сиријског у интерпретацији Јустина Поповића“, Б. Шијаковић (прир.), нав. д., том 6, ПБФ БУ, Београд 2010, 36-48 = скр. ЕИС.

што Поповић готово нигде не доводи у питање датост њихових исказа, сасвим се са њима поистовећујући. То ће рећи, он се искључиво труди да изложи њихова мишљења на аутентичан и адекватан начин у чему, тачно примећује Перишић (ЕИС 48, БМЕ 16), он у великој мери успева. Међутим, Поповић не покушава да се у критичком смислу – дистанцира од двојице отаца Цркве како би, евентуално, констатовао и одређене проблеме („противречности“ и „импликације неких [на први поглед бенигних] ставова“ [ЕИС 48]) и, можда, био у прилици да сугерише корекције, како такође правилно примећује Перишић (изгледа тражећи да „логичка анализа“ и „кохеренција мисли“ [БМЕ 16] буду *неужни* услови теолошког и философског рада, надамо се не и *довољни* услови). Уредник Сабраних дела Јустина Поповића, Атанасије Јевтић, упозорава нас да услед тешких поратних услова отац Јустин није располагао литературом која би га могла подстаћи на више критичан, самосталнији приступ истраживању¹⁴⁰. Низ логичких недоследности, затим двосмислених и недоречених исказа, ставова чије импликације нису коментарисане, и чак одређених материјалних грешака у тумачењу (нарочито философема модерне) – поврх општег приговора за некритичку „идентификацију“ (коју не оспорава саму по себи) – Перишић у оба текста примећује и, успешно, излаже предлогу за преиспитивање. Врлина тих радова, приметимо, није само у минуциозном учачању већих и мањих проблема у два текста Поповића него, како се нама чини, у подржавању постидолатријског¹⁴¹ односа према блаженом архимандриту из Телија, и у подржавању постапологетског начина у богословљу ([ЕИС 48] Перишић пропушта да уведе разликовање између аутентичног и неаутентичног „апологирања“: додуше, он ту дистинкцију највероватније држи у резерви, ипак, не видимо зашто прво не би било могуће као критичко следовање Логосу (*αλο-λογία*): као следовање његовим речима и делима *и* духом *и* умом¹⁴²). Речју, искрена, отворена и одговорна критика, каква је Перишићева, пре је израз правог респекта, а није израз потцењивачког односа. То би онда и други истраживачи требало да могу и желе уделовљавати приликом рада на корпусу мишљења и текстова Јустина Телијског.

Међутим, у оба рада Перишића дошло је извесних проблематичних тврђења или таквих сугестија у закључцима. Ми бисмо хтели да укажемо на те пропусте

¹⁴⁰ Како Атанасије Јевтић каже: „Овај рад (МЕ) је написан у тешким послератним годинама одмах иза I Светског рата. Рађен је на основу тада једино постојећег делимичног издања дела Макарија Египатског у Мињовој Patrologia Graeca, уз коришћење скромне, писцу тада једва доступне литературе“; в. Атанасије Јевтић, „Поговор“, у Преподобни Јустин Поповић, *Сабрана дела*, том 8, Београд 1999, 255.

¹⁴¹ Ми смо и сами (додуше другачијом врстом приступа раду Поповића) позвали на томе аналоган став у раду: Богдан Лубардић: „Рецепција руске религијске философије у делу архимандрита др Јустина Поповића“, у Б. Шијаковић (прир.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, том. 1, ПБФ БУ, Београд 2007, 63–90 = Богословље 1-2 (2006) 63–90.

¹⁴² Како апостол пагана предаже: „... хвалићу Бога духом (πνεύματι), а хвалићу *и* умом* (νοῦ)*“ (1Кор 14, 15). Држимо да и данас у стратешком смислу важи традиционална одредба апологетских циљева хришћанске мисли (наравно, уз услов *самокритичке* будности): „... (1) показати да је разумније имати неголи немати религију, (2) показати да хришћанство о себи може дати разумнији одговор од свих других религија и (3) показати да је разумније исповедати правоверно хришћанство од других његових облика. Уопште узев, не тврди се како је суштинска истина хришћанства извесно доказива преко логичких и научних метода, већ се држи да је путем тих средстава могуће показати да прихватање хришћанства јесте у сагласности са захтевима ума“, в. „Apologetics“, у F. L. Cross (уред.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, OUP, Oxford 1977, 73.

и предложимо исправке, из поштовања према обојици наших теолога и хришћанских филозофа, Поповићу и Перишићу. Овде ћемо тематизовати само *један* али крупан пропуст. Ако остане некоригован, он може неповољно (*misleading*) деловати на тумаче који ће делу Поповића у будућности приступати. Наш мотив је да притом илуструјемо (а) значај укључења *шире персијективе* руских на Поповића, посебно на руске утицаје, и (б) на значај синергисања *херменеутике* контекста са логичком анализом језика и појмова одређеног дискурса. О чему је онда реч? Погледајмо.

У раду „О епистемологији св. Исака Сиријског у интерпретацији Јустина Поповића“ Перишић уводи овако: „У кратком Уводу о. Јустин, желећи да сачини генерални оквир у који ће сместити Исакова разматрања о природи сазнања, покушава да нам пружи кроки савремених философских становишта о (не)могућности човековог сазнања, а такође и најкраћу назнаку о решењу проблема сазнања код ‘светих филозофа’ (како он назива свете оце Цркве), које ће подробније изложити на примеру св. Исака Сиријског..“ (ЕИС 37). Одмах затим тврди следеће: „Он (отац Јустин Бл) своје излагање почиње констатацијом да ‘Нема филозофског система у коме човек није разбијен у разломке, које ниједан мислилац не може сабрати у једну целину’. Одмах постаје јасно да је овде у питању неспоразум. Наиме, ако филозофија по својој природи није пуко проповедање или приповедање, него пре анализа, рашчлањавање и тумачење, онда се човек у њој *мора* појавити рашчлањен (или како то Јустин каже ‘разбијен’) иначе филозофија неће бити никакво расветљавање онога чиме се бави (у овом случају – човека). Сасвим је друга ствар да ли је ова, за филозофију незаобилазна анализа, спроведена на задовољавајући начин, али је јасно да без ње филозофија не би била то што треба да буде“ (ЕИС 37).

Из става Перишића следи: (а) Поповић не зна да је анализа нужан и неутуђив део одређења филозофије; (б) уколико Поповић то не зна, он утолико јесте или може бити жртва бркања проповеди или приповести са аналитичким и интерпретативним функцијама и задацима ваљано схваћене филозофије. Из става Перишића следи и то да (в) термин Поповића „разбијен“ означава исто што и „рашчлањен“ („... онда се човек у њој *мора* појавити *рашчлањен** (или како то Јустин каже *разбијен**) иначе...“). Оба текста Перишића на један или други начин сугеришу да је код Поповића услед непостојања испуњености услова датог под (а) дошло до проблема услед следовања последице под (б), услед „неспоразума“ код самог оца Јустина. – Међутим, ми тврдимо да је став Перишића последица неспоразума у којем се налази управо он. Наиме није уопште „одмах јасно“ (ЕИС 37) да је Поповић жртва неспоразума (рецимо из неукости, или неспособности да разликује добар и лош уџбеник филозофије, како сугерише Перишић додајући одмах у наставку горенаведеног исказа да је Поповић: „Највероватније ослоњен на неки лош уџбеник филозофије...“¹⁴³). Ми тврдимо: **(аа)** Поповић зна шта је анализа, **(бб)** он зна да је она нужан елемент филозофског и научног мишљења – такође с тим у вези тврдимо: **(вв)** у неспоразуму је Перишић јер занемарује *губински контекст* исказа По-

¹⁴³ Тај исказ (такође проблематичан) односи се на тврђење Перишића да Поповић даје „... кратке дефиниције разних филозофских праваца, од којих тешко да иједна одговора правцу који жели да одреди“ (ЕИС 37).

повића који узима да критикује као израз философске неукости оца Јустина, (гг) из *контекстуалне анализе* (односно поступком увођења исказа у знаковне склопове позадинских знања), као геста обзирности према философски акцентованој методи херменеутике (на коју нас Перишић позива двократним одређењем философије „... рашчлањавање¹⁴⁴, тумачење“), доказиво је да Поповић исказом који оспорава Перишић разумева нешто *сасвим друго* од протеста према анализи или рашчлањајућој природи разума, или таковог карактера философије. Речју, анализираћемо Перишићеву анализу (тачније, гореизабрани сегмент те анализе). Учинимо то пре свега у прилог *херменеутичкој* смисла исказа (sensus: значење) који – покажемо – од неспоразума штити управо Поповића. Тај смисао морамо уобзирити како бисмо и други слој, наиме логичко-фактички смисао исказа (sententia) правилно вредновали (не мешајући први смисао или слој са другим; такође не заборављајући ни то да је значење одређено контекстом, „дубином“ односно хоризонтом позадинских знања).

Како бисмо то учинили јасно, тачно и ваљано неопходно је да одемо контексту странице на којој се налази тврђење Поповића које цитира Перишић. Подсетимо: отац Јустин тврди да „Нема философског система у коме човек није разбијен у разломке, које ниједан мислилац не може сабрати у једну целину“ (ИС 153). Тој реченици Увода у студију о Исаку Сирину претходи ова реченица: „У европској философији човек се више-мање јавља у разломцима. Нигде није сав, нигде цео, нигде интегралан, већ свуда у разломцима и одломцима“. Са том потоњом реченицом (којој следује) прва реченица твори микроцелину. Одмах затим у наставку отац Јустин даје негативну оцену главних праваца модерне европске философије, говорећи о „наивном реализму“, „рационализму“, критицизму“ чији заједнички резултат – сматра он – јесте површинско „кожно“ сазнање: сазнање „феноменалистичко“ и „релативистичко“ са човеком „без осовине, без центра“ (ИС 153).

Сада ћемо урадити три ствари. Прво, наведени одломак Увода (ИС 153) повезаћемо са одломком из Закључка (ИС 195) студије о Исаку Сирину, дакле са одломком којем припада *орјански*. Друго, оба та одломка студије оца Јустина о светом Исаку – интродуктивни и конклузивни – сместићемо у место њиховог *иорекла*. А њихово порекло јесте студија Павла Флоренског *Ситуб и шврђава истиине*. Потом ће проizaћи трећа ствар, наиме: поимање правих значења и намера што стоје иза исказа Поповића које посматрамо, укључујући Перишићем тематизован исказ. Притом напомињемо да примењујемо и анализу и тумачење, како отац Владан и тражи. Међутим, наше тумачење није сведено на анализу, тражење логичких грешака у закључивању или указивања на грешења типа аутореферентне неконзистентности и томе слично. Не занемарујући аналитику логичких следова и појмовних значења, наше тумачење се ослања на херменеутички поступак *реконтекстуализације* текста (између осталог, с обзиром на динамике мотива аутора, семиотичку и дискурзивну уланчаност текстова, историјат рецепције идеја и текстова). У противном, немајући тај план интерактивне динамике цели-

¹⁴⁴ Перишић каже „анализа, рашчлањавање, тумачење“. Али, пошто рашчлањавање јесте превод речи анализа, онда – уколико уклонимо превод – уместо трикратног видимо да његово одређење философије јесте двократно.

не могућих значења могли бисмо остати са скраћеним претпоставкама за целовит увид, па бисмо себе могли изложити немогућности да видимо шире импликације мисли (како сопствене тако и оне коју проблематизујемо). Могли бисмо себе изложити опасности да услед тога погрешимо или не дамо довољно смисла у закључку.

Прво. Уз уводне ставове о европској философији (ИС 153) морају се држати и закључни ставови о европској философији (ИС 195). Како смо већ казали, једно од основних херменеутичких правила налаже да се одгонетање значења и смисла исказа и ставова тражи *унушар реалне или њој припадне целине* исказа и ставова којима партикуларни исказни ставови припадају. Оно што тврди у Уводу Јустин потврђује у закључку, након што је завршио своју ширу експозицију мисли Исана Сирина. У нашем случају Увод је контекст Закључку и обрнуто. А цела студија о Исаку је контекст Уводу и закључку, и обрнуто. Навешћемо закључну деоницу студије о Исаку у целини. Она се односи на поенте у вези са философским правцима [1] „наивног реализма“, [2] „рационализма“ и [3] „философског критицизма“ (читаоца упућујемо да посебно обрати пажњу на оцену другог по реду правца): „Гледан у светлости гносеологије Светог Исака Сирина, [1] наивни реализам је трагично и погубно наиван, и не може да да реално познање света, јер оперише оболелим и исквареним органима сазнања. Међутим, богочовечански реализам даје реално познање света и истине о свету, јер оперише очишћеним, оздрављеним, обновљеним органима сазнања, који прогледу у само језгро ствари [сетимо се испуст да синтагма „органи сазнања“ и „болест (тих) органа“ долази од Флоренског, како показасмо СТИ 73, 159, 264, 181 н. 288]“ (ИС 195). Одмах у наставку Поповић прелази на „[2] Рационализам који сматра разум за непогрешиви орган сазнања. Стога се у односу према целокупној личности човековој рационализам јавља као анархични одметник¹⁴⁵. И још као самовољни исечак, коме без целине нема пуног живота ни целисходне делатности. И он није у стању да дође до познања истине, јер је у својој егосцентричној усамљености сав разбијен, расејан, пун пукотина. Истина се пак даје разуму очишћеном, освећеном, преображеном, помоћу богочовечанских подвига“ (исто). Најзад оцена „[3] философског критицизма“ који се „... скоро искључиво бави изучавањем органа сазнања у њиховој психофизичкој датости у категорији човечјег. Томе додаје и изучавање датих категорија и услова сазнања. Али нимало не води рачуна о оздрављењу, о исцељењу, о очишћењу органа сазнања¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Поред осталог, отац Јустин хоће да каже да је богостворена личност живо утемељује начело („*ἀρχή*“) сазнајних способности човека, а не обрнуто. У противном, ако се ум (или разум) рационалистички хипостазира и посматра као датост по себи, он напушта своје изворно онтолошко начело, дакле типостас, којег је одређен израз и функција, па тиме заправо делује *ан*-архијски, *без*-начелно... Ехо томе, поред других места у *Силоју*..., да се чути у следећим речима Флоренског: „Ма шта мислили о људском уму (человеческом разуму), увек имамо могућност да тврдимо да је он – људски *орјан**, човекова жива делатност, његова реална снага, *λόγος*. У противном, ако га прогласимо ‘самим по себи’ и, зато, нечим иреалним – *διάνοια*, неизбежно смо осуђени на исто толико неоспорно, унапред одређено порицање реалности знања“ (СТИ 73).

¹⁴⁶ Подсетимо да је и то коснуто размишљањима Флоренског, на пример овим (али и другим томе аналогним увидима на другим местима *Сјуба*...): „Али, да би се разумео не само *загајак*, који се поставља као подвиг, већ и његова посебна суштина, мора се некако проникнути у онај *распоред орјана живошта** (распорядок органа живота), који једини може оправдано да буде назван ред, тј. целому-

Зато критицизам не може да дође до сазнања Истине, које би могло да задовољи људску природу у свим њеним чежњама за Истином...“ (исто). Лепо се и јасно види да сва три става са краја Јустинове студије о Исаку Сирину = ИС стр. 195 чине други контекст тематизоване реченице (и оних око ње) из које Перишић изводи своје закључке (први контекст је почетна страница и уводни део студије о Исаку Сирину = ИС стр. 153. Подсетимо још једном на „спорну“ реченицу. Та реченица Поповића гласи: **„Нема философског система у коме човек није разбијен у разломке, које ниједан мислилац не може сабрати у једну целину“** (ИС 153). Она је спорна *из разлога што* из ње Перишић извлачи споран закључак са ширим импликацијама. Споран је не само закључак о Поповићевом непознавању анализе и природе философског мишљења већ, видећемо, могућност да таква конклузија у одређеним контекстима може дати подршку (нама се чини у најмању руку не савним тачном) мишљењу да је Поповић „антиинтелектуалиста“ (А. Papanikolau¹⁴⁷) и, по преносу сугестије, теоријски фундаменталиста. Уколико претходно речено стоји, утолико наше инетресовање није израз аналитичког педантизма или душевних ситничавости.

Друго. Сада ћемо показати „контекст (тих) контекста“, односно трећи контекст. Ако погледамо управо наведени закључак студије о Исаку Сирину (ставове 1, 2, 3 о наивном реализму, рационализму, критицизму ИС 195), држећи у резерви везу тог Закључка са Уводом (ИС 153), онда ћемо видети да је своје ставове Јустин Поповић *преузео од Павла Флоренског*. Ослонивши те ставове на егзегетичку експозицију мисли Сирина, чему посвећује средишњи део студије, он је њих углавном *варирао* – не одлазећи начелно даље од Флоренског (код којег је Исака Сирина пронашао, као и гносеолошку тему, како рекосмо). У оном што следује посебно фокусирамо закључак Јустина о „рационализму“. Ево како.

дреност човека“ (СТИ 264). Другим речима, трансцендентална саморефлексија услова могућности сазнања, у кантовском критицизму, не поставља питање онтолошких основа сазнања уколико су – макар по претпоставци – прожети обогаљујућим последицама греха као прекида општења са Богом. Речју, за Флоренског и Поповића, опис граница сазнања није аутоматски и уједно доказ фундаменталне ограничености сазнања – него тек трансцендентални опис граница сазнања под условима грехопада. Јер, како њих двојица верују, у стању изван грехопада или у стању обасјања божанским енергијама онтолошки реконституисани органи сазнања – укључујући разум – дају нов домет сазнајним могућностима, колико и нов тип сазнања јер су благодаћу онтолошки реконституисани. (Иначе, управо на стр. 264 *Ситиба...*, у напомени бр. 452, управо ту, Флоренски указује на Виктора Несмјелова – Поповићу драгог хришћанског антрополога којег, уосталом, такође уводи у своју дисертацију, како ћемо ускоро истаћи...).

¹⁴⁷ Резерве према оцу Јустину по том питању од скоро долазе из неких православних кругова у Америци (са тенденцијом проширења, како су то манифестовали *неки* румунски богослови недавно). Нпр., амерички теолог Аристотел Папаниколау држи да Шмеманову, Јанарасову и Јустинову мисао карактерише „реторика антиинтелектуализма која подразумева да се сва зла модерности, попут појма аутономног јаства, етикетирају као логичке последице и завршетак схоластицизма“ (нав. д., 245). Јустинову мисао он дефинише као „екстремно гледиште о односу европског секуларизма и римокатолицизма“ (нав. д., 246). Ипак, он није довољно опрезан када (у иначе вредном раду) из Јустинове (оправдане) критике аутархије разума – која није без повезаности са прораслим intellectus-ом латинског Запада – закључује на Јустинов „антиинтелектуализам“ и тако (неоправдано) сугерише Јустинову омразу према умствености: као да управо отац Јустин није философ логосности, и то не ретко у „апологетском“ модусу – дакле, у конструктивном и умујућем смислу. Друга је ствар увек добородошао апел за давање веће пажње катафатичкој и нарочито *самокријичкој* страни православне мисли – у складу са позивом на диференцирање и даљи развој позитивне стране православне теорије ума (не без укључења приговора од стране других). Видети А. Papanikolau, „Reasonable Faith and a Trinitarian Logic“, у L. P. Hemming et S. F. Parsons (уред.), *Restoring Faith in Reason*, London 2002, 235 и даље.

ФЛОРЕНСКИ: на стр. 159 *Стуба и шврхаве истине* стоји ово – *ѡажња*:

„С тачке гледишта догматике, антиномије су неизбежне¹⁴⁸. **Ако постоји грех** (а признати њега јесте – прва половина вере [238]), **онда су читаво наше биће, баш као и читав свет, разбијени** (то све наше сушество, равно как и весь мир, *раздроблены**). Полазећи с једне тачке света, или свог разума (рассудка), немамо никаквих основа да очекујемо да ћемо добити исти резултат као када бисмо пошли с неке друге тачке. Сусрет је невероватан. **Постојање мноштва противречних система и теорија, подједнако исправних, али које потичу из разних полазних тачака, јесте најбољи доказ напрстина универзума** (Существование множества разно-гласящих схем и теорий, одинаково добросовестных, но исходящих из разных исходных точек, есть лучшее доказательство *шрецин мироздания**). **Сам разум је разбијен и раздѡен** (Самый разум *раздроблен** и *расколот**) и **само је очишћени бого-носни ум*** светих подвижника **у неколико целивности** (несколько цельнее): **у њему је започело сратање прелома и напрстина** (в нем началось срастание *разломов** и *шрецин**), у њему се болест бића зацѡљује (в нем болезнь бытия залечивается), ране света зацѡљују (раны мира затягиваются), **јер је и он сам – оздрављујући орган света** (ибо и сам-то он – оздоравливающий орган мира)“ (СТИ 159 л. 5-20).

Поповић: на стр. 195 *Гносеологије Исака Сирина* – поновићемо – стоји ово – *ѡажња*:

„... наивни реализам је трагично и погубно наиван, и не може да да реално познање света, јер **оперише оболелим и исквареним органима сазнања**. Међутим, богочовечански реализам даје реално познање света и истине о свету, јер оперише очишћеним, оздрављеним, обновљеним органима сазнања, који пронику у само језгро ствари. Рационализам сматра **разум за непогрешиви орган сазнања**. Стога се у односу према целокупној личности човековој рационализам јавља као анархични одметник. И још као **самовољни исечак, коме без целине нема пуног живота ни целисходне делатности**. И он није у стању да дође до познања истине, јер је у својој егоцентричној усамљености **сав разбијен, расејан, пун пукотина**. **Истина се пак даје разуму очишћеном, освећеном, преображеном**, помоћу богочовечанских подвига. Философски критицизма се скоро искључиво бави изучавањем органа сазнања у њиховој психофизичкој датости у категорији човечјег. Томе додаје и изучавање датих категорија и услова сазнања. Али нимало не води рачуна о оздрављењу, о исцељењу, о очишћењу органа сазнања“ (ИС 195).

У првом одломку (СТИ 159) једнако и у другонаведеном одломку (ИС 195) налази се нужно потребан контекст за ваљану и тачну интерпретацију реченице-става Поповића који критички анализира Перишић:

¹⁴⁸ Флоренски хоће рећи да човек формалне свести Исуса Христа (као) Богочовека види као Човека зато што је Богочовек али и као Бога зато што је Богочовек – дакле, обоје једнако снажно и неопозиво, у виду двеју антиномија, следе из „тезе“ о Исусу (као) Богочовеку. Међутим, пошто је та свест на нивоу разумског формалитета, она није кадра да мисли надантиномијско јединство одређења Човек и одређења Бог – и то у *Личности* Исуса Христа – јер за то је потребно отварање Духу Светом уз дејство благодатног обасјања Духа Светог. Зато за формалну свест остаје да „на силу“ верује у ту догматску „тезу“: наимае, у оно што она нема нити у доживљају нити у духовном сагледању: Исуса Христа као Богочовека и Сина Божијег – једносушног нашој природи по благодатном кенотичком снисхођењу, уједно, једносушног по природи Богу Оцу.

„Нема философског система у коме човек није разбијен у разломке, које ниједан мислилац не може сабрати у једну целину“ (ИС 153).

Из упоредног посматрања наведених локуса јасно је да Флоренски и Поповић сазнајну способност разума посматрају у контексту онтолошких услова уведених *ипрехојагом*. Ти услови, како држе, чине да разум буде *антиномичан* јер је свет као такав, којег је разум (рассудок) моменат, изгубио интегрално (по дефиницији надантиномијско) јединство услед грехопада *целої бића*, почев од бића човековог. Речју, оно што важи за свет у целини важи за све што је у свету, *укључујући разум*. Из тога следи: ако се разум (рассудок, ratio, reason) критикује – као способност сазнања која антиномијски разлама, рашчлањује, раздваја како себе сâму и свој предмет, тако и свет предметности уопште – онда се то не чини (само) зато што се оспорава рашчлањујуће или разломачко дејство разума (сâмо по себи), већ зато што се то види као *последница* онтолошког стања света у којем се он, свет постојања, налази услед грехопада. (*Nota*. Да ли је такво гледање оца Павла и оца Јустина оправдано или не, у *шо* – као такво – овде не улазимо јер то је сасвим други ред питања¹⁴⁹). Другим речима, није проблем у рашчлањености мисли нити у поступку анализе, сâмима по себи, него у анархичком и аутархијском *самозајва-рању* разума – уз натуралистичко¹⁵⁰ и догматистичко¹⁵¹ ликвидирање других начина и ступњева сазнања – а по цену апорија антиномизма у којем разум трагички кружи цепајући се и усложњавајући и конфронтирајући: са собом и са другим од себе. То је битна дистинкција. (Овде је умесно присетити се учења Флоренског-Поповића о три ступња сазнања што ступају *након* самопревадавања разума и изнад њега, као и учења Флоренског о интегралној надантиномичкој истини као интуицији[ум]–дискурзији[разум]). Поновимо: једно је нападати рашчлањујућу природу разумске делатности (анализу) као такву, друго је то чинити услед става да је то повезано са стањем разломљености и антиномијске рашчлањености све-

¹⁴⁹ Из методолошких разлога у овој студији не улазимо, на пример, у расправу око тога да ли јесте или није Флоренски у *Сџубу*... заступао неправославно гледиште да грехопад повлачи разбијеност – фрагментацију не само људске природе и њених сазнајних моћи, него разбијеност и људске *ипосџаси* у смислу личности, па да онда, наводно, следи како је он заступао гледиште о човечанству као састављеном из „крхотина“ првосазданог Адама – а то, изгледа, читава Флоренским Константин Буфејев када критикује епископа Василија Родзјанка (код којег, изгледа, постоје тенденције у том правцу), а који се позива на Флоренског као на „великог теолога и научника“. Флоренски јесте говорио о схизоидним психопатијама изазваних грехом и гресима, али, колико је нама познато, он то није пројектовао у своју онтологију личности. Даље у: Протојереј Константин Буфејев, *Јерес еволуционизма* [у руском зборнику: Нека буде светлост – стварање света и рани човек: православно стварање света и рани човек (стр. 570-619)], Образ Светачки, Београд 2006.

¹⁵⁰ Узећемо да „натурализам“ означава (1) метафизичко-онтолошки став да је све создано од природних јестава – и то оних која се изучавају у наукама (строже: у природним наукама) – чија својства детерминишу сва својства ствари, укључујући личности, апстрактâ (апстрактна јестава) попут сибилија (могућности) и математичке објекте, ако постоје, који су конструисани од апстрактâ што их допуштају науке; и (2) методолошки став да прихватљиве методе оправдања и објашњења јесу на неки начин самерљиве онима у наукама, како даје: John F. Post, „Naturalism“, у R. Audi (гл. уред.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge 21996, 517.

¹⁵¹ Узећемо да „догматизам“ означава наметање априорних и неупитних ставова преко интерпретације и разумевања стварности која потоњу сужава, искривљује или ствара претпоставке за такво нешто. Разуме се између догмата цркве и догматизма нема знака једнакости уколико се први разумевају, тумаче и живе тако да до другог не долази и мисле тако да се други начин показује као непожељна идеологија.

та постојања као таквог, а треће је тврдити да су и прво и друго *последнице* губитка способности за целовитост и јединство сазнања услед прекидања везе бића (бытия) према извору света у тријединственом Бићу Бога који такву способност (способност за целовитост и надантиномијско јединство сазнања) даје *уз услов* благодатног подвига бића грешног човека (наше сушество) и болесних органа сазнања, па је сасвим четврто – из *њој* разлога – критиковати плурализам философских система и антиномизам као апсолутизована метафизичка, онтолошка и гносеолошка становишта потврђена самозатварањем натуралистичког разума. Дакле, Флоренски-Поповић критикују плурализам системâ сазнања, као и аутархију анархичког разума, из разлога што они редом јесу становишта која изражавају онтолошко *сћање* бића човека у *трехојагу*.

— Подсетимо сада шта тврди *Перишић* позивајући се на став оца Јустина, наиме на став да „Нема философског система у коме човек није разбијен у разломке, које ниједан мислилац не може сабрати у једну целину“ (ИС 153 [то је став идентичан ставу Јустина из ИС 195, а идентичан је и својој матрици код Флоренског: „Существование множества разно-гласящих схем и теорий, одинаково добросовестных, но исходящих из разных исходных точек, есть лучшее доказательство трещин мироздания СТИ 159]). *Перишић* с тим у вези тврди: „Одмах постаје јасно да је овде у питању неспоразум. Наиме, ако философија по својој природи није пуко проповедање или приповедање, него пре анализа, рашчлањавање и тумачење, онда се човек у њој *мора* појавити рашчлањен (или како то Јустин каже ‘разбијен’) иначе философија неће бити никакво расветљавање онога чиме се бави (у овом случају – човека)“ (ЕИС 37). Остављајући по страни питање да ли је философија „само“ анализа¹⁵² и „само“ тумачење – „само“ или „пре“ то двоје (слажући се да философија треба да буде „проповед или приповедање“), прелазимо поенти. Када *Перишић* тврди је да Поповић (а то важи и за Флоренског као његову доказану референтну тачку) „у неспоразуму“ ми држимо да је у неспоразуму он у односу на оно што Поповић и Флоренски ту заправо тврде.

Како смо видели из наведене контекстуалне интерпретације и упоредног аналитичког посматрања локусâ ИС 195 и СТИ 159, *они не њврже* (а) да философија не сме да буде рашчлањавање-анализа (свакако то не тврде *verbatim*), нити су неуки у погледу чињенице да анализа-рашчлањавање *јесће* неутуђив моменат одређења и задатка философије, па не тврде ни то да (б) философија није (и) делатност анализе по дефиницији. Укратко речено, *Перишић* не лучи гносеолошки ниво расправе о рашчлањавању дејству разума у свету предмета свести (по хоризонтали) са рашчлањеношћу света или бића услед греха (по вертикали). То друго јесте „разлом(ак)“, „прелом“ односно „разбијеност“, „напрслост“ *који* изазивају Флоренског и Поповића на корективни дискурс (а такође дају повод за стварање наведених израза: нпр. свет-напрслина код Флоренског или човек-разломак код Поповића). То ће рећи, свет не треба да буде разломљен на свет или Бога, доле или горе, разум или

¹⁵² Такође ово: ако анализа јесте „рашчлањавање“, по *Перишићу*, зар је то све што она јесте и зар нема више типова или парадигми аналитичког поступка. Требало се и о томе одредити (тим пре ако се знало да анализа као „рашчлањавање“ јесте нужна – напросто формално-логичка, али не и довољна одредба анализе ставова, идеја и појмова у философском смислу).

благодатни ум вере, и тако даље. Око тога се старају њихове концепције „онтолошког теизма“ односно „богочовечанског реализма“. Да „разбијеност“ и последичне „пукотине“ разума нису диференцирајући зарези поступка разуму немимиходне анализе, него расцепи онтолошког реда, који погађају и разум, показује и ово место из студије Флоренског, место из којег се види о чему је заправо реч: „... *кроз зјаеће њукошине људској разума* (зидијуће трещине чловеческог рассудка) *иосијаје видљива ѡлавети вечности*“ (СТИ 489-490). Стога отац Владан оца Јустина не треба да посматра као философски неугог (свакако не на месту које узима за предмет негативне критике), нити треба да меша планове и садржаје расправе око „разбијености“ света, то јест „света разума“. Код Поповића гносеологија јесте изнутра везана за онтологију, а потоњу он види као *биће уцељено у благодати* Триједног Бога или (ако претходно није случај) као разбијено, раздвојено, расцепљено, рашчлањено, разломљено – па утолико неуцељено будући без Бога, и против њега.

[Екскурс: Пре него што пођемо даље није на одмет видети шта „учитељ“¹⁵³ Поповића, Флоренски, сџм мисли о односу анализе и философије:

„‘Али’, рећи ће неко, ‘па последња поставка – тј. прихватање само доказаних тврдњи и одбацивање свега недоказаног – па управо она и није доказана; зар, уведи је, скептик не користи ону исту недоказану претпоставку коју је осудио код догмате?’— Не. *Она је – само аналитички израз основне ѡежње философа* (аналитическое выражение существенно-стремления философа), његове љубави према Истини (его любви к Истине)“ (СТИ 34).

Руски философ, макар он, свакако на тој деоници своје расправе, држи страну чак ставу скептичког критицизма у философији утолико што је и за њега неупитно да свака тврдња мора бити доказана (на један или други начин, једним или другим типом или моделом аргументације у прилог истини), па то назива *аналитичким изразом основној сѡрема философа* као таквог. Далеко је то од зазора, камоли омразе на анализу – „рашчлањавање“ – рецимо из незнања]

ТРЕЊЕ. Сада ћемо да *ѡроширимо истио! месѡо* код Флоренског (= СТИ 159) из којег отац Јустин (= ИС 195 и ИС 153) парафразира нашироко, скоро у виду цитата без наводница. Проширићемо то место пасусом који одмах иза њега следује. Из тог места видећемо да Флоренски не само да *зна* шта је анализа-рашчлањавање као методолошки поступак *философије и науке*, већ ћемо увидети да он преко Платона критикује *наивности* софистичког философа Хипије Елиђанина када се овај буну против рашчлањавајућег начина разума, односно философије (како то, наводно, чини и наивни Јустин Ђелијски). Да ли после свега што смо показали треба поновити да је отац Јустин *Сѡуб...* читао у целости дубински усвајајући његове главне поруке. Ако јесте *чиѡо*, а јесте, ако неке његове мисли јесу учинци *Сѡуба...*, а јесу *Сѡубом...* учинковане, онда је више од претпоставке да и он, као и Флорен-

¹⁵³ Опазимо да у том случају важи да је Флоренски снажно привукао и затим утицао не само на Булгакова (Зењковски говори о десетогодишњем „хипнотичком“ утицају), већ и на Поповића (премда другачије на њега него на Булгакова). Тиме однос Булгакова и Поповића, а он постоји (ЈРУ 33, 45-48), постаје комплекснији и мање „спољашан“ у смислу стицаја „(не)срећних“ историјских околности. Видети Василиј В. Зењковски, *История русской философии*, том II, УМСА-Press, Париж 1950; тѡј. в. Богдан Лубардић, „Хришћанска философија Сергеја Булгакова: између Софије и софиологије“, у Р. Ђорђевић (уред.), *Савременост руске религијске философије*, Гутембергова галаксија, Београд 2002, 183-239 = исто, Богословље 1 (2003) 181-229.

ски (а) зна шта је анализа и (б) не оспорава аналитички моменат философије и науке већ (в) нешто – *грујо!* Како бисмо се у то уверили – како у поменуто (а) и (б) тако и у поменуто (в) – приђимо ближе непосредној *екстџензији* локуса СТИ 159. Рекосмо да се ту Флоренски заједно са Платоном иронијски осврће на наивност Хиџије, а тај Елиђанин јада се како философи све рашчлањују не гледајући у бића целовито (односно у „целовита тела суштине“). Ствар је у томе што је Поповић такође на становишту Флоренског контра Хиџије (не само стога што је то место прочитао): наиме, он не негодује против разума и анализе (као таквих) већ против аутархијског затварања разума у натурализам и антиномизма. Да Поповић добро *зна шџа је анализа* и да она *нужно* припада философији и науци као иманентно одређење доказ је следеће место из *Сџолоја*... А то је *буквално следећа реченица!* после оне коју Поповић парафразира у студији о светом Исаку (ИС 195) пратећи и ту Флоренског (СТИ 159):

„Ти и твоји пријатељи с којима си навикао да разговараш не разумете ствари у целини, већ обухватате и *грубије** и лепо, и све остале ствари, *комагајући их у џовору**. Отуда вам измичу таква лепа, и по својој природи целовита тела суштине¹⁵⁴ (Платон, *Хиџија Већу* 301 б)“ (СТИ 159 л. 21-29).

Тако даје Флоренски. А ми ћемо додати старојелински извор тог одељка:

ἀλλὰ γὰρ δὴ σύ, ὦ Σώκратες, τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς, οὐδ' ἕκείνοι οἷς σύ εἴωθας διαλέγεσθαι, κρούετε δὲ ἀπολαμβάνοντες τὸ καλὸν καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν τοῖς λόγοις κατατέμνοντες. διὰ ταῦτα οὕτω μεγάλα ὑμᾶς λανθάνει καὶ διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας πεφυκότα (Plato, *Hippias Major* 301 b).

Тим речима Хиџија Елиђанин прекорева Сократа. А Павле Флоренски те речи из Платоновог раног¹⁵⁵ дијалога посвећеног питању лепоте (τὸ καλόν), цитира у Глави VI *Сџолоја*... насловљеној „Противречност“. Флоренски се затим изјашњава о ламенту Хиџије (који тврди: ...вы вещей в целом не рассматриваете... = ...τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς...). Руски религијски философ свој став износи овако:

„Али оно у чему *наивни** (наивный) **Хиџија види личну Сократову ману, у ствари је *нужно** обележје** (необходимый признак) **науке као делатности разума** (деятельности рассудка)“ (СТИ 159).

¹⁵⁴ То је превод Небојше Ковачевића. Рекосмо: он је на српски језик одлично превео *Сџуб*... Флоренског, као и руски превод одломка из *Хиџије Већу* од стране А. Гиљарова – тај превод користи сџм Флоренски. Руски философ (СТИ 159, н. 239) држи да је Гиљаровљев превод Платона на руски поздан. Ковачевићев превод *Гиљаровљевој* превода је тачан. У *Сџубу*... Флоренски даје Гиљаровљев (А. Н. Гиљаров) превод одломка из *Хиџије Већу* овако: „Ти и твоји друзја, с којорыми ты привык разговаривать, – жалуется платоновский Гиппий Сократу, – вы вещей в целом не рассматриваете, но отхватываете и толчете и прекрасное, и все остальные вещи, раздробляя их в речах. Оттого-то от вас и ускользают такие прекрасные и по природе своей цельные тела сущности“ = Платон, *Гиџијий Болџишџий*, Vol., 1 [37], pp. 753-754 (Обзор трудов по ист. греч. филос. за 1892—1896 гг., Киев, 1896 г., стр. 11). Такође, Флоренски превод Платона од стране М. С. Соловјова (М. С. Соловьев) сматра „мање изражајним“, а на ту збирку превода Платона упућује овако: Твор. Плат., пер. Вл. Соловьева и др., Т. 2, М., 1903, стр. 132.

¹⁵⁵ Ауторство тог дијалога и даље је ствар спорења. Није апсолутно извесно да га је написао Платон, премда није искључено. Међутим, за нашу ствар то, као такво, није од значаја. Претпоставља се да је тај дијалог настао око 390 г. пр.Хр.

Дакле, како тврди јасно Флоренски: „рашчлањавање ствари у говору“, односно *анализа* као израз разумске или дианоетичке делатности јесте нужно обележје „науке“. У доба Платона философија је та која поседује краљевски статус *науке* (ἐπιστήμη)¹⁵⁶. Штавише, за Платона и Аристотела она је „наука над наукама“ (τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη)¹⁵⁷. Међутим, опет према Флоренском, Хипија (Ἰππίας) јесте наиван јер сматра да се рашчлањујући говор – то „комадање ствари у говору“ – може и треба избећи. Другим речима, држи Флоренски, Хипија дробљење, комадање, односно рашчлањавање ствари о којима се мисли и говори види као грешку разума која се да исправити. Хипија не види да је у *ἕριτροι* разума *да* рашчлањује. А то је даље у вези са ставом да се без разума – макар на одређеном нивоу – у философији не може... Речју, кандидатни Хипија критикује разум за то што он *јесће*, и за то што он мора бити да би био то што јесте: наимае, „рашчлањавање“ односно анализа (нгр. ἀνάλυση). Слично би било када бисмо пса грдили што није нека друга врста животиње, рецимо птица, па не може да стога лети.

Међутим, Флоренски наивитет Хипије чита као *ἰπριαички* наивитет (СТИ 159–160), а не као наивитет скромног дилетанта. Наимае, Хипија није кандидатан искључиво услед пуког незнања. Он је такав из разлога што је коснут идеалом *целовитио* гледања или, тачније, гледања по природи (πεφυκότα) целовитих ствари. Како сâм каже, он се залаже за гледање¹⁵⁸ лепих (прекрасне = τὸ καλόν) и великих „... по својој природи целовитих тела суштине“ (по природе својој целне тела суштине = ... μεγάλα ὑμᾶς λανθάνει καὶ διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας πεφυκότα). Према Флоренском, али и према Платону (нарочито према познијем и зрелом Платону), тек *ум* (νοῦς) то нетички може, док разум (διάνοια) то дианоетички *не може*. Трагедија и наивитет Хипије, дакле, лежи у томе што не мо-

¹⁵⁶ Наимае, поимање идеја као начела што утемељују стварност (и ствари и догађаје што су у њој) основни је *услов утемељења* и других облика знања, укључујући посебне науке. И данас се по навици узима да је идеализам Платона миг у правцу посматрања Атињанина као неколико науци, што је сасвим погрешно, макар с обзиром на његово инсистирање на математичким и геометријским фундаментима знања као предусловних за философију. Друго је питање да ли је наук философије о начелима, наимае о идеји Доброг-Једног-Лепог, као и Платонов интерес за философско утемељење посебних наука – нпр. математика – све што код Платона има, односно све што код њега треба да нас интересује. Притом морамо додати још ово: Платон није тек претеча философије науке (премда има елемената за тај оправдан закључак). Далеко више и пре тога: Платон је открио философији њен сопствени свет – свет закона и начела унутрашњости духа и мисли који, као такав, не може бити директно и једномерно сведен на „науку“ у модерном смислу.

¹⁵⁷ Одређење философије као „науке наука“ путоваће од Платона преко Аристотела до Фихтеа и потом Хусерла. Индикативно је да се код Платона то одређење јавља *рано*, такође у једном раном дијалогу, али, не у *Хипији Већем* већ у *Хармиду* где Сократ приводи Критију и његовог нећака Хармида ставу-увиду да умереност односно мудрост (σωφροσύνη) јесте једина наука (знање) од свих осталих (наука) која јесте наука о сâмој себи, уједно наука о свим другим наукама – а то указује на почетак афирмације не само аргументације и рашчлањавања двосмислености ради побигања истих као противречности, већ и на зачетак етичности ума као конститутивног одређења рада философије (потоње значи: разматрања суштине умерености = σωφροσύνη воде спознаји знања = ἐπιστήμη кроз аргументацију, а аргументација се усмерава с обзиром на потрагу за правим знањем о *умерености*, као и потрагом за знањем о другим зањима). Овако Критија одређује мудрост: [σωφροσύνη] ὅτι μόνη τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αὐτῆ τε αὐτῆς ἐστὶ καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη (Plato, *Charmides* 167 a).

¹⁵⁸ Строго говорећи, Хипија на том месту не говори о „гледању“ тога већ о проблему измицања тога разумском разматрању и разумском приступу. Ипак, о томе се не може говорити ако се то (а) не жели гледати или (б) ако се то већ није гледало. Подсећамо да реч гледање на старогрчком гласи *θεωρία* (и да је то, наимае гледање, једно од изворних значења израза теорија = θεωρία[theoria]).

же да не ламентира разумом (рашчлањујућим говором) против разума, и то у име таквог гледања којем јесте (или треба да јесте) дато да види „целовита телâ суштине“ – дакле целовита¹⁵⁹ телâ као израз (назначене) „целовитости“ у њима пројављене суштине ствари или стварности – за разлику од разума (који стварност види само у деловима, сâмим тим парцијално). Овде ћемо додати још две ствари.

Прво, иза Хипије крије се „један“ Платон, а иза Сократа и његових пријатеља „други“ Платон. Оба слоја чине битне компонентне личности управо Платона. Ту могућност можемо угледати ако „анатрептички“¹⁶⁰ метод излагања и мишљења у дијалогу читамо као разговор Сократа односно Платона „са собом сâмим“¹⁶¹ (који је, усталом, тврди и то да је философија „... нечујна беседа [λόγος] душе са собом сâмом“ [*Theaitetos* 189 e]). Хоћемо рећи, Хипија, свакако такав исказ Хипије, важи и као аспект иманентно *Платионов*. Ствар можемо (и) тако узети, без обзира што Платон (ето онда аутоироније) Хипију приказује као сујетног свезнадара и унеколико ускоумног мислиоца (уосталом, коме је Платон дао да надмаши свога љубљеног учитеља – Сократа?). Затим, дијалог Хипије и Сократа може се узети не само као оспољење унутрашњег дијалога сâмога *Платиона*, него и као дијалог *ума и разума*, а тиме и као дијалог око *граница* разума.

Друго, и Платон и Флоренски сматрају да – под одређеним условима – дробеће, кидајуће, рашчлањујуће деловање разума може бити *превладано*. Врлином тога, наине врлином промене и перспективе и методе – и то из разумске (дианоетичке) у умску (која укључује анагогију дијалектике и ноетику гледања начелâ или идеја) – „стварност“ раздвојеног, раздробљеног и рашчлањеног света појављује се у новом светлу. Наине, она се пројављује као целовита и, сâмим тим, битно другачија *стварности* од разломљене „стварности-у-деловима“ која је предмет разумског посматрања (дианоетичког мишљења, какав је рецимо случај у математици и томе одговарајућим „предметима“). Наравно, то се односи на стварност идеја као начелâ и идеју стварности таквог недианоетичког (а ноетичког или надразумског) гледања целине идеја, целовитих по себи.

¹⁵⁹ Дословно преведећи јелински изворник не добијамо „целовита“ тела суштине већ „несломљена“ или „непрекинута“ тела суштине. Јер Платон (Хипија) каже: „...διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας...“ (нав. д. 301 b). Ипак, то не мења ствар јер је смисао одломка, односно интенција Хипије да укаже на (а) проблем *издвајања* једне или више ствари од свих осталих заједно (τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκολεῖς) и на (б) проблем *развијања*, *разламања* или *сасецања* (κατατέμνοντες) сваког тела суштине понаособ, које је претходно издвојено од осталих ствари или тела (ἕκαστον τῶν ὄντων)... У оба случаја угрожена је *појединости* скупа ствари, односно *целовитости* једног, то јест *сваког* тела понаособ. Реч је дакле о вишеструком дробљењу или *прекидању* претпостављене целе ствари односно целовите стварности.

¹⁶⁰ У том дијалогу, постављеном између хуморескне сатире и озбиљне философске расправе, аутор уделовљује такав метод који има за циљ да самопобије све своје (и туђе) предлоге одговора на постављено питање (у нашем случају „Шта је то красота? и по преносу и назнаци „Шта је то доброта по себи?“), притом остајући без дефинитивног и конклузивног одговора на било који од предлога, односно остављајући питање *отвореним* уз побијеност разних одговора на њега. Таква врста приступа назива се анатрептичким: ту аргументација напредује управо радом *побијања* ставова.

¹⁶¹ Сходно једној од модерних традиција херменутичког приступа платонијани: нпр., од Лава Шестова до Халстена Олсена, који то поентира управо поводом дијалога *Хипија Већу* (*Hippias Major*), видети: Halsten Olsen, „Socrates Talks to Himself in Plato’s Hippias Major“, *Ancient Philosophy* 20 (2000) 265–287.

*

Спојимо сада све у једну целину, пошто смо је претходно рашчланили, како бисмо тумачили, али, не само аналитички већ и контекстуално:

„С тачке гледишта догматике, антиномије су неизбежне. **Ако постоји грех** (а признати њега јесте – прва половина вере [238]), **онда су читаво наше биће, баш као и читав свет, разбијени** (то все наше суштество, равно как и весь мир, *раздроблены**). Полазећи с једне тачке света, или свог разума (рассудка), немамо никаквих основа да очекујемо да ћемо добити исти резултат као када бисмо пошли с неке друге тачке. Сусрет је невероватан. **Постојање мноштва противречних система и теорија, подједнако исправних, али које потичу из разних полазних тачака, јесте најбољи доказ напрслина универзума** (Существование множества разно-гласящих схем и теорий, одинаково добросовестных, но исходящих из разных исходных точек, есть лучшее доказательство *трещин мироздания**). **Сам разум је разбијен и раздвоен** (Самый разум *раздроблен** и *расколот**) и **само је очишћени бого-носни ум*** светих подвижника **у неколико целовитији** (несколько цельнее): **у њему је започело срastaње прелома и напрслина** (в нем началось срастание *разломов** и *трещин**), **у њему се болест бића зацељује** (в нем болезнь бытия залечивается), **ране света зацељују** (раны мира затягиваются), **јер је и он сам – оздрављујући орган света** (ибо и сам-то он – оздоравливающий орган мира). Ти и твоји пријатељи с којима си навикао да разговараш не разумете ствари у целини, већ обухватате и *дробити** и лепо, и све остале ствари, *комадајући их у јовору**. Отуда вам измичу таква лепа, и по својој природи целовита тела суштине¹⁶² (Платон, *Хипија Већи* 301 b). Али **оно у чему наивни*** (наивный) Хипија **види личну Сократову ману, у ствари је нужно* обележје** (необходимый признак) **науке као делатности разума** (деятельности рассудка)“ (СТИ 159 л. 5–29).

Додаћемо и *наставак* томе како би се видео шири *интерес ума* Флоренског (по транзитивности и Поповића) приликом тих и таквих разматрања разума као *проблема*, па и рашчлањености свеколико света постојања: унутрашњег (разум) и спољашњег (*свеи* за разум) као проблемâ. Вреди тај непосредно происходећи наставак дати in extenso:

„Ма чега се прихватили, **ми неизбежно*** **комадамо разматрано** (дробим рассматриваемое), **разлажемо изучавано** (раскалываем изучаемое) на инкомпатибилне аспекте. Гледајући једно исто с различитих страна, тј. делајући различитим странама духовне активности, можемо да дођемо до антиномија, до поставки које се не могу ускладити у нашем разуму (рассудок). Само у **часу благодатног озарења те се противречности**

¹⁶² Ово је превод Небојше Ковачевића. Рекосмо: он је на српски језик одлично превео *Ситуб...* Флоренског, као и руски превод одломка из *Хипије Веће* од стране А. Гиљарова – тај превод користи сам Флоренски. Руски философ држи (СТИ 159, н. 239) да је Гиљаровљев превод Платона на руски поуздан. Ковачевићев превод *Гиљаровљевог* превода је тачан. У *Ситубу...* Флоренски даје Гиљаровљев (А. Н. Гиљаров) превод одломка из *Хипије Веће* овако: „Ты и твои друзья, с которыми ты привык разговаривать, – жалуется платоновский Гиппий Сократу, – вы вещей в целом не рассматриваете, но отхватываете и толчете и прекрасное, и все остальные вещи, раздробляя их в речах. Оттого-то от вас и ускользают такие прекрасные и по природе своей цельные тела сущности“ = Платон, *Гиппий Большой*, Vol. 1 [37], pp. 753–754 (Обзор трудов по ист. греч. филос. за 1892—1896 гг., Киев, 1896 г., стр. 11). Такође, Флоренски превод Платона од стране М. С. Соловјова (М. С. Соловьев) сматра „мање изражајним“, а на ту збирку превода Платона упућује овако: Твор. Плат., пер. Вл. Соловьева и др., Т. 2, М., 1903, стр. 132.

укидају у уму (в уме) – али не на разумски него над над-разумски начин (не рассудочно, а сверх-рассудочным способом). Антиномичност нипошто не говори: ‘Или једно, или друго није истинито’; не говори такође: ‘Ни једно ни друго није истинито’. Она само каже: ‘Истинито је и једно и друго, али свако – на свој начин; измирење и јединство – изнад су разума (выше рассудка)’. **Антиномичност потиче од – ломљивости сâмог бића** (дробности самог бытия), – **укључујући овде и разум као део бића** (рассудок как часть бытия). Као идеалну крајњу границу где се противречност укида ми поставамо *доімаїи*. Али он је за разум – само *формалан*, и тек се у благодатном стању душе пуни животним соковима, постаје само-доказива Истина. Будући регулативна норма за разум (для рассудка), догмат се за благодаћу очишћен ум (для очищенного благодатию разума), који прима откривење, пројављује као интуитивно дата истина. За разум догмат није више до категорички императив, који оглашава захтев: ‘Дужан си да мислиш тако да се свако нарушавање догмата у једном правцу одмах анулира одговарајућим нарушавањем у супротном правцу; све твоје разумске операције над догмом *мораши* обављати тако да у њима увек остаје очувана основна антиномија домата’. Напротив, **за ум прочишћен молитвом и подвигом – чији је гранични случај ум светитељев – догмат је само-доказиви аксиом** који сведочи: ‘Ти видиш и моју истинитост и унутарњу нужност да будем антиномијачан у разуму; ако сада видиш смутно, онда ћеш касније, када се прочистиш, прогледати јасно’. Догмат, као објекат вере, неизоставно у себе укључује разумску антиномију. **Ако антиномије нема, разумска поставка је целовита. Али онда то, пре свега, није догмат већ научна поставка. Ту се нема чему *вероваїи*, нема се ради чега прочишћавати и подвизавати**“ (СТИ 159 л. 29-37 – 160 л. 1-34).

*

Ка **закључку**. Преподобни отац Јустин је то прочитао у целини, како смо доказали. Он је то разумео усвојивши главне тезе тог локуса: (а) аналитичка функција разума јесте нужно обележје науке (и философије) као делатности разума; (б) аналитичка функција разума кореспондира рашчлањености света постојања; међутим, иако анализа јесте нужно обележје науке и философије као делатности разума, ипак (в) не следи да на анализи и датости рашчлањености света треба остати као неупитно природном и самоочигледно једино могућем стању ствари, јер, може бити, (г) то су одрази болести света (услед одвајања од Створитеља: раздори уместо разлика, природа уместо облагодатења природа итд) и одрази болести органа сазнања (услед одвајања од виших сазнајних способности: разум [рассудок] уместо ум [разум], разум уместо облагодатењени разум, разум уместо и против вере као умујуће вере, поразумљена вера уместо умне вере, антиномије уместо надантиномијских синтеза итд). Из тог разлога отац Јустин прати одређења два основна *начина* (не пука два „правца“) философије по Флоренском. Стога нова значења и значај добијају следећа размишљања Флоренског: „Рационализам, тј. философија *їојма и разума* (понятия и рассудка), философија *їредмета* и *беживоїної* *мировања*, – рационализам је [...] у целини повезан са законом идентитета и сажето може бити окарактерисан као *омиусијанска философија*. — То је философија *плотска*. Напротив, *хришћанска философија* (христианская философия), тј. *философија игеје и ума* (идеи и разума), философија личности и стваралачког подвига (философия личности и творческог подвига), ослања се још једном на могућност превладавања за-

кона (формалног БЛ) идентитета и може да се окарактерише као *омоусијанска филозофија* (философия омоусианская). То је – философија духовна“ (СТИ 80). Или, и ова томе аналогна одређења двају начина мисли: „*Монистички континуитет*“ (непрерывность) – такав је знамен побуњеничког (крамолног) разума твари, који се отргао из свог начела и Извора, и који се расипа у прах самопотврђивања и самоуништења. *Дуалистички дисконтинуитет* (прерывность) – то је знамен разума који себе уништава *раги** свога Начела и Извора, и који у сједињењу с Њим *задобија своје обновљење** и снагу [75]“ (СТИ 65). Јустин Поповић исцељење органа сазнања, философије, света и личности стога тражи у другом од тих начина мисли, и сâм одређујући о чему је реч, опет у своме раду о блаженом старцу Исаку Сирину: „Познање је резултат подвижништва. Јер је права хришћанска философија, православна¹⁶³ философија – богочовечанско подвижништво ума и целе личности човека“ (ИС 194) или:

„... све што разни гносеолошки правци не могу дати човеку, даје православна филозофија, њена благодатно-подвижничка гносеологија. Ту пред људским сазнањем стоји вечна Истина у пуноћи својих бескрајних савршенстава, и даје се освећеном и облагодатеном човеку. Јер је у Личности Богочовека Христа трансцендентна божанска Истина постала иманента човеку, објективно иманентна, и предстваља непосредну, вечноживу историјску стварност“ (ИС 196).

Следује међутим и ово, са плана иманентног пропитивања. Ако реченицу коју критикује Перишић читамо на начин Перишића, дакле *аконтиексјуално* (узимајући је као неисторичан предмет логичке анализе језика), дакле узимајући је за то што јесте „сама по себи“ (at face value), дакле изузимајући њен референтни контекстуални оквир у хришћанској философији Флоренског, онда се можемо питати **како се из овога**: „Нема философског система у коме човек није *разбијен у разломке**¹⁶⁴, које ниједан мислилац не може сабрати у једну целину“ (ИС 153)“ – **изводи ово**: „Одмах постаје јасно да је овде у питању неспоразум. Наиме, ако философија по својој природи није пуко проповедање или приповедање, него пре анализа, рашчлањавање и тумачење, онда се човек у њој *мора њојавити рашчлањен** (или како то Јустин каже ‘разбијен’)...“ (ЕИС 73)? Али Јустин то не каже. Он нигде не каже да „рашчлањен“ *значи* „разбијен“, нити игде на том месту каже „рашчлањен“. Он каже „разбијен“. Изрази „рашчлањен“ и „разбијен“ нису истозначни изрази. У ствари, како анализа семантичког значења може показати, „разбијен“ може значити „рашчлањен“, али „рашчлањен“ не може значити „разбијен“. На пример, рашчлањен то јест артикулисан говор никад и нигде не означава разбијен говор, већ супротност разбијеном говору који увек и свугде значи *нерашчлањен* говор, то јест *неартикулисан* говор.

¹⁶³ Упоредимо то синтагматско одређење са овим исказом Флоренског: „Стремление к чистому *омоусијанству* как к своему пределу, определяет историю новой философии в Западной Европе; тяготение к чистому *омоусијанству* делает своеобразную природу русской и вообще *православной философии*“ (СТИ 80).

¹⁶⁴ Није искључено ни то да је отац Јустин свој термин „човек-разломак“ инвестирао не само значењем „прелома“ већ и као хомонимијску синтезу *руског израза* „разлом“ (= прелом), управо израза који користи Флоренски на локусу СТИ 159: „... в нем началось срастание *разломов**...“.

Према томе: како се из „човек *разбијен* у разломке“ изводи „човек се мора у њој појавити *рашчлањен*“ кад у ставу Јустина нема помена о анализи или *рашчлањавању* (у било ком смислу) – а има помена *разбијања* односно *разбијености* (дакле, има помена много јаче, сугестивније речи која, показасмо, јесте везана за бригу над *разламајуће-разбијајућим* последицама греха у бићу света постојања, укључујући човека). Не говори том реченицом отац Јустин ни за ни против анализе. Понорићемо, он и Флоренски говоре о нечем *друјом* – њих двојица критикују *онтолошке услове трехојада* који, услед губитка везе човека и Бога, чине да (1) разум буде *раздвојен* од виших когнитивних капацитета човека односно од облагодатеног ума или ума вере (па утолико да буде *разломљен, разбијен, нецеловит* а „болестан“) и који, симултано, подстичу (2) *учвршћење* човека разума у самодовољности која се апсолутизује кроз тезу реализма о идентитету природе разума и разумизоване природе света постојања (па пошто је свет *разломљен, разбијен, рашчлањен* – разум ту *разломљеност* света природе – огледално – потврђује сâмом претензијом на објективни статус сопствених сазнајних облика и начина). Речју: *разбијено* огледало разума потврђује *разбијеност* огледала света постојања, и обрнуто. Идентитет тога двога држи се датим, објективним и непремостивим – антиномије су границе и израз таквог постава. Ту лежи проблем за обојицу хришћанских философа, Јустина и Павла, а не у операцијама *разлучивања, разчлањавања, разликовања* – анализирања. Проблем није у анализи као таквој него у (а) антиномизму природе, односно антиномизму природе разума: у самодовљној апсолутизацији једне или друге антиномијске полазне тачке у мишљењу, затим у (б) *натурализацији* аналитичке способности разума изнад које, наводно, нема другог начина или критеријума сазнања, најзад у (в) *артифицијелном* и *насилном* покушају да се у философским системима *фундираним* на разуму (упркос хроничним антиномијама-противречностима разума и хроничним *разломљеностима* природе) са плана рационалистичког *натурализма* наметне *спекулативно „јединство“* свету, и то „одоздо“ – *хоминистички*; или да се наментне, како Флоренски каже, поновимо: „*Монистички конципирајући*“ као идеја *водиља „побуњеничког разума твари, који се отргао из свог Начела и Извора, и који се расипа у прах самопотврђивања...“* (СТИ 65).

Према томе, из наше контекстуалне анализе сада знамо да отац Јустин *не* говори о проблему „*рашчлањавања*“ предмета у разумској анализи што се врши у философским системима (нпр. о *рашчлањавању* човека као предмета за разум [а рекосмо, он реч *рашчлањавање* није споменуо]), *нијети* он томе *приговара као таквом*. Оно о чему он (као и отац Павле) стварно говори, као о *проблеми*, јесте *немогућности* да се прихвати виши ниво начина сазнања: ниво *надантиномијског јединства* истине о свету (оно што би Флоренски назвао *Бој* или *дојмайи*: догмат не у формалном смислу већ као *благодаћу* показива *самоочевидна* истина [СТИ 196]). Он критикује како *онтолошку* тако и *гносеолошку* ситуацију *разбијености*: како *разбијеност* сазнајних способности међу собом, и унутар себе *понаособ*, тако и *разбијеност* света постојања. Он критикује ситуацију која намеће *или* антиномије као границу такве ситуације, *или* *артифицијелно* *превлађавање* антиномија *спекулативним јединством* *натуралног разума-ума* као другу страну границе такве ситуације (знамо већ, обојица држе следеће: *необлагодатен* и *непреображен* ра-

зум не може да не антиномизира и разбија се из једне у другу непомириву тезу, док огреховљен и непретворен свет не може да се не разломљује, удваја и цепа).

Ако знамо који и какав одељак на начин екстензије следи *одмах* иза централног локуса СТИ 159 л. 5-20 (локуса унутар којег стоји реченица оца Павла која је у срцу реченице оца Јустина коју проблематизује Перишић, наиме ова: „Постојање мноштва противречних система и теорија, подједнако исправних, али које потичу из разних полазних тачака, јесте најбољи доказ напрелина универзума“), наиме, ако знамо да одељак који одмах потом последује јесте разматрано место где Сократ кори Хипију за наивност протеста против рашчлањавања-анализе (СТИ 159 л. 21–29), онда је неопходно сада знати и ово: наиме централном локусу СТИ 159 л. 5–20 + л. 21-29 непосредно *преишходи* овај одељак:

„*Тамо је, на небу – једина Истина; код нас – мноштво истина, крхотинâ Истине* (осколков Истины), узајамно неконгруентних. У историји плитког и досадног (пласког и скучног) мишљења ‘нове философије’¹⁶⁵ *Канти* се дрзнуо да изговори велику реч ‘антиномија’, која је нарушила *иpиспoјнoст иpивиднoј јединствa**. Само због тога би заслужило вечну славу¹⁶⁶. Не мари ако су његове сопствене антиномије неуспеле¹⁶⁷: ствар је у – доживљавању антиномичности [237^{168†}]“ (СТИ 158 л. 33-36 – 159 л. 1–4).

Ма шта мислили о њиховим основним философским идејама, Поповић и Флоренски, поновимо, држе овако: свет је *разбијен* *иpexом*, антиномије разума јесу разумски израз тог онтолошког догађаја: затим, антиномије и противречности јесу *иpанице* моћи и могућности разума јер он не успева да их помири у себи натуралистички, осим на силу у лажним колико напетим „јединствима“ философских спекултаивних система: затим, антиномије треба *иpизнaјити* и заједно с тим треба признати како јединство света није могуће успоставити одоздо – нити човековим разумом нити другим механизмом: затим, свет је разбијен на „горњу“ и „доњу“ страну *разломка*: на Бога *или* човека: затим, свет је разбијен на „десну“ *или* на „леву“, на једну *или* на другу страну мноштва *анишнoмијa* – при чему и једна и друга страна разломка једнако важе али јединства у истини нема јер су то *иpoшнoвнoст ии* (за пали разум). Остајање на тој последици као на *гаишoст ии* (која наводно није последица стања света које *може биш ии гpуиaчије*) *јес ие сpжни иpoблем* којим се баве и око којег се старају отац Павле и отац Јустин на разматраном месту ИС 195 = СТИ 159. Анализа у техничком смислу с тим нема везе, па држање да упркос томе она као таква с тим везе има – води грешењу. Уосталом на стр. 157 *Стуба*, само једну страницу

¹⁶⁵ Видимо како је могуће да су те ужарене оцене (што дисквалификују *иpедкaнтoвскy* и *иoдкaнтoвскy* разину философског увида) могле охрабрити Поповића да настави ту реторику прекора, проширујући је на „европску философију“ en block.

¹⁶⁶ Велики респект Флоренског према Канту, како смо на почетку назначили, манифестан је већ 1908. г. у раду: Павел Флоренский „Космологические антиномии Им. Канта, Сергиев Посад, 1909 (= ‘Бог. Вест.’, 1909, № 4)“.

¹⁶⁷ Флоренски познаје Хегелову критику Канта по том питању, односно дијалектичко *иpoшнoвнoст ии* антиномизма код потоњег.

¹⁶⁸ † Флоренски ту указује на поменути рад посвећен Канту: „Подробнее – в: П. Флоренский. Космологические антиномии И. Канта. Сергиев Посад, 1909 (= ‘Бог. Вест.’, 1909, № 4). Там же дається и библиография, но ее надо восполнить: L. Couturat. De l’Infini Mathém., Paris, 1896, 2-me partie, liv. IV, Chp. IV, pp. 556-580, особ. см. pp. 556-580, §§ 10–20. F. Evellin. Infini et quantité, Paris, 1880. – G. Lechales. Etude sur l’espace et le temps, Paris, 1896, chp. V“.

пре нашег централног локуса – локуса који отац Јустин парафразира доведши га до прага цитата без наводница – стоји ово (погледајмо, разрешења ради):

„Чини се да је познавање *ипрошвечности* и љубав према *ипрошвечности*, заједно с античком скепсом – највише што је дала старина. Ми *не можемо*, не смемо да прикривамо *ипрошвечности* тестом својих философа! Нека противречност остане дубока, каква јесте. **Ако је познати свет *најрсао**** (надтреснут), **а ми не можемо да уништимо његове напрслине на делу**, онда не треба да их прикривамо. **Ако је ум који *спознаје разбијен***¹⁶⁹ (раздроблен), ако није монолитан (не монолитнији кусок), ако он самом себи противречи, – опет не треба да се правимо као да тога нема. Беспомоћни напор људског разума (рассудка) да помири противречности, млитави покушај да се напрегне, давно је требало побити одлучним признавањем противречност [234^{170†}]. Цела се ‘Књига Јова’¹⁷¹ – састоји од тог згуснутог (уплотненог) доживљавања противречности, сва је саздана на идеји антиномичности. Ту нас Бог ‘подсећа да **човек није мера ствари**’; да је ‘васељена саздана по плану који бесконачно превазилази људски ум’ [235]. Жеље Божије и дела Божија суштински су неразумљива човеку и зато му се чине неразумним (Јов 23): ‘Не можемо га стићи... не може га видети никакав мудрац’ (Јов 37, 23–24). ‘Све је тајна – каже се код **Ф. М. Достојевског** – у свему је тајна Божија... А што је тајна, то је и боље: страшно је оно срцу и дивно [...] [236^{172†}]¹⁷²’ (СТИ 157).

*

Флоренски и Поповић не оспоравају аналитичност разума у философији или наци већ монизам (здро)в разумског става и тотализацију разума као последње ре-

¹⁶⁹ Упоредимо то са тематизованом реченицом Поповића: „Нема философског система у коме човек није *разбијен у разломке*...“ (ИС 153).

¹⁷⁰ † Флоренски на тим деоницама долази под одређен утицај – Лава Шестова! А показали смо у нашој дисертацији да је Шестов под далеко снажнијим утицајем Џејмса него што је познато. То друго Флоренски готово да је обзанио у напомени коју даје на том месту, овако: „**У. Джемс**. Вселенная с плюралистической точки зрения. Пер. с англ. Б. Осипова и О. Гумера под ред. Г. Г. Шпета, М., 1911. – **Л. Шестовъ**. Апофеоз беспочвенности. СПб., 1905. – J.-H. Voex-Borel (J.-H. Rosny aîné). Le pluralisme. Essai sur la discontinuité et l’hétérogénéité des phénomènes (‘Bibl. de philos. cont.’). Рец. в ‘Rev. Phil.’, 34-me an., 1909, №12 Dec“. – Ако неко пита у ком смислу Шестов ту (СТИ 157 и даље) има извесног удела, нека буду довољна следећа места (написана пре и после *Апофеозе обесемељености*, СПб. 1905) односна на његову критику философије разума: „... противречност (противречивост) може бити један од знакова који чине да препознајемо приближавање последњој истини, јер показује како човек више нема страха што га у њега утерују обични критеријуми. У сваком случају, не може се рећи да је сваки аргумент који носи противречје сâмим тим сувишан за нас“ (*Potestas clavium*, [1919] Берлин 1923)¹⁷⁰; или: „Снага позитивизма је у прећуткивању свих проблема које је он у начелу прогласио за нерешиве, као и у томе што усмерава нашу пажњу ка оним животним ситуацијама где нема непомирљивих противречности. У том смислу кантовски идеализам [...] је савезник позитивизма...“ (*Достоевски и Ницше: философија трагедије*, СПб. 1903). Шестов је критичан и према Канту јер пита како можемо *сазнати* да је ствар по себи *несазнатљива* (како тврди Кант): дакле Лав то види као велико противречје у епицентру философије Кенигсбергшанина. Даље видети у: Богдан Лубардић, *Философија вере Лава Шестова: апофатичка деконструкција разума*, Службени гласник – ИТИ, Београд 2010, 237, 295.

¹⁷¹ Знамо ли да је Шестов написао и ово дело: Лев Шестов, *На весах Иова: Сирансирование по глумам*, Современные записки, Париж 1929, 7–371. Епископ Атанасије Јевтић је констатовао присуство те књиге у библиотеци оца Јустина у манастиру Ђелије (да ли је та књига још увек тамо – не знамо). Осим поменутог дела Јустин Поповић је изучавао и познавао следеће: Лев Шестовъ *Достоевский и Ницше: философија трагедије*, СПб 1903, које помиње критикујући Шестовљево разумевање Достојевског, противећи се ставу да је главно од Фјодора Михайловича дато у *Зайсима из његовог дела* (ДЕС 506 н. 22).

¹⁷² † Флоренски упућује на: „Достоевский. Бесы“.

чи: речи која кроз спекулативне философеме или пак кроз научно-позитивистичке поставке вештачки превладава (или игнорише) фундаменталну противречност (или антиномичност) онога што јесте биће каквим је за нас: разбирастурено (из тог разлога разум не може бити ум вере: наиме, способност благодаћу подигнутог синтетичког, надантиномијског и интуитивног сагледавања целине Истине: истине изузете и условима греха). Флоренски следећом констатацијом пита зашто *унушар ираница људској разуму* не може бити разрешења антиномија: „У границама разума не може бити разрешења те¹⁷³ антиномије“, затим одговара овако:

„(Разрешење) је – само у фактичком преображају саме стварности, у коме се синтеза тезе и антитезе доживљава као чињеница, као директна опитна датост (опытная данность) која се у својој оправданости опире на Триипостасну Истину. Другим речима, синтеза може бити сасвим дата једино у доживљавању најконанцијних судбина твари, где се даје потпун преображај света; а предокушајно она се доживљава у светим тајнама, где се даје појединачно преображење (– ти разумеш о чему говорим). Али, поставља се питање какви су логички постулати те будуће и постојеће синтезе, тј., [...] какви, у разуму међусобно-незамисливи, услови морају бити испуњени да би се наша антиномија сматрала синтетизованом? Или још: у каквим се међусобно неспојивим логичким терминима открива јединствена над-логичка идеја есхатологије? Синтеза вечно-узаврелог кипућег сумпора и лелујаве рајске свежине! Опет *coincidentia oppositorum!* –

‘Вал и камен

стихови и проза, лед и пламен¹⁷⁴

нису толико различити међу собом’.

Дакле **какви су незамисливи услови замисливости?**“ (СТИ 211).

(„Какови *немыслимые* условия мыслимости?“ – Ко жели да упозна пут одговору на тај упит нека настави са истраживањем *Сѣуба и шврђаве истиине...*).

Дакле **закључак**. Подвезујемо све у овом одељку размотрено, и то овако: за Павла-Јустина *проблем је* разломрасцеп и разбираспад *бића* света, па и човековог разума у њему – *а не* у подозрењу према аналитичком рашчлањавању на основу наводне непућености у школску одредбу анализе или такву исту дефиницију философије. Притом Перишић одређење философије којем приводи на суд Поповића (философија = анализа + интерпретација, а не проповед + приповест) развезује *и од* парадигме философије коју Поповић ту заправо подразумева. Тачније, он своје оперативно одређење философије (анализа + тумачење) развезује од *есхатолошке* димензије значења презентираниог парадигмом-предлогом религијске философије на начин Флоренског: парадигмом која стоји као подлога или постава

¹⁷³ Наравно, Флоренски мисли начелно на *све* антиномије. Али на том месту посебно разматра следећу: будући да је Бог *љубав* он никога од себе не одвраћа и не уништава ничију слободу, из тога разлога (како следи по Иринеју Лионском) оне који својевољно узмичу од Бога подвргава *одстирање*у од себе управо Бог – како су *сами* изабрали.

¹⁷⁴ У духу тих стихова додајемо: ... и логичка анализа и контекстуално-исторична херменеутика... Уосталом Перишић позива на анализу *и* тумачење. Ми позивамо *и на* ово: да тумачење не буде *само* логичка анализа језика појмова разведених од историчности смисла, динамике контекста, па ни од дубинске психологије знања итд.итд. – према томе, позивамо да тумачење не буде *редуковано* на логичку анализу па да сужено одређење философије: Ф = анализа + тумачење заправо испадне још уже, наиме ово: Ф = анализа + анализа *ad infinitum*.

философији младог Поповића. А унутар те парадигме, како Флоренски и Поповић сматрају, ствар *није само* у анализирању-рашчлањавању (аналитичкој будности) него и у духовном *синтезирању* – и то на мета-антиномијском плану интегрисаних противречја. Ми не кажемо да та парадигма (антиципираних) могућности есхатолошке философије јесте или није тачна, јесте или није могућа. У тај ред питања, подвучимо изнова, ми овде не улазимо. Ми кажемо како све студијом осветљене аспекте морамо упознати и затим уважити као *херменеутичке претпоставке* које спречавају да се – (1) раван проблема начина превладавања *антиномије стварности* помеша са (2) равни *рашчлањавања њојмова*, језика, ствари мишљења. Односно, то су претпоставке *које* спречавају да се – (1а) напад на онтологију и логику (не)противречности бића и мисли (напад који захтева да се антиномичност узме најозбиљније могуће и превлада најрадикалнијом афирмацијом *sic* – наиме, подвигом рассудка к вери) *помеша* са (2а) одбраном технике анализе у школском смислу поступка рашчлањавања оног што се нужно налази у одређеном интелектуално-концептуалном садржају разума. Из свега наведеног држимо да смо ако не доказали онда учинили плаузибилним наше тезе (**аа**), (**бб**), (**вв**), (**гг**) – тиме позвавши на даљи научно-критички и духовни дијалог око дела нашег преподобног философа у Христу – Јустина Ћелијског.

[Пре него што пођемо даље утврдићемо и следеће. Наиме, учење о три ступња сазнања што следују после покрета самопревладавања разума и претпостављене метафизичке солипсизираниости разумски мислећег $Ja = Ja$, иманентно је везано за опште учење Флоренског о антиномијама-противречностима (СТИ 147–154; 164–165). Стога и тај теоријски елеменат философије Флоренског треба још снажније истаћи међу осталим елементима датим у нашем инвентару од стране Јустина преузетих теорематских елемената (в. први део студије, посебно елементе № 6 и № 8). Ево доказа да јесте тако, а ево још једне (додуше тангенталне) поткрепе разумевању динамичко-будућносне устремљености и благодатно-умне информисаности философије каквом је желе Флоренски-Поповић – философије која рачуна са антиномијом, не да би је одбацила или игнорисала него да би је *превладала* изнутра догађајем учествовања у Истини „свише“ која у себе прима све крајности: од сумње до свих антиномија које сумњу коначно и генеришу:

„Разумска формула тада и само тада може бити изнад приговора живота (нападениј жизни), **ако у себе прими сав живој** са свом његовом разно-ликошћу и са свим његовим постојећим и будућим противречностима. [...] она може бити истина ако [...] предвиђа све приговоре против себе и ако одговара на њих. Али да би се *предвидели* сви приговори – не треба узети њих конкретно, него њихову *крајност* (границу = предел их). Одавде следи да је истина такав суд који у себи садржи и крајности (границе = предел) свих својих опозива, или [...] *истина је самопротивречни суд*. **Безусловност истине с формалне стране се и исказује у томе што она унапред подразумева и прима своју негацију и у својој истинитости на сумњу одговара примањем те сумње у себе**, и чак – у њеној крајности (в его пределе). Истина [...] против себе говори више него што може да каже било какво негирање; али то своје самонегирање истина сједињује с тврђењем. За разум *истина је противречност* [...]. Теза и антитеза *заједнички* формирају израз истине. Другим речима, истина је *антиномија* и не може да не буде таква

[208]. [...] не треба да буде другачија, јер се унапред може тврдити да **спознаја истине захтева духовни живот** и да је, **дакле, подвиг**. **А подвиг разума јесте вера** тј. **само-ослобађање** (само-отрешение). **Чин само-ослобађања разума и јесте исказивање антиномије**. А и уистину, **само се антиномији може веровајти**; сваки не-антиномични суд разум просто признаје или просто одбацује, јер не прелази оквире његове егистичке самосталности. **Ако би истина била не-антиномична, онда разум, који се увек креће у својој властитој области, не би видео изван-разумски објекат и, дакле, не би имао побуду да започне подвиг вере**. Ова тачка ослонца јесте – догмат. Од догмата заправо почиње наше спасење, јер се само догмат, будући антиномичан, не сти ди наше слободе и даје неограничено место добровољној вери или лукаваом неверовању“ (СТИ 146-148.)]

2. Јустин Ћелијски између Флоренског и Храповицког: код истражвача јустинијане¹⁷⁵ „ни један ни други“, а треба: и један и други – Достојевског ради. Указаћемо овде на грешење из *једнодимензионалне рецепциологије*. Оно је другог реда од пређашњег. У њему удела има већина јустинодостојевскиолога. Шта тиме хоћемо рећи? Као и у претходном случају, грешење следи као неизбежна последица неупућености или игнорисања чињенице да је мисао Јустина Поповића – значајно, дубоко, дуготрајно – условљена и форматирана начином мишљења Павла Флоренског. Наравно да то не значи да умањујемо самосталност оца Јустина као мислиоца у односу на оца Павла Флоренског. Напротив (како смо и на другом месту подвукли, в. ЈРУ 59 н. 48). У чему је онда ствар? Ствар је у томе да се морају упознати уводителји оца Јустина у неофилокалијске или неопатристичке начине мишљења Достојевског. Тако би се тачније, опсежније, истанчаније поимало не само ко је Јустина томе учио, него, не мање важно, на који начин и на основу којих идеја. Ако нам то измакне, онда најбољи исход остаје тачно а плошно разумевање. У најгорем случају, исход је дилетантско приписивање Јустину заслуга које – заправо – припадају другима и, истовремено, неучавање специфично Јустинових (и само његових) доприноса у односу на претходнике, као и у односу на цео пороцес дијалога са Достојевским. Из тог разлога сматрамо да је крајње време да се не подумева и не *ипредумева* знање Поповића о Достојевском као потпуно „самоникло“ (јер оно то није). Потребно је престати са превиђањем ко је све и како оца Јустина *учио и уводио* у мисао Достојевског. Занемаривање тог позива доводи до утврђивања претежно *једнодимензионалној* приступа рецепцији дела Јустина Ћелијског. А то значи: *и Досјојевски и Појовић* узимају се по правилу као калцификоване *гаије*, па се покушава показати шта је то отац Јустин додао, проширио или иновирао у односу на првог. То јесте могуће чинити. То је сасвим легитимно. Али тај однос је посредован и другим руским мислиоцима који српског духовника Јустина уводе у ту проблематику. Изузетке од тог правила није лако пронаћи, премда их има, па смо се, уз респект, ипак усудили да то „једнодимензијско срањивање“ као симптом неправилне рецепције повежемо са већином *јустинодостојевскиологија* (да их тако назовемо).

¹⁷⁵ Под тиме подразумевамо све истраживаче и тумаче корпуса списа што их је за собом нама оставио архимандрит Јустин.

Из наведених разлога настављамо размишљања на ту тему следећим важним аквизицијама српској „Јустинијани“. Наиме, сада ћемо допунити став – изнесен у студији *Јустин Ђелијски и Русија* (ЈРУ 24–26 и др) – којим смо показали да је „неофилокалијски Достојевски“ дошао Јустину Поповићу преко **Антонија Храповицког** (Антоний Храповицкий 1864–1936). То свакако остаје *јачно*. Али мора се сада признати и увидети да је неофилокалијски Достојевски дошао српском духовнику и *преко Флоренској* (и то *раније* од Достојевског преко Храповицког¹⁷⁶, и *раније* од Достојевског преко Булгакова¹⁷⁷ за којег, наиме оца Сергеја, такође установисмо [ЈРУ 46] да је пренео светоотачки херменеутички кључ¹⁷⁸ за достојевскијану – Јустину Поповићу). Дакле, осим што допуњујемо став из наше студије *Јустин Ђелијски и Русија*, ми га уједно и *уравношесујемо* тако што уз Храповицког (и Сергеја Булгакова) у средиште стављамо и Флоренског. Штавише, сада држимо да је отац Павле *коиницијатор* почетка Јустинове рецепције неопатристички појмљеног Достојевског. То би онда значило да се у средишњем кругу налазе Флоренски, Храповицки и Булгаков, али *јим* редоследом поређани. Подужећемо да наведену тврдњу докажемо.

Опет из *Сјуба и шврђаве исјине* полазимо: У Глави II. „Два света“ стоји: „То љубав сједињује два света: ‘у томе је и величина, што је овде тајна – што су се пролазни лик земаљски и вечна Истина дотакли овде’“ (тај локус налази се на стр. 92, уз њега Флоренски даје напомену 121 овако: „Ф. М. Достоевский. Братља Карамазовы. ‘Из бесед и поучений старца Зосимы*’ (‘Собрание сочинений’, Т. 12, стр. 337)“ – Сетимо се сад: са те стр. 92 СТИ отац Јустин цитира у ДЕС 394, и то став који се налази само 5 линија изнад управо наведеног!). – Треба ли указати у којој мери је тај увид, конкретно илустрован Достојевским, одражен у Глави „Философија љубави и сазнања“ (ДЕС 383–403), односно у Глави „Највиша синтеза живота“ (ДЕС 404–433).

¹⁷⁶ *Речник за дела Достјојевској* Антонија Храповицког објављен је 1921. у Софији. Видети: Преосвященный Антоний (Митрополитъ Киевскій и Галицкій), *Словарь къ творениямъ Достоевскаго: не должно отчаяваться*, Российско-болгарское книгоиздательство, Софија 1921.

¹⁷⁷ Зборник *Два Града* Сергеја Булгакова објављен је 1911. у Москви. Али Јустин до тог зборника долази позније, највероватније сазнавши за њега преко дела Зењковског, *Руски мислиоци и Евроја* објављеног у Загребу 1922. А *Сјуб и шврђаву исјине* (Москва 1914) *набавља* 1916-ше године и одмах почиње са дубинским – „иљинским“ – читањем... То се могло наставити у Енглеској. Јер је отац Јустин казивао како је у Енглеској ту књигу набавио, што највероватније није тачно. У то време руске емиграције тамо још нема. А мало је изгледно да је књига током Првог светског рата стигла у Енглеску, притом поставши доступна Јустину, него ју је он уз са се тамо понео приликом одласка на наставак школовања у Кадестону односно Оксфорду.

¹⁷⁸ Написали смо о вези Булгакова и Поповића следеће: „Поред Храповицког, Јустину Ђелијском и отац Сергеј Булгаков значајно помаже да пронађе (или потврди већ пронађен) основни херменеутички кључ за разумевање опуса Достојевског. Захваљујући том кључу као мерилу отац Јустин успева да дела Достојевског види као колосалне *ејзејетичке коментаре* на одређене локусе Новог завета или светоотачких списа. Рецимо, отац Јустин у делу *Достјојевски о Евроји и словенству* учова да се Карамазови отварају јеванђељском сентенцом о пшеничном зрну (Јн 12, 24; 1 Кор 15, 37). Затим додаје како Достојевски не само тај роман посматра у функцији тумачења хришћанског откривења и учења. Мцу Јустину у томе је морало помоћи читање зборника огледа *Два града*, који је Булгаков објавио у Москви 1911. године. Јер тамо Булгаков каже, а Јустин цитира, следеће: ‘... у неком смислу, све његове књиге, нарочито оне из последњих његових година, написане су о Христу: у свима њима је Он прави, иако невидљиви, центар, а понекад се и отворено појављује. Највећи тријумф Достојевсковог генија састоји се баш у томе, што је он умео у својим делима да учини да се осети живи Христос, што је умео да Га уведе међу нас, и, приближивши нам га, учио нас је да Га волимо’“ (ЈРУ 46–47).

Даље: на стр. 96 *Сѣуба...* у Глави IV „Светлост истине“ Флоренски тумачи смисао, могућност и значење нетварних енергија светлости Божије, и даје мишљење овако: „Рождество твое Христе Боже нашъ, *возсія* мірови *свѣтъ* *разу-ма...*“. То је – ‘Светлост Христова’, која ‘обасјава све’. То је онај исти ‘*свѣтъ мысленный*’, ради кога ‘душа утрнуоеть Тебѣ’, Богу, како говори св. Црква, – светлост љубави Божије за коју се молимо: ‘Любовію озари, молнося, видѣти тя Слове Божій’...“¹⁷⁹. Ту отац Павле даје напомену 126¹⁷⁹ где изнова указује на *Достојевског* – али не без имплицитног увезивања литурголошког прилога *Василија Великої* и светлопојуће мистике Фјодора Михаиловича *Достојевског*! – овако жубори та напомена: „Васкршњи канон 6-ог гласа, ирмос 5-ти. Приметимо овде да је ово поштовање светлости, које се тако очигледно исказало у химни ‘Свѣте тихій’, – веома старог порекла. У најмању руку св. *Василије Велики* управо о тој химни сведочи 375. године: ‘*Оцима нашим**¹⁸⁰ заблагорасудило се да не примају у ћутању *благодатъ* *вечерње свейлосѣи* – *χάριν* *τοῦ* *ἐσπερίνου* *φωτός* – него да при појави њеној одмах благодаре. [...] (Св. Василиј Великий. О Святом Духе, к св. Амфилохию, еп. иконийскому, 29 73. – *Migne. Patrol, ser. gr, T. 32, col. 205a*). Али ко и данас није искусио умирућу благодат ‘светлости вечерње’, некакве непојмљиве лепоте и оностраниности зрака залазећег сунца. То, тако познато осећање, једна је од музичких тема *Ф. М. Достјојевског** и она се код њега увек појављује у виду зракова залазећег сунца. Тако, као постојана музика, звуче предсмртне речи старца *Зосиме**: ‘Благосиљам излазак сунца свакодневни, и моје му срце пева, али још више волим његов залазак, његове дуге косе зраке, [...]’ итд. Дуги коси зраци залазећег сунца – ето симбола тихог умирања, преласка у други свет (у другој мир). – Осуђеноме на смртну казну, по речима кн. *Мишкина*, бацали су се у очи зраци који су бљештали с позлаћеног крова Храма. [...] ти зраци његова нова природа [...]. – Затвореник *Михајлов* умире у сумрак јасног студеног дана [...]; – *Нели* три дана пред своју смрт, као предосећајући је, с тугом је гледала у залазеће сунце. – *Лиза* у ‘Вечном мужу’ умире прекрасне летње вечери, са заласком сунца. *Раскољников* се предаје мислима о смрти гледајући у последњи ружичасти одбљесак. [...]“¹⁸⁰. Флоренски затим наводи затим места из *Игиоѿа*, *Младића*, па прилази према... – „*Аљоши* [којем су] остали у сећању коси зраци залазећег сунца када му је пало у део да види мајку болујућу од хистеричног напада. – *Зосима* прича о смрти свог брата у вечерњи, јасни час када је сунце залазило. [...]. Тај залазећи зрак сунца (закатный луч солнца) – симбол је наше везе са другим светом. – *Макар Иванович* прича о једном трговцу [...] који је наручио од сликара слику [...] [...] и на њој је у сусрет дечаку пустио с неба зрак, ‘један светао зрак’“. Не треба посебно наглашавати колико је та „достојевскијевска“ или „флоренскијевска“ врста хармолипијске метафизичке сетe, и пратеће такве поетике, присутна у списима оца Јустина. Нарочито у огледима збирке *Философске урвине*, рецимо у тексту „Она – неодољива заводница“ где стоји ово: „А тамо, на тајанственим границама, где се врши *прелаз** осећања у мисли

¹⁷⁹ Због важности те напомене морамо је дати интегрално.

¹⁸⁰ Треба ли указати да то место можемо читати овако: *Оцима нашим – повраћак њима и за њима најпре!* Погледајмо у лице младог монаха Јустина док те редове чита, погледајмо у његове очи из обрнуте перспективе: погледајмо као да гледамо у звезде, са површи страница *Сѣуба...* к њему, увис – и видећемо да он није могао другачије *слушати* те речи: *audi Iustine!*

и мисли у осећања, тамо се згушњавају тајне. [...]. А светови се замаглили над човеком. По њима се непрекидно роје нека тајанства..." (ФУР 503). Зар то није, на неки начин, аналогија преласцима тварне светлости у нетварну и обрнуто: аналогија мислима и осећањима што их прате?

Даље: на стр. 157–158 (само једну страницу пре стр. 159 СТИ коју Јустин *обилаш*о и не једном парафразира у ИС 195 [како показасмо]) Флоренски се (преко напомене 236) позива на *Зле духе* Достојевог како би поткрепио следећу мисао, којој дајемо шири контекст како бисмо – сада на делу – видели повезивање *библијско-старозавешних* порука са мислима *Досијевој*: „Жеље Божије и дела Божија суштински су неразумљива човеку [...] (Јов 23): ‘Не можемо га стигнути... Не може Га видети никакав мудрац’ (Јов 37, 23–24). ‘Све је тајна – каже се код Ф. М. *Досијевој* – у свему је тајна Божија... А што је тајна, то је боље: страшно је оно срцу и дивно; и страх је овај на весеље срца. Тим је оно још прекрасније, јер је тајна...”

Даље: на стр. 173 Флоренски показује ставове Достојевог о вези богоодбацивања и лудила: „Порицање Бога је увек водило и води у без-умље, јер *Бој ујраво и јесће Корен ума** (Бог и ест-то Коренъ ума). Неко – ‘ко је рекао у срцу своме’, тј. не на речима, већ у самој својој души, свим својим бићем: ‘Нема Бога’? – ‘Безумник је’ (Пс 13, 1; 52, 2), јер стварно порицање Бога и безумље, јесу – једно исто [...]; појава је то коју су уметнички и у развијеном облику приказали Л. *Толстој* и Ф. *Досијевој*“ (затим Флоренски указује према *Браћи Карамазовима*). Треба ли подсећати у којој мери Јустин Поповић капитализује те увиде рецимо Главом/поглављем „Бунт: (а) Непримање света, (б) Непримање Христа“ (ДЕС 252–284) или Главом „Достојевој – легион“ (ДЕС 326–336)...

Даље: на стр. 210 СТИ Флоренски на велика врата уводи старца *Зосиму* као поузданог тумача духовно-црквене стране реалности, и с тим повезаних проблема и питања. Флоренски то излаже овако: „... желеће смрт, и небиће. Али смрт неће добити...”. Тако код *Досијевој* говори старац Зосима [н. 365]. Ту већ Бог није тај који се не мири с тварју и не опрашта злобној души, препуној мржње, него се сама душа не мири с Богом. Да би је силом *нагнао* [...], Бог би морао да јој одузме слободу, тј. сам би морао да престане да воли [...]. Али, будући *Љубав*, он не уништава ничију слободу... [напомена 365 указује на: „Ф. М. Достоевский. Братъ Карамазовы, ‘Из бесед и поучений старца Зосимы’, ‘Об аде и адском огне рассуждение мистическое’“]. Треба ли упућивати како је то „позивање на Старца“, као на глас живог *предања од Христа*, чест поступак Јустина Поповића, упечатљив у студији *Досијевој*, *Европа* и *словенство*.

У наставку *Сѣуба*... нижу се многе референце на разноврсне аспекте књижевно-философске и духовне мисли *Досијевој*. Већ смо навели следеће локусе: СТИ 92 н. 121; 96 н. 126; 157 н. 236; 158; 173; 210 н. 365... Набројаћемо и остале, али, само таксативно, из разлога економије излагања: СТИ 175 н. 268; 177; 179 н. 281... – (иначе то је тик уз место где Флоренски излаже о метафизичком егоизму, самоидентитету и аду, наиме, близу места које отац Јустин цитира дословно [МЕ 55-56 = СТИ 177-178]) – ...202 н. 350; 210 н. 360; 230 н. 395; 231 н. 397; 236 н. 404; 241; 241 н. 498; 353 н. 625; 383; 390; и 426 н. 751. Једном речју: на 22 ме-

ста *Сѣуба*... и на преко две десетине локуса Флоренски утква име, књижевно-философске *идеја и дух* Достојевског у своју, опазимо, философску апологију црквеног искуства као основе за разумевање догматологије Цркве.

Нема потребе даље наводити укључења из списа Достојевског и надградње Флоренског на њих. Ипак немимоходно је следеће указивање (уз цену привидног понављања раније поенте). Постоји још једна ванредно важна околност на коју треба снажније указати. Кратко речено: у своме делу Флоренски не само да више пута помиње митрополита *Антионија Храповицког* – већ он: (1) упућује на дела Храповицког која тумаче и пажљиво штите *човечанску* страну Личности Господа Исуса Христа (у духу антимонафизитске превентиве), и (2) Флоренски одмах потом додаје како је *ѿо* и *Досѿојевски радио*. Наравно, то не чуди. Јер (како рекосмо у ЈРУ 24 н. 22; 33 н. 51; 137 н. 29 и др) Храповицки је био фасциниран¹⁸¹ Достојевским, и писао је теолошки¹⁸² о великом Русу. Међутим, поента је да отац Јустин значај христолошких, теоантрополошких и духовних димензија мисли Достојевског (каким их раскрива Храповицки) поима директно *већ ѿреко Флоренског*, а тек *ѿѿом* преко живог сусрета са митрополитом Антонијем у Сремским Карловцима¹⁸³. Да је Храповицки присутан у *Сѣубу*... већ смо раније констатовали, у студији *Јусѿин Телијски и Русѿја* (63-64 н. 61)¹⁸⁴. Али сада је потребно истаћи да Флоренски (поновимо: *Флоренски*) ставља *Храповицког уз Досѿојевског*. Отац Павле је *ѿај* који (*Јусѿину*) митрополита Антонија истиче као незаобилазног тумача Фјодора Михайловича! Флоренски је *суѿѿа сѿона* између те двојице. А то је уму оца

¹⁸¹ Тамара И. Орнатская, „Митрополит Антоний (Храповицкий): Душа человеческая и ее возрождение по Достоевскому“, у XII Symposium International Dostoevski, 1-5 Septembre 2004, Université de Genève.

¹⁸² Антоний Храповицкий, *Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. М. Достоевского*, Москва 1893.

¹⁸³ Тако: „... отац Јустин је сазнао, као и много другог, од руског духовника у изгнанству, поглавара такозваног Карловачког Синода руских архијереја, митрополита Антонија Храповицког. Наравно, реч је пре свега о књизи Храповицког *Речник за дела Досѿојевског* (Софија 1921), која и данас објасњавајуће уводи у мисао Достојевског. Ту књигу Јустин цитира у делу *Досѿојевски о Европи и Словенѿиву*. Митрополит Антоније Храповицки је вишеструко важна личност за разумевање изразито сложених, по правилу „кљупчастих“, односа рецепције руске духовности и културе у делу архимандрита Јустина Поповића. Отац Јустин је Антонија Храповицког редовно сретао, поготово у периоду њиховог вишегодишњег боравка у Сремским Карловцима. Са прекидима, сретали су се од 1921. до 1936. године. Захваљујући митрополиту Антонију отац Јустин је, поред односа писмених текстуалних рецепција, успоставио однос и усменог примопредавања духа руског православља у регистре српске духовности“ (ЈРУ 24–25).

¹⁸⁴ Сада дајемо увид у свих 5 референци Флоренског на *Храповицког у Сѣубу*..., као и називе дела на које упућује: – СТИ 71 н. 82 „Архиеп. Антоний [Храповицкий]. Беседа христианина с магометанином об истине Пресвятой Троицы (Полное собрание сочинений, Почаев, 1906, Т. 4), стр. 204–214“. – СТИ 71 н. 82 „Архиеп. Антоний [Храповицкий]. Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы (id., Казань, Т. 2, стр. 5–30 = ‘Религиозно-филос. Библи.’, вып. XI, Вышний-Волочек, 1906)“. – СТИ 216 н. 373 „... [...] Кантовское и Шеллинговское учение о свободе воли, как о самосозидании личности, т. е. как об условном творчестве, у нас в литературе преобразовал и усиленно защищал Архим. Антоний [Храповицкий, ныне Архиеп. Волынский] в своей диссертации: – ‘Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной’ (‘Полн. собр. соч.’, Т. 3, Казань, 1900, стр. 489–942, особ. см. V, § 6, стр. 575, 577; IX, § 2, стр. 628–629 и стр. 633–634)“. – СТИ 230 н. 395 „Сын Человеческий в большинстве мест обозначает творчество по преимуществу’ (Архиеп. Антоний [Храповицкий]. Сын Человеческий Опыт истолкования. ‘Полн. Собр. соч.’, Почаев, 1906, Т. 4, стр. 217)“. – СТИ 326 н. 572 „Отеческое, особенно свойственное Григорию Нисскому, понятие о едином ‘естестве’ твари разъясняется Антонием (Храповицкий) Архиеп. Волынск., в ‘Нравств. идее догмата церкви’ (‘Полн. Собр. соч.’, Т. 2, Изд. 2-е, СПб., 1911)“.

Јустина било јасно. То је нов моменат нашег херменеутичког гледања, чак одређен продор, па и то треба маркирати.

Ево како изгледа то важно место код оца Павла, тачније: напомена бр. 395 уз страницу 230 СТИ: „... изражавање било ког појма или својства додавањем *син* или *кћер* [...] означава посебно дубоко прихватање тог својства, некаку прожестост њиме. Нарочито израз – Син Човечији (Сын Человеческий) на већини места означава првенствено човечност’ (Архиеп. Антоний [Храповицкий]. Сын Человеческий. Опыты истолкования. ‘Полн. Собр. соч.’, Почаев, 1906, Т. 4, стр. 217). ‘Господ именује себе Сином Човечијим као изражаваоца и проповедника *исцијинске човечности**, тј. *личне светиости**¹⁸⁵, насупротив оним условним, политичким очекивањима која су Му поверавали савременици’ (исти, стр. 223). – *То схваћање Сина Човечијеј на многим местима је износио и Достојевски**“ (СТИ 230 н. 395). Тако стоји у напомени бр. 395 са странице 230. Е сад, одломак *унушар* којег се налази та напомена дословно је цитиран од стране Јустина Поповића! Где? У његовом докторату = МЕ 63-64! Сетимо се: „Темељ је тачка спаса коју је Христос обзанио у сваком од нас, почетак спасења, лик Божији (образ), очишћен од источног греха. У Себи је Господ свакоме од нас показао управо њега самог у својој нетрулежној првобитној (перво-образној) красоти; као у чистом огледалу, Он је свакоме дао да угледа светост његовог личног неоскрнављеног лика (образа) Божијег. У ‘Човеку’ или ‘Сину Човечијем’ [*и* иде н. бр. 395!] објављена је свакоме пуноћа његове сопствене личности“ (СТИ 230 = МЕ 63–64).

То смо већ установили: како у овој студији тако у студији ЈРУ (стр. 86). Али тада нисмо у довољној мери привели освешћењу предлог *Флоренској* да се Достојевски чита *Храповицки*. То сада интегрисемо и тако уравнотежимо однос Храповицког и Флоренског с обзиром на *увођење* Поповића у идејно-егзистенцијалну галаксију Достојевски. У односу на јустинодостојевскиологе и тенденцију једно(дво)димензионалног читања Поповића Достојевским и обрнуто, сада тврдимо: то је нужно али *није довољно*. Стога је такав приступ у *и*ом смислу погрешан будући једнодимензионалан, односно дводимензионалан. Треба однос Достојевског и Поповића интерпретирати и разумевати симултаним укључењем *и Флоренској и Храповицкој* – и то према обојици: и Достојевском и Поповићу. То није операција сабирања 2+2. То је операција *увођења нове димензије* као услова уласка на план духовно-научног тумачења, као важне претпоставке критичког разумевања.

*

То међутим није све. И тумачење хришћанске антропологије Григорија Нисијског од стране **Виктора Несмјелова** (В. И. Несмелов 1863-1937), *и оно*, дошло је српском монаху *прво њреко Флоренској а њишом* директније преко Храповицког (евентуално преко и синђела Демостена¹⁸⁶). То смо изнели у нашој претходној студи-

¹⁸⁵ „Истинска човечност као личносна светост“ и „личносна светост као истинска човечност“ – зар то није једна од основних теантрополошких и теандролошких формула Јустина Поповића која је у вези са његовим ставом да само светитељ може бити веродостојан тумач слова, дела и порука Исуса Христа Богочовека, односно са његовим ставом да оно што је Божанско у Богочовеку јесте апсолутна светост његове човечанскости/људскости?

¹⁸⁶ Рус, синђел Демостен, у послератном периоду педагошки је радио са ученицима Богословије Светог Саве у Београду, а касније парафрастички обрађује једну осмину књиге Несмјелова *Наука о*

ји (ЈРУ 88-91). Између осталог, тамо смо изнели чињеницу да одређене напомене доктората оца Јустина¹⁸⁷ (које указују на Григорија Нисијског) стоје *ишк* уз напомене које указују на дела *Несмјелова* – дела изведена из његове дисертације о догматолошкој теологији управо Григорија Нисијског¹⁸⁸. Затим смо указали према Антонију Храповицком који је дао изразито повољну оцену хришћанско-философске антропологије Несмелова, такође раније бивајући чланов комисије Казањске духовне академије пред којом је Несмјелов блиставо одбранио своју дисертацију. Међутим, сада и поводом Несмјелова (који уводи ка Григорију Нисијском) треба допунити и уравнотежити увид. Наиме, и ту важи као малочас за Достојевског: *и Флоренски и Храповицки* уводе оца Јустина у мисао и дело Достојевског а исто је и приликом увођења у дело Несмејлова. Притом, држимо, први иницира Флоренски (*Сѣуб...*), потом прихвата увођење Храповицки (*Словар...*, духовни усмени разговори, размене лектира и слично). *И њо* сада ваља истаћи. Тако је у мери у којој је дело *Сѣуб* и *ѡрђава исѡине* Јустин Поповић узео озбиљно. А треба ли после свега наглашавати да он то дело није само „прочитао“ него расудљиво – „диакритички“ – органски *укалемиио* на младе гране стабла свога мислећег духа.

Један од доказа томе у прилог јесте следеће. У студији о рецепцији руске философије и теологије у корпус мишљења Јустина Ћелијског утврдили смо да: „... у својој дисертацији отац Јустин под утицајем *Несмјелова** вишеструко цитира из дела управо Григорија Нисијског. То специјално важи за оне списе светог Григорија који су подстицајни за динамичко-благодатну (‘егзистенцијалну’) и надморалистичку (‘онтолошку’) хришћанску антропологију. Идеју такве хришћанске антропологије – пореклом од Григорија Нисијског – Јустин сазнаје и философски додатно разрађује (и) преко Виктора Несмјелова. Доказ томе јесу напомене Јустиновог доктората где груписано, једне тик уз друге, стоје *референце на свейѡи Гриѡорија* (МЕ 127 н. 2, 3), а *одмах заѡим на Несмјелова* (МЕ 128 н. 6). Завршимо овај екскурс Јустиновим наводом (МЕ 128; 128 н. 6) из књиге Несмјелова *Наука о човеку* која и данас, заједно са њеном претходницом из 1887, пребива на полицама патријаршијског књигохранилишта Српске православне цркве: ...“ итд. (ЈРУ 90-91).

Иза тога и даље стојимо. Али прилазак духовно-теолошким учењима Григорија Нисијског *ѡреко* (и данас подстицајне, талентоване и поуздане) хришћанске антрополошке философије *Несмјелова* Јустин Поповић је, као методски поступак, научио и презузео од Флоренског – и *ѡѡ* долази од њега. Доказ томе налазимо опет у *Сѣубу* и *ѡврђави исѡине* где отац Павле на 5 места веома наглашено указује на Виктора Ивановича. Ми ћемо осмотрити два изабрана таква места. Прво, Флорен-

човеку, дакле, око 100 страница те књиге. У предговору он каже и ово: „... не би се могло рећи да је ово чист превод, већ обрада...“, в. Синђел Демостен, *Апологија хришћанске мешафизике* (приређена по В. Несмјелову), Ниш 1926.

¹⁸⁷ Виктор И. Несмелов, *Догматическая система Св. Григория Нисского*, Казань 1887.

¹⁸⁸ „Поред осталих списа Григорија Нисијског које отац Јустин наводи, с тим у вези нарочито је битан рад: *Περὶ τοῦ, τί ἐστὶ τὸ, „Κατ’ εἰκόνα Θεοῦ καὶ καθ’ ὁμοίωσιν“* (О образу и ѡдобију = Quid sit ad imag. et ad simil.), у J. P. Migne, P.G. 44, 1337 с; где свети Григорије, према J. Поповићу, учи: „... да је реално Богопознање, познање Тројичног Божанства, условљено реалним самопознањем, познањем себе као образа Тројичног Божанства“ (ПБ.МЕ 86, н. 2). Та теза светог Григорија представља основу на којој је Несмејлов градио своју антропологију која је постављена више егзистенцијално-емпирички у односу на ону Григорија“ (ЈРУ 92 н. 144).

ски нашироко и не једном цитира из његове дисертације *Домајски систем светиої Григорија Нисискої* (Казань 1887). Наведени став из мисли Несмјелова, Флоренски одмах испод тога (у тексту и у напоменама) поентира одлазећи директно у текст Григорија Нисиског, где ствар потврђује, коментарише или варира даље. Исто чини отац Јустин, како малочас показасмо. Тако на СТИ 60 н. 68 Флоренски указује на: „В. Несмелов. Догматическая система Григория Нисского, Казань, 1889 г., стр. 168“. Одмах потом у СТИ 60 н. 69 Флоренски указује на: „Приводится у Григория Нисского, Против Евномия, кн. 5 (Migne. Patrol, ser. gr., T. 45, col, 688a)“. – Или ово: на СТИ 137 н. 192 Флоренски у контексту тријадолошких и пневматолошких размишљања каже да важне аспекте тих рефлексива у многоме дугује Несмјелову: „Учение Григория Нисского о Царстве Отца и Помазании Сына излагаю по Несмелову [68], стр. 279-283“. Одмах потом, како би утврдио своју „несмјеловску“ контрааријанску и контрамакедонитску аргументацију, Флоренски даје низ напомена – СТИ 137 н. 191, н. 193, н. 194, н. 195, н. 197, н. 198, н. 199, н. 200 – које директно указују на дела Григорија Нисиског, овако: „[191] Григорий Нисский. О мол. Госп. 3 [176], col. 1158с.; [193] Григорий Нисский. Против Аполлинария, 52. – Mi gr., T. 45, coll. 1249d-1251a; [194] id. 52, col. 1249b; [195] id, coll. 1249d-1252a; [197] Григ. Нисский. Прот. Аполлин, 53. – Mi gr. T. 45, col. 1252с; [198] Его же. Прот. Евн, I. – Mi gr, T. 45, coll. 369d-372a; [199] Его же. Против Македониан, 22. – Mi gr. T. 45, col. 1329b; [200] id.“.

То није све. У СТИ 264 н. 452 Флоренски посеже за још једном књигом. То је чувено дело Несмјелова *Наука о човеку* (Казань т. 1 1896, т. 2. 1903). Отац Павле износи овако: „На томе да спасење није само спасење душе, већ *чистиавої* (всего) човека, с његовим телом и на суштинском значењу човековог тела за његов живот, нарочито се упорно и чврсто зауставља В. [И.] Несмелов. Наука о човеку, изд. 2-е, Т. 2, Казань, 1906“. Рекосмо да отац Јустин цитира књигу Несмјелова *Наука о човеку*¹⁸⁹, и то својој докторској дисертацији (МЕ 128 н. 6). На основу наведених информација тврдимо да су деонице доктората које отац Јустин посвећује духовном учењу Макарија Египатског *о сѣаиусу шела* у процесу спасења (посебно МЕ 146-147) – *нису само* под директним утицајем Макарија Великог. Утицај макарија, наравно, неоспорно је документован у сáмом докторату. Поента је у томе да читајући Григорија из руку и ума Флоренског и Несмјелова, Поповић схвата сав значај и црквену „предањскост“ и *тих* мисли сáмога Макарија, и *обрнуто!* У том смислу тврдимо да је он – по том питању – под утицајем и Флоренскијевог потенцирања Несмјелова који, рекосмо, развија „холистичку“ и „конкретистичку“ антропологију кападокијског оца Цркве – Григорија из Нисе. Ево како то стоји код младог Јустина: „Христоликост душе, која је за време земаљског живота стечена обогочовечењем душе кроз етичку тријаду, при васкрсењу пренеће се и на *шело**“ (затим отац Јустин указује на Макарија Великог: МЕ 146 н. 160: *Нот. V, 8, col. 513b; Нот. V, 9, col. 513с; De elev. ment. 2, col. 892b* итд.итд.). Или, страницу потом: „То (т.ј. Васкр-

¹⁸⁹ Виктор И. Несмелов, *Наука о човеку: опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни*, том I, Казань (1898) ³1905, 292-294 (том II = исти, *Наука о человеке: метафизика жизни и христианское откровение*, Казань [1903] ²1906). Отац Јустин користи први том те књиге у његовом трећем издању.

сење тела) ће бити потпуна реализација идеалне пуноће личности: богообразна душа сјединиће се на вечност са богообразним телом [...] јер ће се тада Живот Исусов јавити у смртној плоти – ἐν τῇ θνητῇ σαρκί [...]“ (затим отац Јустин указује на Макрија Великог: МЕ 147 н. 163: *Hom.* V, 7, col. 513a). Само осамнаест страница пре тих локуса Поповић је био урођен у *Науку о човеку* Несмјелова на коју указује и писменим путем...

*

Ни то није све. Напросто се мора указати на *рестилизације* и *реинтеграције* елемената мисли Несмјелова и елемената мисли Флоренског стилем и конструктивношћу дискурса оца Јустина. Ево о чему је реч када сугеришемо освешћење тог да кажемо „прекодирања“ кроз процес „осамостаљивања“ мишљења српског монаха Јустина. Погледајмо. Како смо већ наводили, Јустин Поповић у раду о проблему личности и сазнања светог Макарија даје и следећа три размишљања: „... благодат и истина у хришћанству нису дискурсивни, ни трансцендентно-метафизички појмови, већ живи, органски, *једносушни делови Личности** Богочовека“ (МЕ 108) а затим и ово – ново: „*сарастиварање** (= спајање) *богообразне душе са Христом** врши се Духом Светим. Када се душа ὅλη ἐξ ὅλου (сва свецело) посвети Господу кроз етичку тријаду, када му се сва преда и непрекидно твори Његове заповести, тада је Дух Свети озарава и осеђује и удостојава ‘да постане с Њим један дух и једна смеша (= састав)’...“ (МЕ 117), и затим ово као варијација: „У самој суштини својој познање је не само гносеолошки већ етичко-онтолошки акт, т.ј. акт у коме се тајанствено врши сарастиварање (= сједињавање) познајућег са познаваним, субјекта са објектом. Sub specie Christi (= гледано из Христа) јединствени метод реалног познања је у саоваплоћавању субјекта са објектом кроз етичку тријаду...¹⁹⁰“ (МЕ 129). Ако знамо да у том истом раду из књиге Несмјелова српски духовник цитира следеће: „Сав живот и све познање христообразне личности садржи се у непрекидном формирању себе ‘по образу’ Божјем, у обогочовечавању свих психофизичких састојака и у *сарастиварању самосвесности са христосвешћу**“ (МЕ 128) – онда видимо да су претходне две мисли оца Јустина (МЕ 108, 117) под утицајем дела Несмјелова *Наука о човеку*¹⁹¹, до којег долази *преко* литературе презентираних у *Стибу*... (СТИ 264 н. 452). Притом, кад смо код тога, реч „дискурзивно“ преузета је из Флоренског као технички термин који извире из теорије истине оца Павла (како смо такође показали, али раније).

Није до сада опажено ни следеће, кад је реч о Јустиновој синтези црквеноотачких учења. Конкретно и примера ради: на три узастопне странице докторске дисертације којима отвара Главу V „Гносеологија обожене личности“ – МЕ 128, 129, 130 – отац Јустин (унутар излагања учинака обожења на сазнајне способности човека) интегрише чак 5 елемената философије Флоренског (1. МЕ 128 л. 11-13 [ре-

¹⁹⁰ Отац Јустин ту указује на библијски текст Новог завета (Еф 3, 16-19; 4, 11-16; 2Петр 1, 3-9). Али идеја која се из тога изводи јесте заправо синтеза учења Флоренског о вишем типу партиципативног сазнања гносеолошког субјекта, синтетисана под одређеним утицајем и трагом аналогне идеје Несмјелова.

¹⁹¹ Виктор И. Несмелов, *Наука о човеку: опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни*, том I, Казань (1898) ³1905, 292-294.

ференца је на Несмјелова али Несмјелов је ту *преко Флоренској*¹⁹²; 2. МЕ 129 л. 4–9¹⁹³; 3. МЕ 129 л. 19¹⁹⁴; 4. МЕ 129-130 л. 20-35¹⁹⁵; 5. МЕ 130 л. 36-39¹⁹⁶). Те теорематске елементе већ смо упознали. Али нисмо упознали чињеницу висококонтратоване имплементације тих елемената: наиме, пет у три стране. Притом то важи за студију која – нотирајмо! – служи тумачењу и излагању мисли *Макарија Египатској* (једног од отаца духовне теологије, и, такође, покровитеља мистичко-аскетског и мистичко-исихастичког правца предања православља¹⁹⁷). То су редом следећи елементи: (1) учествовно-биhevни однос личности човека и Личности Богочовека као услов вишег нивоа самосвести, (2) постављање онтолошко-етичке димензије као услова дубље димензије сазнања (али уз, и пре чисто гносеолошко-рефлексивне димензије), (3) усвајање етичке тријаде као онтолошко-методолошког услова узрастања у заједницу са Богом, (4) гносеолошка троступност сазнања: наиме, изнад и после огреховљено-антиномичког разума долазе три ступња који воде од разума *умујућој вери* као врсти ума *sui generis* (па то имплицира разлику између разума и ума) и (5) разликовање посредног = дискурзивно-појмовног и непосредног = интуитивно-доживљајног односа према субјекту/објекту сазнања. У напоменама презентирамо паралелан томе садржај из студије оца Јустина.

Укажимо да српски мислилац на том месту (МЕ 128 129, 130) *само* за претпоследњи елемент (= 4. гносеолошка троступност сазнања) указује на Флоренског начином референтне напомене. Руку на срце, на другим местима своје студије он свих пет побројаних доктриналних елемената *референцира* ка Флоренском, односно Несмјелову, *осим* учења о етичкој тријади коју повезује с Климентом Александријским. Али, како смо показали, учење Климента о етичкој тријади Јустину је дошло из одређених локуса управо *Сџуба*... Тим поводом смо локус СТИ 68 најснажније истакли, чак, као програмско-методолошко *језиро* доктората Поповића. Све то значи да је отац Јустин себе већ „сарастворио“ са Флоренским *и*, уједно, помоћу њега себе „сарастворио“ са низом светих отаца Цркве (Климент Александријски, Макарије Египатски, Григорије Нисијски... и др) како би, најзад, утврдио органско „сарастварање“ срца и ума у Христу благодаћу Духа Светог (рекли бисмо, на путу остваривања поруке апостола Павла: „... хвалићу Бога духом, а хвалићу и умом“ [1Кор 14, 15] која оцу Јустину – уочимо – служи као оријентацијска идеја за ситуирање философског мишљења унутар догађања Цркве). Уткивање црквених отаца у мисао и текст, међутим, не треба посматрати као поступак који

¹⁹² 1 = „Сав живот и све познање христообразне личности садржи се у непрекидном [...] *сарастварању самосвести са христосвешћу*“* итд.

¹⁹³ 2 = „У самој суштини својој познање је не само гносеолошки већ етичко-онтолошки акт, т.ј. акт у коме се тајанствено врши сарастварање (= сједињавање) познајућег са познаваним [...]“ итд.

¹⁹⁴ 3 = „Узрастање личности кроз *етичку тријаду*“* ка Божанској [...]“ итд.

¹⁹⁵ 4 = „... има три главна гносеолошка ступња“ итд.

¹⁹⁶ 5 = „Но последњи ступањ ни у ком случају не може се тумачити као дискурзивно познање објекта вере...“ итд.

¹⁹⁷ Како у другој студији упућујемо: „Без Макарија Великог не може се замислити [...] не само књижевност позновизантијског исихазма у XIV веку, него ни литература руског ‘старчества’ што је, на неки начин, инспирисала чак и савремену светску литературу, на пример Достојевског“, в. Димитрије Богдановић, *Свети оци и учитељи Цркве*, Хиландарски фонд – Богословски факултет СПЦ, Београд 1989, 163.

се подразумева. Наиме, као и сваки теоријски модел, идеја или термин, и неопатристички метод има свој неутуђив историјско-културални хабитус и личносни печат. То ће рећи, отац Јустин није на непатристички модел и метод мишљења и истраживања набасао у свету платонских апстрактâ. Напротив: модел је до њега дошао кроз низ догађаја посредованих историчношћу културе, али и кроз историје својих личних сусрета са људима, речима и књигама. Стога подвлачимо да је „неопатристички“ начин мисли код Поповића, у том раном али *формативном* периоду, симултано „флоренскијевски“. Из тог разлога сада истичемо и тај у херменеутичко-аналитичком смислу важан моменат, наиме ту „флоренскијевску“ „неопатристичку“ синтезу – али – *на начин Јустина* Поповића.

Додуше, остаје тачно да отац Јустин остаје суздржан и расудљиво опрезан према софијанским деоницама *Сѣуба и ѿврђаве исѣине* (в. Г. Х „Софија“ нарочито СТИ 319-392). Исти опрез и селективност важе и према Флоренскијевој – на махове масивној – интродукцији неких елемената западних философема. Међутим, заједно с тим, остаје на снази и чињеница да заслуге рецимо *Канѣа* – на пример његова анализа граница разума и-или „илузионизма“ разума (парадигматично пружена учењем о антиномијама чистог ума) – стоје у *основама* уверености Флоренског у неопходност превазилажења натуралистички конципираног разума (и то независно од његовог посезања за доктрином о негативном утицају греха на сазнајне моћи човека). А све то јесте *уирађено* у учење оца Павла о гносеолошкој троступности сазнања кроз које се мисао узводи уз *услов* преваладавајућег напуштања огреховљено-антиномичког разума. Хоћемо рећи следеће: и кад је селективно рецептиван према одређеним сегментима хришћанске философије Флоренског, отац Јустин *volens-volens* фунгира на Флоренскијевим иманентним синтезама и аквизицијама из западне философије. То за Поповића важи не мање у случајевима и локусима где Флоренски не оставља дослован траг о упливу западног елемента или момента мисли на његово мишљење. У показаном случају то важи за наведен аспект философије Имануела Канта. Иначе, Поповић кантовској мисли, коју назива „критицизам“, приступа негативном критиком у *оба* своја рана¹⁹⁸ патролошка рада (нпр. МЕ 129, 129 н. 11; ИС 195). Али поновимо, остаје питање у којој мери је управо наведени (квазикантовски) моменат отац Јустин освестио. Наравно, друга је ствар наш став да и данас стоје његова радикална питања о свођењу проблема сазнања на трансценденталну дескрипцију и анализу датости функција, моћи и органа сазнања, а без питања о проблему онтолошке девастације човековог бића грехом и утицаја потоњег на прво: на границе његових (не)способности сазнања.

Као закључак на све у овом одељку речено констатујемо: *и Флоренски и Храйовицки* неопходни су актери херменеутичке припреме за читање, разумевање, аналитичко пропитивања и оцењивање дела Јустина Поповића. У противном, несвесни како то одводи у могућа грешења, описиваћемо колос и мислити о њему на основу опицавања његових стопа, и њих само, притом у полумраку... (а шта ако тако приступе не само добронамерни већ и недобронамерни?).

¹⁹⁸ Стого говорећи то су једина два „патро–логијска“ рада Јустина Поповића са академско-студијском и монографском амбицијом. То утврђујемо свесни да је целокупна мисао српског архимандрита у бити „новопатролошка“.

4.3. Јустин Ђелијски између Флоренског и Флоровског, или: постоји ли само једна врста „неопатристичке синтезе“ – ка границама једног монопола? Остаје да укажемо на још један проблем. Реч је о тенденцији да се мисао Павла Флоренског дисквалификује у целини услед проблематичних деоница дела *Сѣуб и ѿврђава исѣине*. Опазимо, то је тенденција да се цела мисао одбаци услед делова из *Сѣуба*... Тачно је да таквих деоница има, нарочито мислимо на Гл. X „Софија“¹⁹⁹. Међутим, мишљења смо да то не може оправдати дисквалификацију *Сѣуба*..., камоли аутоматску резерву према делу Флоренског у целини. Уколико освестимо да је дело Флоренског, наиме *Сѣуб*..., израз специфичне, самосвојне, плодне и подстицајне врсте покушаја неопатристичке синтезе, онда оно заслужује (ако не рехабилитацију од оптужби за сасвим хетеродоксни приступ) онда макар поновна разматрања ради могућности уравнотежених оцена. Позитиван исход могао би да буде озбиљније уважавање покушаја Флоренског да – на основу (свога) разумевања философских и теолошких потенцијала мисли црквених отаца – критички ангажује аналогну томе мисао Запада. Притом, за разлику од Поповића, он наступа инклузивније према философији и теологији протестантског и латинског Запада, па интегрише одређене елементе из потоњих – у знаку изазовне *оѿвореносѣи*. Уосталом, рекосмо већ, примера ради, Поповић није до краја осветио сопствени дуг рецимо Канту. Тај дуг јесте опазив. Јер српски мислилац преузима учења Флоренског која без интеграције позитивних резултата философије Канта не би било могуће изградити (друга је ствар, поновимо и то, смела и битна критика Кантовог *погразумевања* датих стања и датих начина „гносеолошких органа“ у својој трансценденталној методологији). Хоћемо указати и на следеће. Код нас, и не само код нас, узима се као готова ствар да су Флоренски и његов ученик Булгаков „поражени“ и депласирани победничком критиком те врсте употребе светоотачког мишљења од стране Владимира Лоског²⁰⁰ и Флоровског – наследника катедре Булгакова..

Међутим, мишљења смо да треба испитати у којој мери, рецимо Флоровски (успесима својих патролошких радова и дела *Пуѣви руској боѿословља*) *скраћу-*

¹⁹⁹ На пример, у контроверзним деоницама *Сѣуба*..., Флоренски о љубави Божијој према твари говори као о „љубави-идеји-монади“, као о „... *четврѣом* ипостасном елементу (који улази у живот Свете Тројице која је изнад сваког поретка БЛ) који у односу на себе изазива разлику у реду – *κατὰ τάξιν* – Ипостаси Пресвете Тројице, Која благоизвољује на тај међусобни однос Себе управо са Својом твари и на одређивање себе преко твари“ (СТИ 323) итд.итд. То и томе слично мора изазвати велики опрез, а пре одбацивање. Ипак, казаћемо тек толико да ће Флоренски те аспекте своје софиологије касније напуштати. Како смо на другом месту писали: „Флоренски ће ту концепцију из своје младости превладати. Он је касније изјавио како је младачка књигу *Сѣуб и ѿврђава исѣине* – свакако њена софијанска места – „прерастао“ (о томе, у мемоарима, сведочи ученик Флоренског са Московске духовне академије, отац Виктор Иљенко = в. Abbot Herman & Fr. Damascene, „St. Paul Florensky and the ‘Salt of the Earth’“, у P. Florensky, *Salt of the Earth*, превод: R. Betts, St. Herman of Alaska Brotherhood, Platina – California 1987, 24, 25 н. 18)“ (ЈРУ 48 н. 17). – Најзад, могуће је, до одређеног ступња, и симпатетички тумачити добре намере Флоренског на том месту. Опазимо, он говори о ипостасном *елементу* (ипостасни елемент) а не о четвртој Ипостаси (Ипостас). Али, остаје да су те благоумне намере, на том месту, изражене погрешним исказима и проблематичним терминима (ако је то „ипостасни“ елемент, и то „четврти“, која су онда остала три „елемента“ – ако то нису Света Тројица?, а ако то јесу Света Тројица, питамо даље, какав је однос ипостаси и ипостасних елемената, ако они нису истоветни?, итд.итд).

²⁰⁰ Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l’Eglise d’Orient*, Paris 1944 (Владимир Лоскиј, *Очерк мистическог богословља Восточној Церкви*, Париз 1972).

је *гебаиу* са Флоренским. При чему, Флоровски (којег Булгаков доводи на катедру за патрологију у Париз из Прага) не мало дугује патролошкој ерудицији Булгакова (и то Булгакова као ученика *Флоренској* не само по равни софијанства већ и патрологије, како је могуће установити истраживањем нпр. првог дѐла књиге *Светилосић невичерња*²⁰¹). Познато је да је Флоровски изразито критичан према Флоренском. То је нарочито дошло до израза у негативној оцени *Сиуба и шврђаве истиине*. Пет страница те критике и данас остављају утисак као да иза тога, као „сажетка“, стоји аргумент оца Георгија на 500 страница. У тој мери је ауторитет Флоровског ту и даље суверен (ПРБ 493-498²⁰²). Како смо већ писали: „Он сматра да таква – како је Берђајев рекао – ‘стилизација’ православља носи трагове непревладаног субјективизма, психоезотеризма, романтизма, чак сентименталности. Додуше, и ту важи оно што је карактеристично за Флоровског: његова критика руске философије готово увек је тачна (са аспекта православне догматологије), али није сасвим умесна његова престојност (са аспекта православне слободе за ризик мишљења). То потоне може да заледи мисао у ексклузивирајућу конзервативност“. Затим смо додали: „Што се тиче Јустина Поповића, критика Флоренског коју даје Флоровски њега не погађа нужно нити аутоматски. Јер је он изабране елементе мисли Флоренског уградио у шире, кохерентније и строжије православне неопатролошке темеље теолошко-философске мисли“ (ЈРУ 59 н.48). На пример, хришћанска философија богочовечанске логосности Јустина Поповића може бити разумевана и као покушај корекције и компензације у *Сиубу*... готово сасвим *изосиале христологије* Флоренског. Стога није случајно што смо мисао Флоренског раније одредили као: „философију светотројичне софијности“.

Због покушаја Флоренског да произведе синтезу теологије Истока и науке Запада, па и одређених елемената философије Запада, надаље, Флоровски је њега (ПРБ 497) сматрао у суштини „западним теологом“ (како преноси нпр. Јован Мајендорф²⁰³). А то је, ипак, неприхватљив суд (тако држимо, уз респект према оцу Георгију). Затим, како смо показали (наведеним одломком из нашег ранијег рада

²⁰¹ Сергей Булгаков, *Свет невичерний: созерцания и умозрения*, Сергиев Посад, Москва 1917. У нашој средини још увек је мало је познато да готово цео први део (Божанско Ништа) те волуминозне књиге представља – апофатички посматрану *иширологију* која припрема основу за Булгаковљево теолошко-философске рефлексије и сагледавања што потом следе. То је патрологија у своме сопственом сувереном праву, која води од Платона и Аристотела, преко Плотина, према раним црквеним и пустињских оцима, потом преко Дионисија и Максима до Григорија Паламе. Она је писана под значајним утицајем Флоренског, не најмање под утицајем његове интерпретације Кантовог учења о антиномијама чистог разума. Погледајмо садржај тог Првог дела/одељка: I.1. Отрицательное богословие у Платона и Аристотеля, I.2. Плотин, I.3. Филон Александрийский, I.4. Идеи отрицательного богословия в Александрийской школе христианского богословия: (а) Климент Александрийский, (б) Ориген, I.5. Отцы церкви: св. Василий Великий, св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисский, I.6. Агеорагитиса, I.7. Св. Максим Исповедник, I.8. Св. Иоанн Дамаскин, I.9. Св. Григорий Палама, I.10. Иоанн Скот Эриугена, I.11. Николай Кузанский, I.12. Еврейская мистика: Каббала, I.13. Отрицательное богословие в немецкой и английской мистике „Германская теология“: (а) Мейстер Эккегарт и его школа (Таулер, Сузо), (б) Себастиан Франк, (в) Ангел Силезий, (г) Як. Беме, (д) Дж. Пордедж, I.14. *Кант и отрицательное богословие**.

²⁰² Наравно, опус Флоровског у целини може се читати као реакција не само на софијанство Булгакова, што је и био повод за разлаз са оцем Сергијем, него и као *продужен коменшар* на *Сиуб* и *шврђаве истиине*.

²⁰³ John Meyendorff, „Creation in the History of Orthodox Theology“, St. Vladimir’s Theological Quarterly 27:1 (1983) 37.

= ЈРУ 59 н.48), упркос озбиљним проблемима који постоје у *Силоју*... (а реч није само о *софијансџу* него и о озбиљном дефициту *христологије*, него и о нејасној граници између *субјективној* доживљаја оца Павла и саборног опита Цркве, а то није све, итд.итд.), Флоренски није нашкодио једном од првака православног одговора на предлог неопатристичке синтезе током 20-тих година прошлог века. Напротив, Флоренски је њему, наиме Јустину Поповићу, између осталог помогао да мишљењу црквених отаца да философску релевантност на нивоу сопствене теохуманистичке критике хуманистичке културе како између два свестска рата, тако и потом. То није мало него је много, како смо *показали*. А то такође указује да новопатролошки (и новоевхаристијски²⁰⁴) дух мисли Флоренског, као и спектакуларна синтетичка ерудиција – укључујући улажење у мисао Запада на унутрашњи, смео и суверен начин – могу оправдати повратак *размишљању* о односу Флоренски-Булгаков *vis-à-vis* Лоски-Флоровски. Александар Шмеман (1921-1983) је освестио да између струје мишљења Флоровског и струје мишљења Зењковског (иза којег стоје Булгаков и други) постоји *најтежист* која и даље позива на херменеутички осетљивију и уравнотеженију расправу као *дијалогски процес*...²⁰⁵

Ипак, мора се казати да једна од великих заслуга Флоровског (коју сваки тумач „путева богословља Флоренског“ и других) мора узети као обавезујућу – јесте образложен став да *прво* морамо разумети оце Цркве из њихове мисли и њиховог културно-историјског контекста како бисмо, држећу аутентичан дух њиховог ума – *фронтца* – приступили дијалогу са другима и другошћу. Међутим, зар је оправдано рећи да је Флоренски у томе сасвим погрешно или да то није покушао? Повећимо разговор о томе. О томе изнова треба расправљати, међутим, без партијашког теоријског фундаментализма којим се Флоровски Флоренском намеће као судија а потоњи као оптужен унапред. Тако приступајући избегли бисмо монизам који води брисању алтернатива, нових могућности и плуралитета, тако карактеристичних за тај тако разуђен и чудесно несводив, и јединствен такође, свет црквених отаца. Још и ово: ако смо видели да не треба искључивати хоризонт руске философско-теолошке мисли, ни свет руске духовности што лежи томе у корену (макар кад приступамо Јустину Тељижском), онда не треба радити ни ово: један руски неопатристички модел безрасправно или безостатно ликвидирати другим. У суштој исторично живој стварности – ствари су увек сложеније и унеколико другачије него што хоће наша потреба за унификацијом, стабилизацијом и мировањем.

²⁰⁴ Знамо ли да су следеће речи програмски позив свештеника Павла Флоренског – *пре* Афанасјева, *пре* Флоровског (којег иначе цитира у *Силобу*... СТИ 15 н. 4), *пре* Зизјуласа – на повратак повезивању теологије и евхаристије као епицентра црквене заједнице, речи су то из Гл. IX „Гвар“: „Код нас све *до сада не постоји литургијско богословље**, тј. систематизација богословских идеја нашег богослужења. А *управо је њу жива самосвест Цркве**, пошто је богослужење *цвети* црквеног живота и, истовремено, његов корен и семе. Какво би ту богатство идеја и нових појмова у области догматике, какво обиље најдубљих психолошких запажања и моралних упутстава могао да прикупи [...]. Да, *литургијско богословље чека свој проучаваоца**“ (СТИ 298-299). Рекосмо да је то програмска изјава и да је ситуирана у општи оквир новопатролошког мишљења. Ево индикације да можемо бити у праву: „Идејом тог ‘спокоја’, ‘живота’, или ‘живота вечног’ пронизани су свеколико Писмо и свеколико светоотачко и литургијско стваралаштво (Писание и все свято-отеческое и литургическое творчество)“ (СТИ 189).

²⁰⁵ Alexander Schmemmann, „Russian Theology 1920-1972: An Introductory Survey“, St. Vladimir's Theological Quarterly 16:4 (1972) 172-194.

Оставићемо следеће као констатацију проблема:

„... међу руским религијским философима и теолозима током XX века обликовале су се две главне струје. Прву је представљао отац Сергеј Булгаков, а другу отац Георгије Флоровски. Обе струје су градиле своје теолошко и религијско-философско гледиште у специфичном односу према светим оцима Цркве. Обе струје сагласиле су се како треба превладати оно што се може назвати ‘схоластичким ропством’ православног мишљења. Сагласност главних струја руског мишљења испољена је и у стремљењу да се теологија и религијска философија укорене у изворима *предања**: у литургији, духовном опиту живе Цркве, делима и списима светих отаца. Међутим, однос према оцима није био савсим истоветан у тим мисленим токовима. За групу теоретичара ‘предвођену’ Булгаковим задатак критике богословског предања укључује позивање на патролошки период Цркве, додуше на другачији начин него на Западу (не само научно историјским истраживањима ‘патристике’). Они свакако држе како православна теологија и философија морају задржати своје патролошке темеље. Али, они додају како православна мисао треба да оде и ‘поврх’, то јест ‘даље’ од отаца Цркве – ако жели да одговори новим изазовима што их је изазавао буран проток векова и сходни философски развој духа. То је специфична одлика те струје. Како каже Шмеман: ‘У тој новој синтези или реконструкцији западна философска традиција, пре него јелинска, треба теологији да достави њен појмовни оквир’²⁰⁶. На тај начин се духовност православља, односно теологија покушавају транспоновати у нови кључ: кључ више одређен философском перспективом модерности. Група ‘предвођена’ Флоровским успротивила се таквој стратегији, предлажући [...] свеобухватан „повратак оцима“. Како појашњава Шмеман, према гледишту те друге струје: ‘Трагедија православног теолошког развоја посматра се као последица удаљавања богословског ума управо од духа и метода отаца, па никаква синтеза или реконструкција није могућа изван стваралачког опоравка тог духа’²⁰⁷. Друго струјање је нагласило несводиву вредност и сталну меродавност јелинско-хришћанских категорија православног мишљења. Отац Александар Шмеман поентира овако: ‘То размимоилажење дотиче основно питање теолошке оријентације као такве: сушти дух и задатак модерне руске теологије’²⁰⁸ (ЈРУ 141–142).

5. Рекапитулација Дѣла II – сугестије и закључак, или: о плодности херменеутике историје учинака (Wirkungsgeschichte). После разматрања из другог дела студије видимо следеће. Ако немамо у виду шири контекст, и то фундаменте из којих мисао Поповића израста, бићемо у опасности да погрешимо у покушају да разумемо и потом критикујемо Поповића. Ма колико тачно схватили и осећали друге ствари у његовом тексту неконтекстуално читање осујећиваће наш покушај у сâмом старту. Појмови своје значење добијају такође *из контекста*, а контекст одређују регулативна идеја целовитости, процесуално интерпретирање и умно-критичко сагледавање, које осим разградње тежи изградњи. Према томе, уз логичку анализу језика, појмова и ваљаности низова аргументације мора доћи и *херменеутичка контекста* – како *историјачности* уписана у појмове и идеје текста (кроз догађаје комуникације аутора са животом) не би остала пред вратима, и како врата

²⁰⁶ Alexander Schmemmann, нав. д.

²⁰⁷ Исто.

²⁰⁸ Исто.

потом не би била срушена стварношћу која то не трпи. У том смислу смо указали на Гадамерову теорију учинака. Ко што је добро познато, Гадамер је у своме делу *Истина и метода* (*Wahrheit und Methode*, 1960) установио како сваки текст врши одређен утицај или учинак (*Wirkung*) на други текст, односно на реципијента. Традиција дејстава тог учинка, наиме: динамике и варијације учинковитости једног или више текстова (у перспективи исторично а нелинеарно схваћених низова рецепције) сходно томе назива се – *Wirkungsgeschichte* (историја учинака). Та идеја може се појмити као прилог повећању будности с обзиром на *неосвешћене* учинке текстова и идеја (људи!) на друге текстове и идеје (људе!) – на текстове-идеје за које нам се чини да су на просто дати „ту“, а заправо су производи рада историје једне посебне рецепције, тачније *перерецепције*. Та идеја може се довести *и до* пројекта успостављања нове научне методологије у духовно-друштвеним наукама, са одговарајућим методолошким, нормативним им појмовним протоколима. То је легитимно и веома корисно: нпр., у процесу израде прилога за историју српске теологије. Међутим, овде првенствено имамо на уму прву могућност или пут: наиме, херменеутику као најшире схваћену оријентацију духа која позива на расправу о суштини тумачења смисла, као и на расправу о текстуалном статусу идеја – уколико су обоје (сисао и текст) унутрашњи аспекти *историје* и обрнуто.

Поновимо: нашем студијом се залажемо за освешћење чињенице да сваки текст представља у херменеутичком смислу једну (а) традицију учинака уписаних у њему, једну (б) историју рецепције и *перерецепције* и имплицитну (в) теорију рецепције (која јесте или није доведена до свести). Ако се то не држи у резерви, онда се текст чита или пише *некритички*, ма колико логичко-аналитички успешан био у смислу кохерентности, логичке доследности, јасноће и другог тог типа. Рецимо то и овако: гадамеровска идеја *Wirkungsgeschichte* захтева „уметност читања одређеног текста док смо истовремено свесни различитих начина на који је био интерпретиран током историје“ (R. Nicholls). – Поента: кад приступамо читању и (или) критици рецимо текстова Јустина Поповића, а не руководимо се будношћу на начин свести о *Wirkungsgeschichte*, ми смо *уколико у предкритичком* модусу разумевања – хтели-нехтели. Још конкретније, нашем студијом показујемо да се текстови Поповића, у извесном смислу и одређеној мери, даје разумевати као *учинак* текста *Сјуб и тврђава истине* Павла Флоренског. (Такође и ово: говорећи о начину на који Поповић употребљава појам „разбијености“ бића и „напрслина“ разума приближили смо се Витгенштајновој²⁰⁹ теорији значења појмова и речи. Значење израза

²⁰⁹ Узгред, Лудвиг Витгенштајн (такође Ханс Рајхенбах) напустио је позиције сопственог логичког атомизма (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1921). Између осталог, то је учинио како би (у прелазној фази) указао на озбиљна ограничења идеологије Бечког круга. Оне су флагрантно манифестне у спису Карнапа о превладавању метафизике логичком анализом језика (Rudolf Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, Vienna 1931). Према нашем мишљењу, теолошко-философском језику/тексту/мишљењу није могуће наметнути формално-логички метајезик – осим по цену изградње артифицијалних домена за које метајезик важи и по цену неизлечивих *логичких* парадоксија и проблема, које потом услеђују. Јер *језик је увек већ свој сојствени метајезик*. Мислимо да би читање Поповића на начин на који Рудолф Карнап чита Мартина Хајдегера (све кад би то неко покушао) било промашено. Такође, кад налазимо логичке грешке или кад амбигуитете исказа појмова доводимо до противречности како би смо их довели у питање (*reductio ad absurdum*), итд. итд., ни то не задовољава – ако се од тога направи приступ који то сматра *довољним* за целовиту анализу, интерпретацију и разумевање.

јесте у интерпретацији његове *ујојребе*, као и у одгонетању језика као полиморфне заједнице „игара“ језика. Али у то нећемо улазити овде. Довољан је екскурс ка Гадамеру). Ево како тај херменеутички обзир 1960. године формулише Гадамер²¹⁰:

„Херменеутика која одговара своме предмету истраживања [духовно-хуманистичким наукама БЛ] морала би да демонстрира збиљност и стварносност (*die Wirklichkeit*) историје унутар сâмог разумевања. На то ћу указивати као на историју учинака (*Wirkungsgeschichte*). У суштини разумевање јесте историјски учинкован догађај (*ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang*)“²¹¹.

Према томе, контекстуална херменеутика показује не само историјат настанка одређеног текста. Далеко важније, она показује несводиво конститутивну *исџо-ричност* природе примопредаје смислова-текстова са личности на личност. Наиме, на свом својим философско-теолошком плану, она указује на битно временско-егзистенцијално „исклизавање“ смисла-текста с аутора на читаоца-аутора, као и „исклизавање“ смисла-текста с текста на текст односно са смисла на смисао. Она утолико омогућује да се појми (а) историјска димензија смисла као таквог, (б) да се по питању оријентације односа ума, знака и језика – у односу на стварно и истину – уважи корективни примат дијалогике и праупитаности (дијалектика питања и одговарања) над логиком као формалном дескрипцијом етерналистичке суштине ума „по себи“ и(или) стварности „по себи“, затим (в) да се види, чује, опипа целивитост догађаја сусрета човека и света постојања у најширем и најдубљем смислу (не само у смислу уопштавајућег менталистичко-логичког усаглашавања [*adequatio*] логичке структуре исказа структури света факата, већ и у смислу њихове духовне, језичко-дијалогичке, дубинскопсихолошке, историјске, социјалне, емоционалне, естетске *џосредованост*и...).

Горенаведена три момента назначују дијапазоне пунине смисла (дија)логике херменеутике. А она је увек исторична, егзистенцијална, прагматичка и питајућа. То спречава да смисао оног исказаног у језику постане самодовољан. То спречава да та самодовољност буде оправдана *само заџо шџо* оно исказано у језику пролази тест формално-логичких диктата интелектуализоване мисли (нпр. провере кроз аутореперентну конзистенцију, кохеренцију, адекватацију, непротивречност, неамбивалентност, ваљаност извођења конклузије итд.итд). Логика аналитике, тачније: логичка анализа језика, *као џаква*, не може почети да слути горепоменуте планове и динамике смисла (сав тај исторично-егзистенцијални и историјско-прагматички питајући свет живота: сву ту неплатонистичку унутрашњост динамике *џуха* која тражи реч језиком). Ти планови у конститутивном смислу услова могућности *џрејхоге* логички редукованом исказу и таквом језику што наликује на рибуљу

²¹⁰ Захваљујемо се раду Николсове који нас је вратио на то важно, данас класично, место из студије *Исџина и мейода* (в. Rachel Nicholls „Is Wirkungsgeschichte [or Reception History] a kind of intellectual Parkour [or Freerunning]? [A Paper given to the Use and Influence of the New Testament Seminar Group at the British New Testament Conference, September 2005 = <www.bbibcomm.net/news/nicholls.pdf>). Иначе, како Николсова упућује, у новијој новозаветној херменеутици *Wirkungsgeschichte* – као прилог Гадамера расправи о смислу, тумачењу и тексту – на посебан начин актуализује Улрхих Луц, нарочито следећим делом: Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 1-7), Benziger, Zürich 1985.

²¹¹ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr, Tübingen (1960) ²1975, 283.

кост. Они томе претходе онако како питање и дијалог претходе одговору одређене исказне логике. Исказни језик, камоли логика исказа, није оно прво него је условљен њему претходећим борбама око смисла *смисла*. Како је недавно упутио Жан Гронден (J. Grondin): „Остајање при исказу (на начин формалне аналитичке логике БЛ) и ономе што он пружа прикрива борбу око језика која сачињава *verbum interius*, херменеутичку реч. [...] Унутрашња реч је оно што тежи ка оспољењу у изговореном језику. Овај оспољени језик јесте *наслаја једне борбе коју треба чути као ша-кву**“²¹². Хоћемо рећи: логичка анализа језика и за њу референтна логика мишљења – макар кад су посредни компаративна истраживања у духовно-историјским наукама – не треба да наступа редуktivним а самодовољним корацима на уштрб првопоменути херменеутичке (дија)логике мишљења – наима, на уштрб логике прецизних а пунотних духом финеса мисли која осим „логике разума“ (аналогне паскаловском *esprit de géométrie*) *слуша* оно посебно, овременењено, фактично а духовно, као и њему сходну „дијалогичку срца“ (аналогну паскаловском *esprit de finesse*). Ту корекцију потоње (аналитичке логике) првом (херменеутичком дијалогиком), и то на начин кооперативне комплементарности, морамо тражити – ма колико логичка анализа дискурса вредна била, а јесте вредна (свакако као школски инструмент кориговања и дисциплиновања свести у формално-логичком и опште-критичком смислу). У сваком случају уз логичку реч треба слушати и херменеутичку реч. То ће рећи, уз логику исказа треба моћи чути *исказивање* (и суштог исказивача) што предусловљава и сâму логику исказа – како смисао језика, наима дијалогосни говор *лицја*, не би био сведен на смисао логичког ислеђивања. Погледајмо сад следећи опитан и промишљен став руског религијског филозофа Ивана Иљина (из 1947. г). Став је то о уметности читања текста ради дубинског разумевања смисла, додајмо: и ради разумевања смисла разумевања:

„Истинско читање јесте својеврсно уметничко јасновидство (художественное јасновидение) које јесте призвано и способно да верно и у пунини произведе духовна виђења другог човека, живећи у њима [...]. Уметност читања побеђује усамљеност, разлику, даљину и епоху. То је сила духа да – оживљава слова, раскрива перспективу ликова и смислова иза речи, да запоседне унутарња ‘пространства’ душе, сагледава нематеријално, поистовећује се са непознатим или чак преминулим људима и да заједно са аутором [...] досегне бит богосазданог света’. Читати – значи тражити и налазити: [...]. То је борба за духовни сусрет, то је слободно сједињење [...]. И ономе који то никада није пронашао и није доживео, увек ће се чинити како од њега захтевају ‘немогуће’“ (Иван Иљин, *Појуће срце. Књига њихих сазрцања*, Минхен 1947²¹³).

Наведене речи Иљина могуће је, штавише, потребно је ишчитати у знаку романтичке херменеутике Шлајермахера (у смислу тумачења говора или текста као израза „унутрашњости“ мишљења). Њих је такође могуће и потребно ишчитати у знаку психолошки интониране рецепције учења Шлајермахера код Дилтаја (у смислу његове теорије „уосећавања“ тумача у душу аутора). Међутим, верујемо,

²¹² Žan Grondin, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, превод: Е. Peruničić, Akademska knjiga, Novi Sad 2010, 10–11.

²¹³ Иван Иљин, *Појуће срце: књига њихих сазрцања*, превод В. Јагличић, Београд 2010, 9 и даље.

наведене речи Иљина могуће је ишчитати и у смислу херменеутичких назнака Гадамера. Посебно мислимо на назнаке Гадамера у вези са смештањем говора и текста у хоризонт *übrig*разумеваних и *übrig*разумеваних позадинских знања аутора (у оно што Иљин назива „перспективе ликова и смислова“), као и на *освећивање* учинака тих позадинских знања на аутора, а затим на читаоце односно интерпретаторе аутора (на оно што Иљин мисли позивом на негацију „усамљености, разлике, даљине и епохе“). Речју, држимо да није екстравагантно помислити о „иљинској“ димензији или таквом моменту у мишљењу Гадамера...

[Иако идеја о теорији рецепције на начин историје учинака јесте философски уведена 60-тих година прошлог века, теолошки инаугурисана половином 80-тих, она остаје неуклоњиво важна аквизиција свим наукама чланицама хуманиора. Стога све изновне прилике за показивање њеног вишеструког значаја и користи, чак у доба критике и херменеутике²¹⁴, јесу добродошле колико *non-passé*. Из тог разлога ми смо за мото другог дела студије исказ Канта²¹⁵ варирали овако: „Анализа без херменеутике је ‘слепа’, херменеутика без анализе је ‘празна’“. Стога постаје јасније зашто смо мото првог дела студије формулисали овако: „Целовитост је у отварању, отварање је у зацеливању“. Наиме, тек непрестаним херменеутичким отварањем текстова нашег теолошког наслеђа „зацелићемо“ увиде, али, под условом да у непрестаном критичком отварању видимо идеалну „целину“ увида-смисла – а не у затварању у ма како успешан став, закључак или резултат теолошко-философских истраживања. Све то такође темпирамо да одговора најсавременијој тенденцији приближавајућих „преговора“ аналитичко-англосаксонске и херменеутичко-континенталне оријентације философије. О томе су нас многи већ извештавали. На пример, из првог табора недавно је то учинио Сајмон Кричли (S. Critchley, 2001)²¹⁶, из другог табора не тако давно урадио је то Карл-Ото Апел (К.-О. Apel, 1987)²¹⁷. Ипак изабраћемо речи Жана Грондена (J. Grondin, 2001) како бисмо заокружили и тај аспект проблематике:

„Поред континентално-херменеутичке, доминантна је и аналитичка филозофија, која је превасходно заступљена у англосаксонским земљама. Она је временом претрпела темељне промене које се тичу њеног саморазумевања. Следећи позног Витгенштајна и под окриљем обнављања своје старије прагматичке традиције [...] она се постепено ослобађала свог ранијег програма логичке критике језика да би се посветила општим питањима, као што су она о могућности једне обавезујуће истине, одговорног делања и

²¹⁴ Ханс Кремер, *Кријшка херменеутике: философија интeрпрeтације и реализам*, ИТИ Београд – Академска књига Нови Сад, 2010 (немачко издање публиковано је 2007. г.).

²¹⁵ Као што знамо Кант у *Кријшци чистој ума* каже: „Мисли без садржаја јесу празне, опажаји без појмова јесу слепи“.

²¹⁶ Говорећи исте године када излази и немачко издање студије Грондена (Дармштат 2001), Кричли каже како је та дистинкција између аналитичке и херменеутичке групације философа „постала замарајућа“ и да је време да се сви врате темељним питањима философије (како философија не би била, на континенталну страну гледано, величање личних имена које се исцрпљује у преводима и коментарима), како би философија постала оно што треба да буде: „Философија јесте тај моменат критичке рефлексије у специфичном контексту, где људска бића бивају позвана да анализирају свет у којем себе налазе, и да пропитују оно што се издаје за здрави разум (*common sense*) у посебном друштву у коме живе, и то постављањем питања у најопштијем облику: ‘Шта је правда?’, ‘Шта је љубав?’, ‘Шта је смисао живота?’“, в. Simon Critchley, *Continental Philosophy*, OUP, Oxford 2001, 127.

²¹⁷ Karl Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt 1972 (в. закључно разматрање).

знања у погледу перспективистичке културне делатности, која су континенталној филозофији позната још од историзма. [...] Углавном због институционалног развијања сопствене традиције, и њу је сустигла повесна свест, која њу ставља пред исте изазове пред које поставља и континенталну трансцендентално-херменеутичку мисао. Обе се помеђу ка једном програму прагматичке филозофије коначности [...]. Тако би се можда могло говорити о самораспуштању аналитичког табора, а свакако о узајамном приближавању аналитичке и херменеутичке филозофије²¹⁸.]

Summa summarum. Најзад целу студију можемо сумирати овако. Ради даљег подстицаја преласку са публицистичког маниризма у постидолатријски однос према делу Јустина Поповића, ради духовно-критичког дискурса који треба да буде нормативан у том погледу и замени филипијску реторику (како би се Јустину Поповићу одало признање као духовном научнику и као озбиљном интелектуалцу), на нивоу наше студије случаја, истакли смо следеће ствари: (1) Утицај мисли Флоренског на Поповића више је од спољашњег подстицаја. (2) У делу Флоренског налази се одређен интерпретативни оквир за разумевање онтологије, гносеологије, етике и естетике светих отаца Цркве: *Синуб и шврђава истине* Флоренског, а то је од значаја увидети, јесте не само ризница светоотачких локуса и референци – већ израз материјализоване неопатролошке теолошко-философске свести. (3) Јустин Поповић је од Флоренског преузео (а) одређене елементе интерпретативног оквира као и (б) дух неопатролошке синтезе – развивши то у сопствену врсту неопатристичке мисли и критике. (4) Јустина Поповића надаље треба посматрати унутар дијалектике односа Флоренског и Флоровског: утолико што не мало дугује обојици. (5) То се може исказати упитом: постоји ли само једна врста „неопатристичке синтезе“, и да ли треба размишљати о границама флоровскијевског „монопола“ (упит је то у прилог увиду у доприносе *и Флоренској* не само неопатристичкој синтези као таквој, већ и њеном зачињању код Поповића)? (6) Флоренски несумњиво јесте један од инаугуратора неопатристичке синтезе у Русији: (а) његова синтеза потиче од рада неофилокалијског покрета у Оптини (као сусрета духовних старца Оптине од старца Климента до старца Макарије *и* хришћанских философа, од Хомјакова и Кирјејевског до Голубинског и Шевирјова): покрета који води до Пајсија Величковског односно Никодима Агиорита и древних извора Филокалије; (б) његово неопатристичко виђење није истозначно програму Лоског и Флоровског, али, опазимо, оно јесте аутентичан израз ширег хришћанског покрета повратка духовности и теологији отаца Цркве – не само код православних (знамо ли све о томе? има ли могућности да се нешто ново и ту открије?). (7) Деловање Лоског и још оштријег Флоровског (нпр. *Пушеви руској бојословља*, 1937) умањило је значај и готово уклонило свест о неопатролошкој синтези Флоренског²¹⁹, као и његовог ученика Булгакова (руку на срце, ствари се данас и ту пола-

²¹⁸ Žan Gronden, *Uvod u filozofsku hermeneutiku...*, 24–25.

²¹⁹ Подвучимо сада како не би било неспоразума: критика Флоровског у много чему јесте *шачна*: не само по питању софијанства или дефицита христологије или примата субјективне доживљајности или поводом одбијања да антиномизму допусти да инхерентно захвати преображен људски ум или истину као такву (ПРБ 494, 495). Међутим, иако у много чему *шачна*, та критика остаје *иресироја*. Она страда од извесних редукција својствених сваком „екстремизму“. Шта би се од Флоренског и *Силоја*... дало отети из челичног стиска шаке Флоровског? О томе ћемо писати у посебном раду

ко мењају у позитивнијем правцу реevaluације). Али, када би они у свему били у праву контра поменуте двојице, наиме против двојца Флоренски-Булгаков (а Лоски-Флоровски нису мало слабости учили), остаје да и негативну критику треба обнављати ради захтева за *актуализацијом* ставова Цркве из епохе у епоху). У српском контексту *одсуство* потребе за критичком интеграцијом мисли Флоренског, с обзиром на назначене проблеме, с обзиром на обнову дијалога, с обзиром на потврду и *неајшивне* критике неких елемената – али, из осавремењеног дискурса актуализованог да служи егзистенцијалним и културалним потребама умујућих Цркве *данас* – остаје проблем. Аналогно важи за однос према руском теолошком наслеђу у целини (додуше, уз значајне изузетке и тенденције ка уравнотежењу које су за похвалу). (8) Јустин Поповић је *прво* дошао под снажан утицај неопатристичке теорије *Флоренској* – а не *Флоровској* (свакако у најранијој фази свог теолошко-философског и духовног развоја). Тек потом он очишћује проблематичне аспекте мисли Флоренског, сопственом диакритичком варијантом новопатристичке теологије и религијске философије, која га помера ка Флороровском, али не стапа с њиме. (9) Јустин Поповић, уосталом *пре* Флоровског (и независно од њега), исказује самоосвешћен програм повратка оцима (Сремски Карловци 1923). (10) Уколико се доказано обавезиви ставови 1–9 не узму у обзир долази до најмање две врсте далекосежних грешења под знаком превида. Прво долази са плана историје теологије: наиме, (а) иницијација Јустина Ћелијског у црквеноотачку духовност повезиваће се *искључиво са Флоровским* или, у повољнијем случају, *и са Храјовицим* (Достојевским) *и са Флоровским*. То није сâмо по себи нетачно. Али то је такође *једносйрано* и *прекоредно* јер она се мора симултано повезивати *и са Флоренским*. Друго долази са плана теоријских модела, наиме: (б) мишљење Јустина Поповића биће изложено тумачењу и анализама лишеним ширих и фундаменталнијих теоријских и историјско-културалних слојева које захтева херменутика контекста постављена у перспективу *исйорије учинака* текста-идеје на рецепијента. На пример, Јустинова критика „напрслог“ бића то јест „разбијеног“ бића разума неће се видети као критика онтологије, гносеологије и антропологије из перспективе грехопата и последујућег антиномизма стварности него, опазимо, као Јустиново непознавање суштински аналитичке и рашчлањујуће природе разумско-философског поступка (Перишић, ЕИС 37). Међутим, одговарајућа места из *Сйолиа*... (која Јустин поунутарњује цитатима или екстензивним парафразама), на основу примене компаративне контекстуалне анализе и тумачења које оно омогућује, духом теорије учинака, јасно показују како Јустин под тиме разумева не-

посвећеном обојци као и пропитивању будућности модела неопатролошког начина мишљења. У међувремену, илустроваћемо претеривања Флоровског, као индикације извесног грешења у процени и оцени у вези са *Сйубом*... оца Павла. Тако: (1) књига Флоренског интимистичка је исповест тугољуба који једва крије страсну жеђ за усамљеништвом а компензује то снововском ерудицијом, заташкавајући од себе да је побегао од трагичких распућа историје; (2) она је важна тек као психолошки документ, историјско сведочанство једне саблазни; (3) Флоренски не исходи из православних дубина, а више љуби теологумена и посебна мњења него догмате; (4) то је књига западњака који се спасава на Истоку; (5) нема у њој аутентичног развоја мисли, него некакво плетење естетичких кругова; (6) и дело и аутор део су мутности еротичке прелести предатног доба симболистичког романтизма удружене са (б) естетичком саблазни која је сменила саблазан моралистичку, итд.итд. Видети: Георгий В. Флоровский, *Пуши русскаго бојословия*..., 497, 498.

што *сасвим* *грубо*: наиме, критику раздвајања живота од појма (СТИ 7), интуиције од дискурса (СТИ 32), духовне енергије Бога од твари, разума од облагодатења ума интегрисаног у енергије Свете Тројице преко посредујућег подвига самопревадавања и себеизлагања антиномизму и границама сазнања (СТИ 61–63, 159), и тако даље.

На крају морамо констатовати још једну ствар. Наиме, нашом студијом смо проширили увиде из студије *Јустин Ђелијски и Русија: његови рецепције руске философије и теологије* (2010) – међутим, не мењајући главне закључке. Примера ради, сада смо открили како Несмјелов долази Поповићу *не само* из Храповицког, већ уједно *из сјуса Флоренског*. И још, сада смо открили да исто важи не само за *Достојевског* јер и Фјодор Михаилович, у одређеној мери и на изванредан начин, Поповићу долази од Флоренског. Наиме, исто то важи *и за дело Храповицког* (наравно, у прелиминарно-припремном смислу) јер *и њај* опус је упознао преко *Флоренског*. У том смислу, неискључивање руско-флоренскијевског залеђа-хоризонта спречиће тумаче да Достојевског код Јустина читају „као да“ интерпретације Достојевског од стране Флоренског и од стране Храповицког не постоје већ код самог Јустина интегрисане у поглед на Достојевског. То ће снажно подстаћи да упитамо *ко су* ти Јустиним тражени и коришћени мислиоци: Несмјелов, Храповицки, Флоренски – и читав *сабор* „неслично сличних“ руских личности у његовом опусу. То се може очекивати под условом да оца Јустина читамо и анализирамо озбиљно. То ће такође спречити да јелинске оце Цркве код Јустина, и његово промишљање њихових мисли и дела, посматрамо тако као да је Поповић до њих дошао директно из Патрологије Миња, као да је та патрологија „цигла“ а херменеутички пут – пут до радног стола са циглом у џепу; као да читава галаксија посредујућих фактора у руском кључу није *пре* тога одиграла значајну *учинкујућу* улогу; као да Поповић није учествовао у одређеној оваплоћеној и конкретной историји рецепције догађаја – догађаја Исуса Христа као Смисла оваплоћеног у временима, приосторима и заједницама љубави према Смислу-Логосу. Тек у том случају нећемо „јелиномонизовати“ доживотну и неограничену љубав оца Јустина управо према јелинским црквеним оцима. Радићемо у том случају оно што је Јустин Ђелијски радио, како је добро схватио Јован Мајендорф: „За дивљење је Јустинова љубав према светим оцима [...] његово уважање како према *јрчкој** тако и према *руској** богословској мисли, и, пре свега*, његова способност да богословље сагледа као живу философију Истине“²²⁰.

Уз горенаведене ставове, указаћемо на једну необичну, код нас мало коментарисану чињеницу: неопатристичка синтеза, дакле повратак оцима и пре свега јелинским оцима византијске и поствизантијске епохе православља, инаугурисано је *из Русије*: то су црквенораславни дарови Јелина Србима – али, из руских руку! Преовлађујуће сасвим легитимно и веома значајно инсистирање код Срба на усвајању резултата новије јелинске теологије – наиме њени експоненти код Срба – треба *и то* да уваже и вреднују на адекватан начин. Уосталом, ни неопатристичка теологија није изум православних у ексклузивном смислу, премда православни њој најдубље с правом припадају делима управо православних отаца Цркве.

²²⁰ Јован Мајендорф, „Посмртно слово архимандриту Јустину Поповићу“, у Јустин Поповић, *На бојочовчанском њишу*, Београд 1980, 331.