

Марко Вилотић

Универзитет у Београду

Православни богословски факултет

Катедра за Философију

Богословски профил јеромонаха Михаила Ћусића

У поређењу са осталим личностима о којима је у оквирима овог и претходног пројектног циклуса* о српској теологији било речи, Михаило Ћусић карактеристичан је по томе што никада није био професор Богословског факултета, нити је стекао звање доктора теологије. Ово међутим нипошто није последица недостатка богословског дара, већ несрећних историјских околности у којима је провео и прерано завршио свој живот. Упркос томе, чини ми се да као личност завређује пажњу¹ и поштовање јавности, те ћу овим радом покушати да дам макар основне обресе његовог животног пута и богословског профила.

1. Живої

Није било нимало једноставно доћи до података о животу Михаила Ћусића. Ипак, олакшавајућу околност представља чињеница да је Ћусић био пријатељ и свој живот окончао заједно са старијим и јавности ипак познатијим о. Јованом Рапајићем. Тако нам Радослав-Браца Павловић у својој књизи посвећеној Рапајићу² пружа и веома корисне, иако штуре и тешко стечене податке о Ћусићу. Од њега сазнајемо да је Ћусић рођен у селу Гледићу крај Крагујевца, 1912. године. Познаници га памте као „необично питомог, умиљатог човека“.³ Павловић је пун речи хвале и за Ћусићев интелект, називајући га „изванредним интелектуалцем и богословским писцем“.⁴ Што се тиче студија и бављења теологијом, помиње се да је „блиставо“⁵ дипломирао, да постоје сведоци да је написао и докторску тезу⁶, као и да је био „један од

* Овај рад настао је у оквиру пројекта бр. 179078 („Српска теологија у двадесетом веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историја и савремена перспектива), који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

¹ Захвалност за скретање пажње на личност и дело Михаила Ћусића дугујем ђакону Радошу Младеновићу.

² Радослав-Браца Павловић, *Јован Рапајић - Монах и мученик*, Светосавска књижевна заједница, Београд, 1994.

³ *Ibidem*, 94.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Ова теза је недавно пронађена и очекује се њено публикавање у издању Епархије Жичке.

најбољих српских теолога између два рата⁷.⁷ За време грађанског рата у Србији није био припадник ниједне странке или покрета,⁸ али је, по сведочанству Драгана Суботића још као гимназијалац постао члан Православног богомољачког покрета и „остао ревностан све до смрти“.⁹ Павловић нам наводи и потресне детаље везане за погубљење Рапајића и Ђусића. Након што су септембра 1944. напустили манастир Каленић, маја наредне године ухапшени су у околини Фоче. У затвору их је посетио фочански парох о. Новак, који је, познавајући Ђусића од раније, био згранут видевши га како лежи, оболео од пегавог тифуса, толико исцрпљен да га је Новак једва препознао. Радослав Павловић такође тврди¹⁰ да је Рапајић тих дана преко о. Новака упутио писмо свештенику Војиславу¹¹ Настићу, потоњем владика Варнави, који је тада био члан ЗАВНОБИХ-а¹², у којем не моли за себе, већ за Ђусићево ослобођење, тврдећи да овај ни за шта није крив. Ипак, Рапајић и Ђусић били су крајем маја спроведени у Сарајево, а о њиховој даљој судбини о. Новак сазнаје тек 2. јула када и сам бива ухапшен и доведен на саслушање: Ђусић и Рапајић стрелјани су у пољу недалеко од села Блажуја, на врелу Босне, након што су, заједно са осталим осуђењеницима, првобитно приморани да сами себи ископају гробнице.

2. Боїословски ѿрофил¹³

Као Ђусићев први рад, који ће назначити и основни правац његовог богословског интересовања, сотириологију, Павловић наводи текст „О мртвом телу и животном духу“,¹⁴ објављен у *Православној хришћанској заједници*, бр. 11 из 1935, часопису касније преименованом у *Мисионар*. Суботић, међутим, помиње да је за помоћника уредника *Православне хришћанске заједнице* већ као ученик осмог разреда гимназије постављен Миодраг Ђусић, „који се на страницама овог верског часописа већ афирмисао као преводилац богословских есеја с руског језика и писац запажених богословских расправа“.¹⁵ У питању је иста личност, а Миодраг је световно име о. Михаила. Очито несвестан ове чињенице¹⁶, Павловић за први Ђусићев рад узима онај у коме се он заиста по први пут потписује као јеромонах Михаило Ђусић.¹⁷

⁷ Ibidem.

⁸ Р. Павловић, *н. г.*, 94

⁹ Д. Суботић, *Ејској Николај и Православни боїомољачки ѿокреїї*, Нова Икстра, Београд, 1996, 282.

¹⁰ Види стр. 97 наведеног Павловићевог дела.

¹¹ Војислав Настић замонашио се 1940. године и добио име Варнава, тако да у тренутку када му је ово писмо упућено већ не можемо говорити о „свештенику Војиславу Настићу“.

¹² Ову информацију документовано демантује Саво Јовић истичући да је управо због тога што је одбио да се прикључи партизанима, Настић надаље од њих био прогоњен. Види Саво Б. Јовић, *Свешти и словедник Варнава ејској хвосиански*, Православна реч, Београд, 2012, 31.

¹³ У приказу богословског профила М. Ђусића за ову прилику ограничићемо се на текстове које је објављивао у *Православној хришћанској заједници*, и њеном наследнику *Мисионару*, као и на текстове о природној теологији владике Николаја Велимировића.

¹⁴ Прецизан наслов текста је „О мртвом телу и живом духу“

¹⁵ Драган Суботић, *н. г.*, 107. Као аутор веома запажених богословских расправа у *Православној хришћанској заједници* М. Ђусић се помиње и на стр. 120 ове Суботићеве књиге.

¹⁶ Оваква грешка Павловићу ипак не може бити узета за зло, јер треба имати у виду чињеницу да он пише књигу о Рапајићу, те је стога у њој Ђусић само споредна личност, о којој се аутор ипак помучио да прибави што више података.

¹⁷ Раније радове потписивао је као Миодраг Ђусић, М. Ђусић, М. Т. Ђусић, додајући уз име увек и статус у коме је тренутно био (ученик (6., 7., 8.) разреда гимназије, свршени матурант, студент теологије).

Ћусићеви списи још из гимназијских дана били су заиста веома разноврсни. Прво, објављивао је *преводе*, како Суботић каже, са руског, али и са француског¹⁸ језика. Преводио је приче, попут ове преведене са француског, отачке текстове, али и текстове које је очито сматрао актуелним у датом историјском тренутку. Тако је нпр. са руског превео два текста која промовишу „богоугодност“ старог календара: „Црквене уредбе које показују богоугодност старог календара“¹⁹ и „Чуда која потврђују богоугодност старог календара“.²⁰

И мимо превода, у оригиналним радовима које је писао, о. Михаило се интересовао за *актуелне теме*. Веома интересантан је текст „Проблем слободе код омладине“²¹, у коме се осврће на случајеве који су се догађали у Бугарској, Грчкој, Русији, па и Србији – да млади напуштају веру и Цркву, а све у име слободе, за којом у том животном добу нарочито чезну, верујући да је Црква та која им слободу спутава. Ћусић супротставља хришћанско и нехришћанско схватање слободе, желећи да покаже младима да се налазе у заблуди и да истинску слободу могу пронаћи само у Христу. У наставку овог рада Ћусић нуди приказ расправе Б. Стоименовића *Комунистички морал*, „ради бољег упознавања наших читалаца са противверским учењем“.²² Као активни члан богомољачког покрета, Ћусић је писао и текстове који су се директно тицали живота богомољаца.²³

Значајно место међу његовим интересовањима очито је играла и *историја*. Знаменитим историјским личностима посветио је већи број радова. Под насловом „Мало историје“ писао је о Мехмед-паши Соколовићу²⁴ и Стефану Немањи.²⁵ Краће текстове посветио је још Карађорђу²⁶ и краљу Милутину,²⁷ док је нешто обимније радове написао о св. Сави,²⁸ св. Стефану Дечанском²⁹ и св. кнезу Лазару.³⁰ Осим о најзнаменитијим, писао је и о нешто мање познатим историјским личностима.³¹

¹⁸ „Јован и Марија“ у: *Православна хришћанска заједница*, бр. 5-6, 1929.

¹⁹ У: *Православна хришћанска заједница*, бр. 12, 1932.

²⁰ У: *Мисионар*, бр. 3, 1936.

²¹ У: *Православна хришћанска заједница*, бр. 1, 1933.

²² Овај поступак Ћусића сматрам посебно важним и вредним поштовања, с обзиром на чињеницу да у данашњој српској богословској периодици најчешће чекамо много дуже (Ћусић овај приказ даје два месеца након што је расправа објављена у Бугарској), и то на приказе неких најрелевантнијих актуелних *богословских* дела, док се са оваквим случајевима – приказима анти-теолошких актуелних дела, који би свакако били веома корисни и верницима, нажалост уопште не срећемо.

²³ Тако нпр. срећемо његов извештај са „славе централе и братства у Крагујевцу“ (*Православна хришћанска заједница*, бр. 6, 1930), као и текст „Над самртним одром Милутина Тијанића“, уредника Православне хришћанске заједнице (*Православна хришћанска заједница*, бр. 5, 1931).

²⁴ У *Православна хришћанска заједница*, бр. 7-8, 1930.

²⁵ У *Православна хришћанска заједница*, бр. 2, 1931.

²⁶ „Цртице о Карађорђу“ у: *Православна хришћанска заједница*, бр. 7-8, 1932.

²⁷ „Свети Краљ Милутин“ у: *Православна хришћанска заједница*, бр. 9, 1932.

²⁸ „Свети Сава као просветни радник“ у: *Православна хришћанска заједница*, бр. 1, 1931.

²⁹ „Свети Краљ Стефан Дечански“ у: *Православна хришћанска заједница*, бр. 3, 1931.

³⁰ „Свети Цар Лазар – косовски мученик“ у: *Православна хришћанска заједница*, бр. 8, 1931. и „Свети Лазар Косовски Мученик“ у: *Православна хришћанска заједница*, бр. 9, 1931.

³¹ Види „Чобанин Петар Лупу“ у: *Мисионар*, бр. 11, 1940 и „Хаџи-Ђерина мученичка смрт“ у: *Православна хришћанска заједница* бр. 6, 1931.

Ђусић је имао слободу да важне духовне истине и поуке покуша да изрази и у виду *њрича* као што је „Лекар старог кова“³² у коме говори о пиљару Петронију који се мучи разапет између скептицизма и страха од страшного суда, а од мука се ослобађа после разговора са искусним старцем са којим заједно чита Писмо, или пак „Бунт земље против неба“³³ где се кроз сликовити дијалог неба и земље говори о човековом богоотпадништву.

На крају, ту су свакако и *бојословски ѡексњови у ужем смислу*. У текстовима „Најава најсјајније Звезде на небу људске историје“³⁴ и „Тужни одјек Великога петка и нов живот по васкрсењу“³⁵ објашава се значај и смисао два највећа хришћанска празника. У већ помињаном тексту „О мртвом телу и живом духу“, о. Михаило даје својеврсну дијагнозу савременог човека, за кога сматра да је постао исувише телесан, сликовито га упоређујући са кртицом. Затим покушава да дочара велику предност духовног над телесним животом, и подстакне нас да ради духа умртвимо тело, уз помоћ Христа, са којим је то једино и могуће. У тексту „О три смрти“³⁶ Ђусић прво истиче да од свих религија једино правослађе сматра исправним, јер је једино оно истинито у свим својим аспектима. И друге вере садрже исправна учења, али само понека. „Пробни камен“ за сваку веру јесте учење о смрти, те он жели да изложи шта на ту тему има да каже православље. По њему, разликујемо три врсте смрти, од којих је само једна смрт у правом смислу те речи. Грешник се боји смрти верујући да га после ње чека ништавило, али његова смрт није заиста нестанак. Праведник са друге стране радо дочекује смрт, имајући веру у Бога, и знајући да је „смрт“ заправо само сан, након којег очекује добра много већа од оних земаљских. Тако, ни праведничка смрт није заиста смрт, већ само сан у ишчекивању другог доласка Господњег. Једино трећа, „бесмртна смрт“, за Ђусића је заиста смрт. Она је „друга смрт“, која очекује људе који ће на страшном суду Христовом бити осуђени, и који ће „непрестано и вечно умирати, а никада не умрети“. Стога се треба клонити греха не бисмо ли ове страшне треће смрти били поштеђени.

Када је реч о овим „уже-богословским“ текстовима Михаила Ђусића, можемо се сложити са поменутом Павловићевом констатацијом да је основна нит која се кроз све њих провлачи – сотириолошка. Ђусићев циљ је, са једне стране, да укаже на оне аспекте Христовог лика и дела који су спасоносни за човека; као и да нам укаже на нашу грешност и на сваки начин нас мотивише на подвиг ради спасења, са друге стране.

Тема у Ђусићевим списима која се чини посебно интересантном, и којом ћемо се овде нешто детаљније позабавити јесте критика природне теологије владике Николаја Велимировића. Овој теми Ђусић посвећује два рада, која одликују два веома различита приступа. Први, обимнији, носи наслов „Природна теологија владике Николаја“³⁷. Рад заправо представља приказ Николајеве природне теоло-

³² Ова прича излазила је у наставцима у *Православној хришћанској заједници* бр. 7 и 12 за 1931. годину и бр. 1, 3 и 4 за 1932. годину.

³³ У: *Православна хришћанска заједница*, бр. 11, 1932.

³⁴ У: *Православна хришћанска заједница*, бр. 12, 1931.

³⁵ У: *Православна хришћанска заједница*, бр. 4, 1932.

³⁶ У: *Мисионар*, бр. 3-4, 1939.

³⁷ У: *Брајсњиво*, свеска 1-12, година 13, Сарајево, 1937.

гије, уз навођење обиља релевантних цитата из његових дела уз успутне Ћусићеве коментаре. Основна Николајева теза би се, на основу овог рада, могла свести на то да на Бога веома јасно указује читава творевина, те да они који Бога у природи не виде, тај проблем имају не јер Бога у природи нема, него управо супротно – јер га има превише.³⁸ Ћусићев став у односу на Николајево учење, који би се из овог текста могао ишчитати у најмању руку је неутралан, а веома често се чини и афирмативним, односно, као да Ћусић својим коментарима потврђује Велимировићеве ставове. Стога изненађује чињеница да Р. Биговић³⁹ међу ауторе који су у природној теологији владике Николаја уочили елементе пантеизма сврстава и М. Ћусића, и то управо упућујући на овај његов рад. Када је у питању проблем пантеизма, Ћусићев став који проналазимо у овом раду управо је супротан. Тако он тврди:

„Разастирање Бога у природу не значи еманацију Божанства на природне стихије и теизирање вештаствене реалности. Не значи ни обезличење Бога, ни плурализам Бога, ни изједначење Бога са природом. То само значи да је Бог очигледан у природи, и да природно открива Бога.“⁴⁰

Ћусића је ипак могуће сврстати међу ауторе који критикују Николајеву природну теологију, али на основу другог чланка у коме се дотиче ове теме: „Сотериолошки свечовек“.⁴¹ Различит однос који Ћусић у ова два текста гаји према овом аспекту Николајевог учења, може се објаснити радовима које је при писању узимао у обзир. Тако, у „Природној теологији владике Николаја“ Ћусић наводи цитате из бројних⁴² Николајевих дела, али се ниједном не осврће на *Речи о свечовеку*. Са друге стране, „Сотериолошки Свечовек“ представља критику управо оних Николајевих идеја које се тичу учења о Свечовеку.

Како би се успешно разумела Ћусићева критика, потребно је укратко подсетити на то шта су заправо Николајево *Речи о свечовеку*. У питању је његово најконтроверзније дело, веома често критиковано, али и веома хваљено.⁴³ Први пут објављено је непотписано, 1920. године. Главни јунак овог дела јесте митско биће по имену Ананда Вран Гавран, кроз кога говори сам Николај. Најчешће се сматра да је сама идеја Свечовека пандан Ничеовом Надчовеку, мада постоје и мишљења⁴⁴ да би свођење речи о свечовеку само на одговор Ничеу ипак представљало поједностављивање. Дело је синкретичког карактера и у њему су препознати елементи различитих традиција и култура: „ведске литературе, Конфучија, Лао Цеа, египатског и персијског еманатизма, Кузанског, Бемеа, Гетеа. Свечовек се гради, с једне стране, од Хришћанства, с друге, од оријенталних религија“.⁴⁵ Треба истаћи и то да

³⁸ О овоме види више у „Природна теологија владике Николаја“, 75.

³⁹ Радован Биговић, „Једна метафизика панхуманизма“ у: Атанасије Јевтић (прир.), *Свети Владика Николај Охридски и Жички*, Жича-Краљево, 2003, 383-400, 398.

⁴⁰ „Природна теологија владике Николаја“, 75.

⁴¹ У: *Хришћанско дело*, свеска 1, 1937.

⁴² У овом тексту проналазимо наводе из дела: *Молишве на језеру*, *Омилије*, *Религија Њејошева*, *Беседа под јором*, *Изнад греха и смрти*, *Мисли о добру и злу*, *Охридски цролој*, *Мисли*, *Нове беседе под јором*.

⁴³ Димитрије Најдановић тако сматра ову књигу „једном од најумнијих и најдубљих књига српства“ (Д. Најдановић, *Три великана*, „Свечаник“, Минхен, стр. 241. Цитат преузет из Р. Биговић, *н.д.*, 383).

⁴⁴ Види Р. Биговић, *н.д.*, 390.

⁴⁵ *Ibidem*, 393.

је позни Николај умногоме изменио своја схватања, и да је према неким сведочанствима говорио да би се најрадије одрекао свега што је написао до 1920.⁴⁶

Вратимо се сада Ђусићевој критици. На самом почетку ваља навести мотиве који га на ову критику подстичу. Овде никако не може бити речи о томе да Николајева слободнији, литерарни начин изражавања Ђусићу просто није симпатичан (видели смо да се и сам није либио да пише у сличној форми), или да му евентуално смета што се владика одлучује да уз православне, кроз Анандина уста изрази и елементе других традиција и култура. Правилан кључ за разумевање ове критике стичемо подсећањем на сотериолошку нит, коју смо истакли као доминантну у богословским списима о. Михаила. За њега, бесмислено је називати Свечовеком некога ко уједно није и спаситељ људи. „Узалуд је прави човек – Свечовек, ако није и Спаситељ.“⁴⁷ А једини коме са правом може бити приписан овај назив, јесте Исус Христос. *Ошуга* Ђусићева потреба да се супротстави оним аспектима Николајевог учења о Свечовеку, који му се чине недовољно добрим, и недостојним истинског Свечовека и Спаситеља света. Отуда и наслов његовог текста гласи баш „*Сотериолошки Свечовек*“.

Не чуди онда то да му је потпуно неприхватљиво када Николај говори о „Свечовеку коштуњаве философије“⁴⁸ или тврди да је Свечовек пун греха и злочина⁴⁹:

„Не проповедам ја никаквог „Свечовека коштуњаве философије“... Не проповедам ни „Свечовека пуног злочина и греха“, но савршеног човека – Сина Божијег (Еф. 4, 13) и човека без греха (Јн. 8, 46).“⁵⁰

Не чуди, опет, ни то што му неки аспекти Анандиног учења изгледају сувишним. Стога, када Ананда проповеда Свечовека као „распетог Бога у свему“⁵¹ и сматра да ћемо „зидати кулу новог света, нове историје, на темељу унутрашње – најунутрашњије – једнакости свега, или распетости свега“⁵², Ђусић одговара:

„Ја не бих ишао ипак далеко и у ипакву суйишност. Немам визионарских ипериензија. Хтео бих да поновим од светих отаца већ раструбљену богочовечанску истину распетости само човека Бога и за Бога, аналогно распетом Богу за човека. Зашто распињати невино вештаство кад је само човек крив?“⁵³

Такође, када Ананда одушевљено учи да је неопходно да сва земља постане човек, како би спасла човека, сина свога, и да кад сва земља прође кроз човека, он ће онда постати Свечовек,⁵⁴ о. Михаило се пита:

„Но нашто тако далеки хаџилук? Има ли краћег пута до Свечовека? Ваљда је брже и лакше провући човека кроз Богочовека, него земљу кроз човека?“⁵⁵

⁴⁶ Види *Ibidem*, 389.

⁴⁷ „Сотериолошки Свечовек“, 9.

⁴⁸ Николај Велимировић, *Речи о Свечовеку*, Глас Цркве, Ваљево, 2003, 29.

⁴⁹ *Ibidem*, 9.

⁵⁰ „Сотериолошки свечовек“, 9.

⁵¹ *Речи о Свечовеку*, 7.

⁵² *Ibidem*, 8.

⁵³ „Сотериолошки свечовек“, 9. Курзив мој.

⁵⁴ *Речи о Свечовеку*, 69.

⁵⁵ „Сотериолошки Свечовек“, 9.

Стога најдаљи пут на који се човек треба упутити није никакав „кружни пут“⁵⁶, на коме би „од комада душа“⁵⁷ зидао Свечовека, већ је то – пут ка унутра, до своје сопствене душе: „Мој најдаљи хаџилук је до предверја моје душе.“⁵⁸

Стално имајући на уму чињеницу да Свечовек није и не може бити нико други до Исус Христос, Ђусић стрепи од тога да о њему говори као о некаквом „путу ка срећи, досад само пророкованом а негаженом“⁵⁹, те надахнуто тврди:

„Не усуђујем се ка Свечовеку као „путу к срећи, путу досад само пророкованом а негаженом“. Муцам а хтео бих да срочем истину о Бојочовеку као Личности и историјској стварности, о човеку обоженом и Богу очовеченом, о Богу у телу (1 Тим 2, 16), који донесе еванђеље спасења људског (Еф. 2, 3), који је Пушвођа већ таженој и ироцићеној цуша, који је сам Пут (Јн 14, 6).“⁶⁰

Иако је „Сотериолошки Свечовек“ врло критички настројен у односу на овај аспект Николајевог учења, Ђусић се ипак не либи да и у оквиру овог текста у позитивном контексту цитира нека друга Велимировићева дела.⁶¹ Такође, желећи да у својој критици буде што објективнији, онда када у Анандином учењу пронађе нешто хвале вредно, Ђусић то отворено признаје. Тако, када Ананда проповеда Свечовека као „спасење свих људи и нељуди“, о. Михаило ове речи препознаје као адекватне и достојне да опишу Христа, и не пропушта да то истакне: „Ту је уз свете оце који Свечовека своде на Спаситеља.“⁶²

Када је реч о светим оцима, једна чињеница у „Сотериолошком свечовеку“ посебно је вредна пажње. Наиме, иако се ради о тексту невеликог обима (непуних 9 стр.), Ђусић у њему даје чак 41 референцу. Од тога, највећи број (34) представљају позивања на дела светих отаца (Атанасија Великог, Василија Великог, Григорија Богослова, псеудо-Дионисија Ареопагита, Јована Дамаскина).⁶³ Из перспективе данашњих богослова, када нео-патристика представља доминантан правац у православној теологији, овај податак не делује нарочито чудно.⁶⁴ Треба међутим имати у виду да је овај текст објављен 1937., убрзо пошто је Флоровски у Атини⁶⁵ упутио свој чувени позив „Напред ка оцима!“, који ће означити почетак обнове интересовања за отачка дела, и свега осталог што данас подразумевамо под појмом „неопатристичке синтезе“. Дакле, у време настанка „Сотериолошког Свечовека“ познавање отачких дела и позивање на њих свакако није било *main stream* у православној теологији (отуда и потреба Флоровског да упути поменути позив). Стога је у овом смислу Ђусићев текст својеврстан изузетак вредан сваког поштовања.

⁵⁶ Упореди *Речи о Свечовеку*, 6.

⁵⁷ *Ibidem*, 34.

⁵⁸ „Сотериолошки Свечовек“, 10.

⁵⁹ *Речи о свечовеку*, 55.

⁶⁰ „Сотериолошки Свечовек“, 9. Курзив мој

⁶¹ Видети наводе уз фусноте 1, 2, 3 и 41 овог Ђусићевог текста.

⁶² „Сотериолошки Свечовек“, 12.

⁶³ Отачке цитате Ђусић наводи како би потанко изложио и поткрепио „своје“, односно црквено, исправно схватање Свечовека=Христа, насупротив Николајевом које критикује.

⁶⁴ Иако је број отачких цитата с обзиром на обим текста и по данашњим стандардима свакако респектибилан.

⁶⁵ На Конгресу теолошких школа 1936.

Интересантно је поменути и усмено предање о томе како је владика Николај реаговао на Ђусићеве критике изнесене у овом тексту. Наводно, када му је Ђусић дао да прочита његов рад, владика не само да се није наљутио, него је Ђусића похвалио, и критику у одређеним аспектима чак и појачао!

На крају, мислим да овај Ђусићев текст може послужити и као путоказ данашњим (српским) теолозима. Наиме, ако се искрено запитам да ли је данас замисливо да се у српској теолошкој периодици сусретнемо са текстом неког младог теолога (Ђусић је у тренутку писања овог текста имао 25 година) који у било ком аспекту критикује учење неког угледног епископа, одговор је, чини се, прилично јасно – *не*. Такође, ако се запитам да ли би такав текст, када би се и појавио, од стране данашњих великана био дочекан онако великодушно и благонаклоно као Ђусићева критика од стране св. владике Николаја, одговор је, највероватније, опет одричан. У том смислу, „Сотериолошки Свечовек“ је леп практични пример⁶⁶ да критика не мора за циљ имати увреду, односно напад на личност (владику Николаја Ђусић је веома ценио), или дискредитацију целокупног нечијег дела (критика је била усмерена само на један аспект Николајеве мисли која се Ђусићу чини проблематичном, док о осталим, видели смо, радо говори афирмативно), да може бити упућена у добром и примереном тону, а опет не губити на својој оштрини. Са друге стране, Николајева реакција на критику јесте пример за то да критика као добронамерна може бити не само толерисана, већ и пожељна и добродошла. Наравно, не мора се радити о критици епископа од стране младих (као што је то случај код Ђусића). Критика у смислу реакције на нечији рад, критика као позив на конструктивни дијалог, јесте, по мом мишљењу, нужан услов који мора бити испуњен како би једна теолошка сцена била жива и плодносна. У том смислу она треба да буде добродошла од стране свих теолога, без обзира на узраст и звање. Нажалост, ова и оваква критика (макар у виду јавно публикованих расправа) у нашој средини данас не постоји. Надам се, не задуго.

⁶⁶ Чињеница да Ђусић није ни први ни једини који је упутио критику на овај аспект Николајевог учења, као и чињеница да се ради о учењу кога се и сам Николај касније одрекао, само делимично релативизују снагу и адекватност овог примера.