

Владимир Цветкович (Ниш, Србија)

СВЕТИ ЈУСТИН НОВИ О ТАЈНИ ЛИЧНОСТИ⁴²⁹

Уколико би се тражио заједнички именитељ којим би се описала стремљења целокупног православног богословља двадесетог века, онда би се без сумње он могао наћи у запитаности над тајном личности. Питање личности се данас често везује за новије православне мислиоце израсле из такозване Атинске школе, као што су Митрополит пергамски Јован Д. Зизиулас и професор Христо Јанарас. Дубља историјска рецепција ове теме одводи даље у прошлост до руске емиграције и то пре свих до Николаја Берђајева, оца Георгија Флоровског и Владимира Лоског. Они се не без права сматрају не само инспираторима потоњих теолошких стремљења ка испитивању појма личности, већ и самим извориштем овог питања.⁴³⁰ При прављењу овог историјског лука који повезује Париску са Атинском школом, често се превиђа да

⁴²⁹ Рад са истоименим насловом у својој енглеској верзији изложен је на 2. годишњем богословском симпозиону у Великом Трнову, 2-4. септембра 2012. године. Та верзија рада у међувремену је претрпела измене и допуњена је новим увидима и резултатима услед даљег истраживања дела Светог Јустина Телијског. Користим прилику да се посебно захвалим др Богдану Лубардићу на веома корисним сугестијама и упутима, без којих би овај рад био знатно сиромашнији.

⁴³⁰ Треба свакако нагласити да у делима Владимира Соловјева и Павла Флоренског постоји изобиље персоналистичких елемената, који су могли надахнути потоњу руску духовну, богословску и научну емиграцију. Али услед оптужби за софијанистичка застрањења, утицај ове двојице аутора на теологију личности потоњих неопатристичких богослова Георгија Флоровског и Владимира Лоског није био предмет озбиљнијих истраживања. У прилог чињеници да интересовање за ову везу између такозваних софијанистичких мислиоца и нео-патристичких богослова добија на значају говоре недавне студије: Богдан Лубардић, "Преписка Јустина Поповића и Георгија Флоровског – прилог разумевању рецепције главних идеја Солевјева у међуратном периоду у Србији", у: Ирина Деретић (прир.), *Историја српске филозофије II*, Београд: Евро-Гјунти 2012, 381-454; Brandon Gallaher, "The 'Sophiological' Origins of Vladimir Lossky's Apophaticism," *Scottish Journal of Theology* 66/3 (2013), 278-298; Paul L. Gavrilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology*, Oxford: Oxford University Press 2014, 98-113.

се питање личности појављује доста рано и у богословљима осталих православних традиција. Довољно је поменути да оно заузима значајно место у делима богословских горостаса попут оца Димитру Станилоја и новопројављеног светитеља Јустина Ћелијског (Поповића), и да њихово интересовање за тему личности, није настало под ексклузивним утицајем руске емиграције, премда, код оца Јустина, није лишено подстицаја из домена одговарајућих идеја руске емиграције.

Овај рад има за циљ да се дотакне питања личности у делу оца Јустина Поповића, и да расветли неке од аспеката ове за српског светитеља веома важне теме. Да личност није помоћни појам у обимном делу Јустина Новог, нити да је интересовање за њу пробуђено рецепцијом мисли искључиво руске богословске емиграције,⁴³¹ говоре његови рани радови. У тим радовима питање личности заузима централно место. За њих је карактеристично и то да су писани пре или у време великих сеоба руске интелигенције из Русије према западу. Из овог разлога, као и разлога практичне природе наше истраживање појма личности код Јустина Поповића ћемо ограничити на период од његових Оксфордских дана до одбране доктората у Атини, са могућим екскурсима у његова познија дела, али не касније од објављивања другог тома његове *Догматике* 1935. године.

У делу "Философија и религија Ф. М. Достојевскога", оксфордској дисертацији из 1919. године писаној за степен BLitt,⁴³² касније објавље-

⁴³¹ Неприписивање утемељавајућег утицаја руској богословској емиграцији у односу на учење о личности код оца Јустина Поповића, наравно, не значи оспоравање темељитог утицаја модерног руског богословља и посебно оца Павла Флоренског, чији Стуб и тврђаву Истине млади Јустин чита врло рано, тококом свог Оксфордског периода (1917.-1918. г.) што се може видети у његовом покушају да у својој тези "Религија и философија Ф. М. Достојевског", и не само ту, примени елементе персоналистичке хришћанске философе Флоренског. Упореди Јустин Поповић, *Достојевски о Европи и Словенству*, Београд: Просвета 21981, 175, 216, 261. Такође консултовати студију Богдана Лубардића, „Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића: историјат једне рецепције – прилог разумевању почетака 'неопатристичке синтезе' у српској теологији“, у Богољуб Шијаковић (уред.), *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, том 9, Београд: ПБФ БУ, 2010, 66–165, као и оглед Димитрија Трибушњица, „Тајна присуства: увод у онтологију преподобног Јустина Ћелијског“, *Богословље* 70/2 (2011), 107-116. Између осталог треба поменути да је синтагму о неутемељујућем, али темељитом утицају руске религијске философије предложио Трибушњи (стр. 114).

⁴³² Степен BLitt (Bachelor of Letters) је у то време у Оксфорду био највиши степен који се могао стећи похађањем одређеног студијског програма. Ради се о постдипломском нивоу студија, и постоји велика разлика у односу на степен BA (Bachelor of Arts) а то је степен који се стиче завршетком основних студија. Често се у литератури може наћи да је млади Јустин радио на „докторској“ дисерта-

ној на српском у наставцима у часопису *Хришћански живот* за 1922. и 1923. годину,⁴³³ млади Јустин сагледава појам личности као основни проблем свог времена, али не само свог, јер је то за њега вечни проблем. Проблем људске личности дубоко урања у проблем света, јер је сама тајна света укорењена у тајни човека. Са друге стране по својој унутрашњој неопходности проблем разумевања људске личности води и ка проблему разумевању Бога, односно, за Достојевског, ка постављању два основна питања, питања постојања Бога, као и питања бесмртности душе.⁴³⁴ Према Јустину, и негативни, богоборни и позитивни, христочезњиви јунаци Достојевског, јесу неустрашиви борци за личност.⁴³⁵ Борбом за правду, за истину, за бесмртност и једни и други покушавају да одгонетну тајну људске личности.⁴³⁶

Оно што мучи негативне, богоборне јунаке Достојевског је да никако не могу да одгонетну тајну човекове личности. Због те недокучи-

цији, иако је степен PhD (Doctor of Philosophy) уведен након што је започео свој курс студија. Више на ову тему видети у одличној студији Богдана Лубардића „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, у Б. Шијаковић (уред.), Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати, том 10, ПБФ БУ, Београд 2010, 75-197.

⁴³³ *Хришћански живот* од бр. 2 (1922) до бр. 4 (1923). Дело „Философија и религија Ф. М. Достојевског“ представља превод на српски Јустинове Оксфордске BLitt. дисертације. Поред тога што је објављена прво у наставцима у *Хришћанском животу* из 1922-23. године, а затим и као посебно издање 1923. године, та дисертација, у незнатно измењеном облику бива публикована 1940. године под насловом *Достојевски о Европи и Словенству*. Поред цитата оригиналног издања из *Хришћанског живота*, ово дело биће цитирано у својим поновљеним издањима као што су „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, у: Јустин Поповић, *О духу времена*, Београд: Политика 2005, 11-38, или у прерађеном каснијем издању Др Јустин Сп. Поповић, *Достојевски о Европи и Словенству*, Београд: Просвета 21981 (фототипско издање по издању из 1940. године). Поред цитирања из ранијег, давање цитата из каснијег прерађеног издања нема за циљ указивања на промену става оца Јустина, него превентивно додатна појашњења раније изнетих ставова а која се могу наћи у издању из 1940. године.

⁴³⁴ „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, у: Јустин Поповић, *О духу времена*, Београд: Политика 2005, 11-38: 12. Такође у *Достојевски о Европи и Словенству*, 44: „Ако је проблем човека постављен озбиљно, он се по некој унутрашњој неопходности грана у проблем Бога и проблем света. То нам показује Иван Карамазов.“

⁴³⁵ „Философија и религија Ф. М. Достојевскога“, 18.

⁴³⁶ *Достојевски о Европи и Словенству*, 21: „Пада у очи: и негативни и позитивни хероји Достојевскога су пре свега и више свега неустрашиви борци за личност. Борећи се за слободу, за правду, за истину, за бесмртност, за вечност човечије личности, они мученички траже одгонетку те прастаре загонетке овога света.“

вости тајне личности, како пише млади Јустин у есеју "О духу времена" из 1923. године, дух времена, који садржи у себи све противречности модерног живота, организује систематски устанак против човечије личности, не би ли је механизовао, потчинио, скратио и свео у границе.⁴³⁷ Међутим, човек, пише отац Јустин у есеју "Зеница трагизма" из 1925. године, бивајући рођен из тајанственог брака материје са духом,⁴³⁸ нема граница, јер је састављен из две бесконачности. Осећање бесконачности према споља, које се огледа у бесконачности света и према унутра, изражено кроз бесконачност душе представља зеницу човечијег трагизма, јер сви покушаји човека да одгонетне загонетку своје личности, свдећи је на формулу, у границу или речи пропадају.⁴³⁹ Према Јустину, једна од основних карактеристика личности је њена бесконачност, па самим тим и несводивост на било шта коначно и ограничено. Зато и људске дисциплине попут науке или философије, уколико су световно оријентисане, не успевају да одгонетну тајну личности, јер не могу да је обухвате и сведу на ограничене категорије којима људски разум оперише.

По начину на који се односе према бесконачности човечије личности, отац Јустин дели јунаке Достојевског у две категорије. Негативни хероји негативно, кроз бунт, одговарају на питање човечије личности, поричући бесконачност човека и света и одричући постојање Бога. Са друге стране позитивни јунаци, богочежњиви хероји, позитивно одговарају на ову тајну, не само признајући постојање Бога и бесмртности, већ и одгонетку тајне људске личности траже у Христу Богочовеку.⁴⁴⁰ Први, бунтују против света, човека и Бога јер свет доживљавају као бесмислено страдање, на које ни наука, ни философија ни цивилизација не могу дати задовољавајући одговор. Други пак, одговоре на питања сопствене личности, света и Бога траже кроз лик Христов. Међутим, отац Јустин упозорава да одговор није у учењу Христовом већ у његовој личности:

„Без личности Христове учење Христово нема ни спасоносне силе, ни непролазне вредности. Оно је само утолико силно и спасоносно, уколико је жива еманиација његове божанске личности. Еванђеља, посланице, сав Нови Завет, све догматике, све етике, без чудотворне личности Христове претстављају собом или занесењачку философију, или романтичну поезију, или утопистичка сањарења, или злонамерне измишљотине.“⁴⁴¹

⁴³⁷ "О духу времена", Хришћански живот 4 (1923), 145-150; прештампано и цитирано из Јустин Поповић, О духу времена, Београд: Политика 2005, 146-151: 146.

⁴³⁸ "Зеница трагизма", Хришћански живот 11 (1925). Прештампано у Отац Јустин Поповић, Философске урвине, Београд ²1987, 18.

⁴³⁹ "Зеница трагизма", 17.

⁴⁴⁰ "Философија и религија Ф. М. Достојевскога", 14-15.

⁴⁴¹ "Философија и религија Ф. М. Достојевскога", 18.

Већ у другом кораку отац Јустин успоставља везу између личности човечије и личности Богочовека Христа, везу која једина може да да одгонетку тајне човечије личности. Према томе друга карактеристика човечије личности коју отац Јустин наводи је њена повезаност са Личношћу Христовом, помоћу које човек у себи открива оно што је бесмртно и вечно, христочежњиво и богообразно.⁴⁴² Међутим, упозорава Јустин, та веза са Христовом личношћу се губи, уколико се Он сведе на учење, на системе, уколико се рационализује и сведе у границе људских интелектуалних способности. Ову тенденцију, Јустин неизмерно осећа у духу свог времена, у хуманистичким стремљењима, у амалгамском споју културе и цивилизације, философије и науке, католицизма и протестантизма,⁴⁴³ који, како му се чини, потчињавају људску личност одричући јој боголикост. Одатле извире Јустинова критика Европе и европске културе, којој он супротставља православну културу и философију Достојевског.⁴⁴⁴ Међутим, Јустиново опредељење за руску, православну културу и философију Достојевског, ма колико тако могло изгледати, није идеолошки избор између две опције, две културе, руске и европске. То је пре свега егзистенцијални избор, који и сам Достојевски врши. Евидентно је кроз његове негативне хероје, да је Достојевски на разне начине покушао да реши тајну људске личности и слободе. Антихероји Достојевског су бунт европског човека против Бога довели до својих крајњих граница:

„Основац је у атеизму Фаустов Мефистофел кад ученику Фаустовом држи лекције из атеизма. Али без имало увређеног поноса могао би сам Мефистофел да слуша лекције из атеизма код „жутокљуног“ руског студента Ивана Карамазова. У њима би нашао своје најбоље оправдање, своју најсавршенију – ђаволицеју. Уопште, све старе и нове философије атеизма, упоређене са философијом атеизма код Достојевског, нису друго до Pleasant Sunday-afternoon литературе. У одрицању Бога – сви су основци према Достојевском.”⁴⁴⁵

Према Јустину, пошто је Достојевски сâм искусио пораз средствима која се нуде савременом европском човеку, окреће се ка Христу и налази га у православљу. Русија и православна култура се јављају Достојевском као решење, јер чувају неукаљан лик Христов, не свдећи га на скуп етичких правила или догматских начела. Зато се тајна чове-

⁴⁴² „Философија и религија Ф.М. Достојевскога”, 23.

⁴⁴³ „О духу времена”, 146.

⁴⁴⁴ „Философија и религија Ф. М. Достојевскога”, посебно глава 5 „Тајна Европе и Русије”, *Хришћански живот* 4 (1923), 167-200.

⁴⁴⁵ „Философија и религија Ф. М. Достојевскога”, 15.

кове личности одједном пројављује као слатка тајна, и то слатка тајна Божија. А то се исказује не путем теоријских, рационалистичких и схоластичких образаца, већ опитно, експериментално и животно.⁴⁴⁶ Као природно намеће се питање шта је садржај тог опита, или по чему је Христос то решење тајне човекове личности.

“Очигледна је истина: љубав је суштина Бога. Но исто тако, очигледна је и ова истина: љубав је неминовно и суштина човека. Јер Бог не би био Љубав, да љубав није учинио суштином човека. Бог је љубав, – то је прва и главна новина хришћанства; а друга је као и ова: човек је љубав. Без љубави – Бог није Бог; без љубави – човек није човек. Љубав чини и Бога Богом и човека човеком. Без љубави – Бог је ништа; у сваком случају ништа за измучене житеље наше несрећне планете. Без љубави и – човек је ништа. Личност је могућна једино љубављу и у љубави.”⁴⁴⁷

Према Јустину, љубав коју Достојевски открива као суштину Бога и истовремено суштину човека даје садржај тајни човекове личности. И Бог и човек свој идентитет црпу из љубави, и у томе лежи њихова повезаност и њихова заједничка тајна, јер садржај својих личности испуњују љубављу. Љубав би била трећа, после бесконачности и христолитости, и најважнија карактеристика човечије личности на коју указује Јустин у свом најранијем делу. Зато Јустин и налази суштину људске личности у богообразној бесмртности душе, а смисао и циљ људске личности на земљи у сједињењу потенцијала за ту и такву бесмртности са бесмртним Богом.⁴⁴⁸ Јустин додатно појашњава значај Христове личности за откривање тајне сопствене личности:

„Земаљском реалношћу свога богочовечанског савршенства Христос је постао, и занавек остао, незаменљиви идеал људске личности. Постати христолит – циљ је људске личности. Истински савршена људска личност израђује се помоћу христочежњивих подвига вере, љубави, молитве, смерности, самилости и осталих еванђелских врлина. Свака еванђелска врлина мала помало од лика Христовог у души људској, док најзад сва душа не постане христолитка.”⁴⁴⁹

Бесконачност, христолитост и назначење људске личности за љубав јесу карактеристике људске личности, али оне могу да не буде пробуђене, нити релизоване. У тим случајевима, по Јустину, бесконачност се претвара у тескобу, христолитост се негира кроз бунт

⁴⁴⁶ “Философија и религија Ф. М. Достојевскога”, 15.

⁴⁴⁷ Достојевски и Европи и Словенству, 221.

⁴⁴⁸ “Философија и религија Ф. М. Достојевског”, 23-24.

⁴⁴⁹ Достојевски и Европи и Словенству, 236.

и богоборство, а љубав, ако се и искуси, никада не прелази границе људског сентиментализма. Уколико се пак ове карактеристике дате у потенцијалности реализују, и то првенствено кроз христочежњиве подвиге, од којих је први вера,⁴⁵⁰ утолико се бесконачност остварује у бесмртности, христоликост у подвизима, а љубав постаје сама суштина људске личности. Ово би укратко могао да буде закључак најранијег Јустиновог дела “Философија и религија Ф. М. Достојевскога” у погледу учења о личности.

Отац Јустин Поповић је свакако један од највећих баштиника руске религијске традиције с почетка двадесетог века, што се упечатљиво осећа и делу посвећеном Достојевском. Међутим, иако Јустин у Достојевском види пророка новог времена и тринаестог апостола, посебно се на њега позивајући у критици наслеђа просветитељског рационализма и „разоваплоћене“ европске цивилизације, његово интересовање неспутано хита према апостолском и светоотачком предању. Јустин Поповић прихвата религијском философијом уобличене идеје руске ренесансе, пре свих идеје личности, целовитог или „живог“ сазнања, Богочовештва, саборности као уцрквења и критику хуманизма које налази код Достојевског, Владимира Соловјева и Алексеја Хомјакова и код Павла Флоренског,⁴⁵¹ али преузете идеје усаглашава учењима Отаца Цркве. Вероватно је да су узроци повратка Поповића ауторитету Отаца Цркве многострани, али је сигурно један од путева ка Оцима како то добро показује Богдан Лубардић кроз рецепцију руске религијске мисли. Тако, неофилокалијска духовност Серафима Саровског, Пајсија Величковског, Теофана Затворника и оптинских духовника,⁴⁵² која такође надахњује Достојевског, као и жива реч Митрополита Антонија Храповицког и осталих руских богослова у Србији који су имали најдубље поштовање према светотачкој традицији⁴⁵³ инспиришу младог српског богослова да утемељење својих богословских идеја потражи у делима Светих Отаца. Томе треба додати, како Лубардић изванредно указује, и утицај друге генерације трактаријанског, односно Окфордског покрета представљеног у ликовима Пјусиа (Pusey), Кебла (Keble), Њумана (Newman) и других, који је извршен на младог Поповића током његовог боравка у Оксфорду.⁴⁵⁴ У сваком

⁴⁵⁰ “Философија и религија Ф.М. Достојевскога”, 24.

⁴⁵¹ О путевима рецепције руске религијске философије и теологије код аве Јустине видети исцрпну студију Богдана Лубардића, Јустин Поповић и Русија: путеви рецепције руске филозофије, Нови Сад: Беседа, 2009.

⁴⁵² Лубардић, Јустин Поповић и Русија, 109.

⁴⁵³ Лубардић, Јустин Поповић и Русија, 101-7.

⁴⁵⁴ Лубардић, „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, 117-120.

случају из Јустиновог дела се може јасно видети да по начину на који он прилази Светим Оцима, он покушава да дâ одговор на философске и егзистенцијалне проблеме свог времена.

Јустин даље интересовање за идеју личности показује у Атинској докторској дисертацији из 1926. године "Личност и сазнање по учењу Светог Макарија Египатског".⁴⁵⁵ Анализа овог дела упућује да Јустин сагледава појам личности, не као онтолошки, већ пре као проблем сазнања,⁴⁵⁶ на шта упућује и сам наслов дисертације. Подробније речено, могућност сазнања и доводи младог Атинског докторанда до проблема личности:

"Тајна познања све се више своди на тајну организације човечије личности и њених гносеолошких органа. Све се више осећа и признаје да се у тајанствену суштину човечије личности, као у сабирно сочиво, стичу зраци свих физичких и метафизичких мистерија. Тајна познања разраста се у бескрајно компликовану тајну личности. Генеза, границе и критеријум познања ишчезавају у бесконачну мистерију чудно компликоване човечије личности. Личност постаје гносеолошки проблем."⁴⁵⁷

Ова Јустинова усредсређеност на питање сазнања, нарочито обзиром на покушај да се личност ослободи од свођења на интелектуалне сазнајне акте, не представља неки усамљени подухват, већ у великој мери припада ширем богословском покрету који фокусира проблем сазнања, нарочито у вези са човековом боголиком личношћу. То се дâ видети посебно у делима Владимира Соловјева и оца Павла Флоренског,⁴⁵⁸ којима је Јустин до одређене мере инспирисан. Мотив да

⁴⁵⁵ Овде нећемо улазити у савремену проблематику ауторства Омилија познатим као Макаријеве омилије, те ћемо у даљем раду, пратећи Аву Јустина аутором наведених омилија сматрати Макарија Египатског.

⁴⁵⁶ Треба појаснити да намера Јустина није да одвоји онтологију од гносеологије личности, већ да заправо прикаже њихову неодвојивост. Било да хуманистички став о ограниченој и коначној људској личности критички сагледава као последицу учења о ограниченој моћи људског сазнања, било да бесконачност људске личности афирмише бесконачношћу људских сазнајних капацитета, Јустин онтологију личности уоквирује гносеологијом.

⁴⁵⁷ "Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског" у: Преподобни отац Јустин, Пут Богопознања, (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 8), Београд: Наследници оца Јустина и Манастир Телије код Ваљева 1999, 9. У делу Пут Богопознања поред оригиналне верзије дата је и прерађена верзија тог дела. Сви овде донети цитати су из оригиналне, непрерађене верзије, уколико није другачије назначено.

⁴⁵⁸ Видети посебно радове Богдана Лубардића о утицају Флоренског и Соловјева на младог Јустина: Богдан Лубардић, „Павле Флоренски и патролош-

се богословска пажња усмери на питање сазнања или познања донекле је мотивисан и критиком западног рационализма. Према поменутиим руским мислиоцима, рационализам у себи носи тенденцију да човека сведе на само један сегмент свог бића, стварајући тако непремостиву провалију између човека и његове целовите стварности и истине. Тиме се отац Јустин држи основних постулата руске религијске философије која у тежњи за интегралним сазнањем, нуди потребне корективе и уједно афирмише пројекат обнове јединства између праве истине и целовите стварности, које се пориче у многим модерним и савременим философијама.⁴⁵⁹

За оца Јустина тај пројекат обнове јединства између истине и стварности, односно познања сâме истине, је неодвојиво повезан са познањем сâме Личности Богочовека, јер за њега истина није тек трансцендентно-метафизички појам, већ првенствено живи, органски „део“ Личности Богочовека.⁴⁶⁰ Зато је лични однос са Христом неопходан јер се Личност само личношћу познаје, и једино из интегралне људске личности повезане са Личношћу Богочовека, еманира интегрално познање.⁴⁶¹ Бог је и створио човека као личност да би са њим општио и да би њему откривао све божанске тајне. Према Ави Јустину, у образу Божијем је дат „божански елемент као иманентна садржина личности као реалност Бескрајног, а у подобију је дана бескрајна могућност за бескрајно богоуподобљавање свега човечног“⁴⁶². Отац Јустин тиме потврђује оно што већ раније тврди у „Философији и религији Ф. М. Достојевскога“, наиме да бесконачност људске личности има своје порекло у бесконачности божанске личности. При томе отац Јустин даље прати идеју оца Павла Флоренског да је сâм Господ Исус Христос идеал сваке личности,⁴⁶³ закључујући, опет се позивајући се на оца Павла, да личност Христа као „модел првобитне красоте“ јесте једини, апсолутни и незаменљиви идеал сваке личности.⁴⁶⁴

ки радови Јустина Поповића: историјат једне рецепције – прилог разумевању почетака ‘неопатристичке синтезе’ у српској теологији“, и „Преписка Јустина Поповића и Георгија Флоровског – прилог разумевању рецепције главних идеја Соловјева у међуратном периоду у Србији“.

⁴⁵⁹ Robert F. Slesinski, „The Relevance of the Russian Religious Philosophy to the World Today,“ *St Vladimir’s Theological Quarterly* 40/3 (1996), 207-211: 209.

⁴⁶⁰ „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 108.

⁴⁶¹ „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 19.

⁴⁶² „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 16.

⁴⁶³ Достојевски о Европи и Словенству, 175 сходно П. А. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, Т. 1., 230-231.

⁴⁶⁴ „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, 64. Упореди *Столп и утверждение истины*, Т. 1., 230: В Себе Господь показал каждому из нас именно его самого, в его нетленной перво-образной красоте“

Међутим, за разлику од ранијег дела, Ава ту уводи једну нову компоненту а то је тројични карактер сваке личности. Без Свете Тројице за њега је личност онтолошки, психолошки и гносеолошки немогућа.⁴⁶⁵ Управо тиме се може назрети сâм садржај како људске тако и Божанске личности.

Прво, једино Бог као Личност, односно као заједница Три Личности, може да као врхунац свог стварања створи нешто што је по свом образу и подобју налик Њему. То значи да Личност ствара личност. Зато Ава тврди да се сва личност Адама налази у нимбусу Логоса, и бива личношћу баш тиме што има логосни карактер.⁴⁶⁶

Друго, пошто је суштина и Бога и човека љубав, онда образ Божији у човеку представља управо љубав, док се подобје Божије у човеку огледа у бесконачној могућности богоуподобљавања у бесконачној љубави. Отуда извире и бесконачност човечије личности, јер се она обесконачује али и обеспочетњује љубављу. Љубав представља последњу степену у јеванђеоској етичкој тријади вере, наде и љубави, и њено усвајање отац Јустин види као неопходно за реинтеграцију огреховљене личности.⁴⁶⁷ Једино личним усвајањем и дубоким преживљавањем љубави људско биће, по Ави Јустину, може да се сједини са Богом, чија се суштина пројављује као љубав.⁴⁶⁸ Љубав коју људско биће усваја и преживљава је икона оне љубави којом може једна личност да воли другу личност од вечности, а једине личности које могу да воле једна другу од вечности су Божанске Личности Свете Тројице.

У једној од бележница из Оксфордског периода, тачније из 1916. године Ава Јустин пише да Христос у Светом Писму није говорио о Богу, он је говорио о Оцу. Стога он закључује да Христос није богослов

⁴⁶⁵ "Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског", 19.

⁴⁶⁶ "Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског", 14.

⁴⁶⁷ "Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског", 76-99.

⁴⁶⁸ "Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског", 95. Ову идеју Ава усваја од оца Павла Флоренског, ког и цитира на истом месту: "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 (пресуштињење) човека, кроз обожење човека, кроз стицање љубави као Божанске суштине" (курзив ВЦ). Упореди Столп и утверждение истины, Т. 1., 74-75: „Существенное познание Истины, т. е. приобщение самой Истины, есть, следовательно, реальное вхождение в недра Божественного Триединства, а не только идеальное касание к внешней форме Его. Поэтому, истинное познание, – познание Истины, – возможно только чрез пресуществление человека, чрез обожение его, чрез стяжание любви, как божественной сущности“.

него патролог (оцеслов).⁴⁶⁹ Најсредишњији елемент Јеванђеља је љубавни однос Христа према свом Оцу. Та Христова вечна љубав према Оцу којом је Јеванђеље проткано, је и основа за љубав Свете Тројице према свету. Ова љубав је вечна јер Бог Логос од вечности љуби оно што ће кроз њега бити створено. То и омогућава не само бесконачност човечијој личности као могућност бесконачног богоуподобљавања у љубави, већ и њену беспочетност, јер је беспочетном љубављу Свете Тројице човечија личност и познана од вечности. Ава ће ту идеју много касније изразити у трећем тому *Догматике* следећим речима:

“Такав је наш пут: почињемо од Беспочетног и завршавамо Бескрајним. И наш почетак и наш завршетак су у Богу Логосу. Не само наш, него и целокупне творевине.”⁴⁷⁰

Према томе љубав Бога према човеку и целокупној творевини је вечна имајући свој почетак у Беспочетном и свој крај у Бескрајном. Лични однос Бога према људима, и људска пријемчивост за ту божанску љубав постају залог вечног живота творевине, јер вечна љубав Бога Логоса према свету и држи створена бића у вечном постојању. Одговарајући на вечну Божију љубав човек се бескрајно усавршава, а вечна радост обоготворених бића огледа се у бескрајном усавршавању љубављу Божијом која их без остатка испуњује.

Лични однос љубави који постоји у Светој Тројици, је стварањем света пренет не само на личност Адама, већ преко њега и на целокупну творевину, која кроз његову личност и њоме и сама постаје пријемчива за љубав, и то за вечну љубав, која је залог њеног вечног живота.

Ово нас води и до треће значајне карактеристике човечије личности, која својим образом иконизује Свету Тројицу, а то је саборност или саборнизовање. Сâм термин саборност је много пре Јустина постао део богословског вокабулара. Увео га је Алексеј Хомјаков, у свом придевском облику „саборни“ или „саборна“. Често се односећи на Цркву, термин је различито тумачен. Сâм појам је произашао из Словенофилске критике рационализма и легализма који су према њима било основни узроци због којих је запад изгубио осећај истинског заједништва.⁴⁷¹ За Хомјакова и остале Словенофиле појам саборност означавао је живо и органско јединство у коме нема супротстављености између једног и мноштва, нити је личност угрожена захтевима шире заједнице

⁴⁶⁹ Ради се о необјављеним раним забелешкама оца Јустина чије се објављивање планира у склопу Авиних Сабраних дела.

⁴⁷⁰ Јустин Ст. Поповић, *Догматика Православне Цркве*, том III, Београд 1978, 44.

⁴⁷¹ Kallistos Ware, “Sobornost and eucharistic ecclesiology: Aleksei Khomiakov and his successors,” *International journal for the Study of the Christian Church*, 11/2-3 (2011), 216-235: 219.

будући да су једномислије (не као мисао појединца већ као истоветност мисли услед истоветности колективног искуства) и лична слобода у хармонији.⁴⁷² Поред тога Хомјаковљева идеја саборности се није ограничавала на конкретну црквену заједницу, или Цркву као ширу заједницу хришћана, већ је укључивала и прошле и будуће генерације људи, као и светитеље и анђеле на небу.⁴⁷³ Саборност као појам се дакле односио на целокупну творевину.

Јустинова примена сâмог појма је донекле на трагу Хомјакова, али за њега појам саборности означава више од органског принципа јединства и неодвојиво је везана за појам личности, која је носиоц и делатељ саборнизовања. Личност Адама јесте та која је саборношћу обухватила целокупно човечанство, и не само човечанство, јер је саборношћу Адамова личност мистички уткана и укореењена у сваку твар.⁴⁷⁴ Према оцу Јустину "Адам је нека врста живог мозаика, у коме је суштином бића свог заступљена свака твар, и у коме све оне скупа сачињавају један организам."⁴⁷⁵ Из тог разлога Адамов пад је пад не само целокупног човечанства већ и свеколике творевине, јер уласком у мистично ткиво Адамове личности у коју је уткана сва васељена твари, грех је прорастао у све врсте бића.⁴⁷⁶ Грех даље утиче на дезинтеграцију односно распад Адамове личности, и сâмим тим саборнизујући карактер личности слаби, јер се губи богообразни центар личности. То за последицу има стварање низа идолатризованих центара у човеку, који сами за себе не могу да реинтегришу ни човекове основне унутарње капацитете, а камоли саборнизујућу снагу његове личности да уједини целокупну природу.⁴⁷⁷ Таквим начином живота човечије личности, раздељене на мноштво центара, бива детерминисан и живот твари.⁴⁷⁸

Пошто тајна личности има свој извор у Тајни Свете Тројице, онда је и реинтеграција личности, која се обавља кроз Христово оваплоћење, и као метод и као план спасења, дело Свете Тројице.⁴⁷⁹ Оваплоћење Хри-

⁴⁷² A. S. Khomiakov, *L'Église latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Vevey: Xenia, 32006, 398.

⁴⁷³ "Церковъ одна (Опытъ катехизическаго изложения учения о Церкви)" у: Алексей Степанович Хомяков, *Полное собрание сочинений*, том 2, Москва 31886, 3. Дело је такође доступно у електронској верзији: <http://www.odinblago.ru/filosofiya/homakov/tom2/2> (приступљено 13.9.2013. г.).

⁴⁷⁴ "Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског", 28.

⁴⁷⁵ "Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског", 48.

⁴⁷⁶ "Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског", 28-29, 48.

⁴⁷⁷ "Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског", 53-54.

⁴⁷⁸ "Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског", 57.

⁴⁷⁹ "Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског", 63.

стово је зарад враћања човека у живот Свете Тројице, кроз узрастање у пуноћи Христове личности, која постаје идеал за сваку личност.⁴⁸⁰ Међутим враћање људске личности Светој Тројици није само враћање у неко стање људске личности које је претходило Адамовом паду.⁴⁸¹ Саборнизујући карактер Адамове личности је не само обновљен у Христу, већ су у Њему као Богочовеку у потпуности остварени сва суштина и све потенције човечног.⁴⁸² У Христу се остварује таинство сједињења физичког и метафизичког, овог и оног света,⁴⁸³ али не само таинствено уједињење твари и духа или чулног и духовног света, већ пре свега јединство Бога и човека. То јединство се остварује у монизму личности,⁴⁸⁴ у коме постоји апсолутна равнотежа између Божијег и човечијег.⁴⁸⁵ Сврха Христовог оваплоћења, према Ави Јустину налази се у сједињењу христообразне човечије суштине са Христом, и њеном обожењу, односно обогочовечењу.⁴⁸⁶ Јустин јасно представља нови егзистенцијални квалитет који носи Христово оваплоћење, тиме што за циљ човечанства поставља обогочовечење, као примање божанства у својој пуноћи, без напуштање људске природе.⁴⁸⁷ Сабор или саборнизирање две природе, једне божанске и друге људске у личности Христа постаје основ свеколике саборности:

„Акт оваплоћења Другог Лица Свете Тројице је апсолутно лично својство Бога Сина; но сам факт ипостасног јединства Бога са човеком у лицу Богочовека Христа апсолутизира, генерализира принцип оваплоћења, чини га методом и средством свеопштег спасења, спасења личног и саборног. Боговаплоћење се саборнизира, преноси у тајну спасења сваке личности; спасење се усло-

⁴⁸⁰ „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског”, 63-64.

⁴⁸¹ Јустин овде употребљава термин васпостављање (*ἀποκατάστασις*) људске личности, али не у оригенистичком смислу враћања на старо, већ пре као поново задобијање свих људских потенцијала да се сједини са Богом. „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског”, 64.

⁴⁸² „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског”, 70.

⁴⁸³ „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског”, 67.

⁴⁸⁴ Треба појаснити да Ава не употребљава израз монизам рецимо у лајбницовском смислу постојања јединствене, недељиве и свеобухватне супстанце или суштине, већ у смислу једности („монизма“) Христове личности у којој се нераскидиво повезују све поделе, укључујући о ону најрадикалнију између створене и нестворене природе.

⁴⁸⁵ „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског”, 65.

⁴⁸⁶ „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског”, 72.

⁴⁸⁷ Према Ави Јустину сједињењем са Богом човек не губи ни своју природу ни своју личност јер богочовечанска равнотежа осигурана је сâмом личношћу Богочовека. Видети „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског”, 122.

вљава оваплоћењем Бога у природи сваког посебног човека; спасење постаје не друго до лично саоваплоћење Богочовеку Христу, срastaње све садржине личности са Личношћу оваплоћеног Бога; спасење значи саображење Христу, преживљавање (= доживљавање) Боговаплоћења у себи.⁴⁸⁸

Лични акт оваплоћења Бога Сина се преко саборног богообразног принципа људске личности проширује на целокупно човечанство, постајући залог његовог спасења. На исти начин на који су последице пада Адама прешле не цело човечанство, сједињење Бога и човека у личности Богочовека Христа постаје свеопшти принцип сједињења, те идеал и пуноћа сваке људске личности. Лично саоваплоћење Богочовеку Христу се према Јустину остварује кроз лично учлањење сваког људског бића у вечно живо тело Христово, што даље води до потпуног улажења у дубине Свете Тројице и до потпуног Христосоваплоћења, односно потпуног отројичења.⁴⁸⁹ Следећи Светог Макарија, Ава Јустин тврди да је мистичко сједињење са Божанством сабирање себе кроз тецентричну делатност љубави.⁴⁹⁰

Може се закључити да су три наведена принципа, наиме отројичење, љубавна делатност и саборнизовање неодвојиво испреплетани у Јустиновом погледу на смисао и сврху човечије личности. Отројичење се поставља као циљ и идеал ка коме људска личност тежи, тецентрична љубав је начин на који се улази у тајну љубави Свете Тројице, а саборнизовање је метод да се оствари уједињење нествореног и створеног, Бога и човека у личности сваког појединца. Поред тога сабирањем сваке људске личности у личности Богочовека Христа, тајна Христа као женика и сваке појединачне душе као невесте, разраста у тајну Христа и Цркве као Тела његовог.⁴⁹¹ Тиме саборнизовање Бога и човека у свакој људској личности разраста у тајну "Бога на сабору богова" (Пс. 81.1).

Овде треба направити неколико паралела између раног Јустиновог рада о Достојевском и нешто каснијег дела о Светом Макарију Египатском. Приметно је да се три основне тезе могу извући из оба дела. У "Религија и философија Ф. М. Достојевског", млади Јустин бесконачност људске личности објашњава њеном христоликошћу, а остваривање пуноће њених потенцијала види у љубави којом се она обесконачује и охристовљује. На трагу свог ранијег дела о Достојевском, Јустин наслањајући се на Светог Макарија даље надграђује тај-

⁴⁸⁸ "Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског", 72-73.

⁴⁸⁹ "Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског", 74.

⁴⁹⁰ "Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског", 96.

⁴⁹¹ "Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског", 116-117.

ну људске личности. Бесконачност људске личности се остварује у њеном отројичењу, што је заправо синоним за њено обогочовечење. Љубав је и даље основни покретач не само човековог узрастања у Богочовечанској личности Христа, већ и тајна постојања Бога као Свете Тројице. Саборност или саборнизирање представља како битан аспект божанског образа у човеку, тако и способност уједињења свих деоба, укључујући и ону између Бога и човека која се превладава уједињењем или сабором двеју природа у личности Богочовека Христа. Уколико се појмом саборнизирања опише христоликост људске личности онда се може доћи до закључка да у запитаности младог Јустина над тајном личности од почетка доминира истоветна тријада: а) обесконачење = отројичење, б) љубав, в) христоликост = саборнизирање.

Најбољи визуелни опис ове тријаде се може наћи у моделу круга са Богом као центром и људским бићима као радијусима односно полупречницима тог круга, који Ава Јустин преузима из светоотачког предања. Модел круга са центром у коме је Бог, и радијусима који представљају путеве људских личности је један од највише коришћених визуелних модела у патристичкој литератури. Иако се тај модел најчешће везује за Дионисија Ареопагита,⁴⁹² он се пре њега може наћи код Плотина,⁴⁹³ а после њега код Светог аве Доротеја из Газе⁴⁹⁴ и Светог Максима Исповедника.⁴⁹⁵ Јустин се позива на последња два аутора.

У раном делу о Достојевском, Јустин доноси екстензиван цитат из Доротејеве 6. поуке која описује однос Бога и људи моделом центра круга и његових радијуса:

”Замислите један круг, вели свети филозоф Ава Доротеј, у средишњем кругу центар и радијуси који излазе из центра. Претпоставите сада да је тај круг – свет, центар круга Бог, а радијуси који иду од центра периферији и од периферије центру – живот људи, путеви живота људских. Уколико светитељи, желећи да се приближе Богу, улазе у унутрашњост круга, утолико постају ближи Богу и један другоме. И уколико се приближују Богу, утолико се приближују један другоме; и уколико се приближују један другоме, утолико се приближују Богу. Тако треба схватити и удаљавање. Када се удаљују од Бога и окрећу спољашњости, периферији кру-

⁴⁹² Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* 2.4; 5.6 y: B. R. Suchla, *Corpus Dionysiacum I*, Berlin: De Gruyter, 1990, 128-9; 184-5.

⁴⁹³ Plotinus, *Enneades* IV, 2, 1 y: P. Henry & H.-R. Schwyzer, *Plotini opera*, vol. 2, Leiden: Brill, 1959.

⁴⁹⁴ Dorotheus, *Instructiones* VI, 78 y: J. de Préville and L. Regnault, *Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles (Sources chrétiennes 92)*, Paris: Éditions du Cerf, 1963, 284-286.

⁴⁹⁵ Maximus Confessoris, *Ambiguum* 7, (PG 91, 1081c); *Capita Gnostica* 2.4, (PG 90, 1128a); *Mystagogia* 1.4, (PG 91, 668ab).

га, јасно је да, уколико се удаљују од Бога, утолико се удаљују и један од другог, утолико се удаљују од Бога. Таква је природа љубави: уколико смо ван и не љубимо Бога, утолико је сваки удаљен и од ближњег. Ако пак љубимо Бога, онда уколико се приближујемо Богу помоћу љубави према Њему, утолико се љубављу сједињујемо са ближњима; уколико се сједињујемо са ближњима, утолико се сједињујемо са Богом.⁴⁹⁶

Поред претходно реченог, овај модел у многоме доприноси даљем правилном разумевању Јустиновог погледа на личност, и њене три основне карактеристике. Главни акценат у овом пасусу Аве Доротеја је стављен на љубав, која игра проминентну улогу у Јустиновом схватању тајне личности. Љубав је према томе та сила која не само приближава људе Богу, већ истовремено њих чини блиске једне другима. Једино кретањем дуж радијуса круга према сâмом центру, људско биће смањује раздаљину између себе и Бога и себе и осталих људских бића. Чак и када љубав није директно усмерена према Богу, већ према ближњима, људско биће се приближава Богу. Овим се донекле објашњава и принцип саборности, према коме људско биће љубављу саборнизира остала бића и целокупну створену природу уколико свој центар не поставља у себе, већ у Богочовека Христа, чија је личност сабор различитости, укључујући и највеће међу њима. На ту саборну силу Христове личности Јустин указује у другом тому *Догматике*, где упућује на употребу модела круга од стране Светог Максима Исповедника:

“Оваплотивши се, Господ је Собом сјединио небо и земљу (οὐρανόν και γην ἠνωσε δι' εαυτού), и духовно, невидљиво спојио са вештаственим, видљивим, и саздану природу показао као једну (τοῖς νοητοῖς συνῦψε τὰ αἰσθητά, και μίαν ἔδειξε την κτιστήν φύσιν) (*Expositio orationis Dominicae*, PG. 90, 877 B). Сјединивши Собом све, Господ Христос се јавио као центар (κέντρον), око кога круже сва бића и све ствари (*Mystagogia* 1; PG 91, 668 AB).⁴⁹⁷

Упућујући на модел круга Светог Максима, Јустин износи став да не човек, већ Христос и његова личност заузима централно место, па сâмим тим има и највећу улогу у саборнизовању свега. Дубља анализа

⁴⁹⁶ Достојевски о Европи и Словенству, 217-218.

⁴⁹⁷ Преподобни отац Јустин, Православна философија истине (= Догматика), том 2, (Сабрана дела Оца Јустина Новог у 30 књига, књига 18), Београд: Задужбина “Свети Јован Златоусти” Светог Јустина Новог и Манастир Ћелије код Ваљева 2004, 13. Ава Јустин у трећем тому Догматике пружа подужи цитат из Максимове Мистагогије 1.4 у коме се прави аналогија између центра круга и радијуса са Богом и створењима. Видети Догматика III, 510-511.

модела круга Светог Максима⁴⁹⁸ осветљава и томе аналоган став Светог Јустина да ништа створено, и стога релативно, не може да служи као центар другим бићима. У моделу круга центар круга заузима Логос Божији, док су општи логос бића, као и даљи логоси општих родова, средњих родова и врста распоређени дуж сваког полупречника који опет одговара сваком конкретном људском бићу.⁴⁹⁹ Логоси појединачних мушкараца и жена се налазе на кружници у завршној тачки сваког полупречника. Модел круга претпоставља да тачке на полупречницима који су ближе центру круга припадају домену логоса општих бића.

Овде се треба осврнути на неколико аспеката. Прво, свака тачка на полупречнику даље од центра садржи све тачке које су ближе центру. Дакле, свако појединачно људско биће је носилац свих општости (универзалија) унутар себе, те постојање човечности или створености као такве није могуће ван постојања у конкретном људском бићу. Друго, крајња тачка поистовећења или сједињења логоса појединаца није у општостима односно универзалијама, већ у сâмом центру круга, где је смештен Логос Божији. У та два аспекта се модел круга разликује од модела Порфиријевог стабла,⁵⁰⁰ јер у моделу стабла општости или универзалија у том дугом ланцу бића имају постојање независно од појединаца, и идентитет или јединство нижих општости се достиже у вишим општостима. Уколико цео проблем представимо другачије то би значило да људска бића не могу бити у потпуности уједињена међу собом ни у апстрактној идеји човечности или хуманости који су предложили традиционални или модерни секуларни хуманизми, нити у идеји свеобухватне чулне

⁴⁹⁸ Видети Hans Urs von Balthasar, *Cosmic Liturgy*, San Francisco: Ignatius Press 2003, 95; Torstein Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford: OUP, 2008, 64-81, и посебно Vladimir Cvetković, "Maximus the Confessor's geometrical analogies applied to the relationship between Christ and creation," in: P. Pavlov, S. Tanev & G. Dragas (eds.), *Orthodox Theology and the Sciences*, New Rome Press, Columbia MO, 2014, 265-279. О Максимовом презимању модела круга од Дионисија Ареопажита видети Vladimir Cvetković, "Predeterminations and Providence in Dionysius and Maximus the Confessor," у: F. Ivanović (ed.), *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing 2011, 135-56.

⁴⁹⁹ Максимово учење о логосима, које инспирише и Аву Јустина, је веома сложено и његово описивање излази из делокруга овог рада, али би логоси могли грубо да се дефинишу као Божије жеље и интенције о створеном свету и свим бићима у њему које постоје у Богу од вечности.

⁵⁰⁰ Порфиријево стабло је један од најстаријих модела који описују поредак стварности у складу са логичком схемом састављеном од родова, врста и специфичних разлика. Порфиријево стабло представља средњовековни покушај да се сликовито изрази садржај одломка из Порфиријевих Исагога, који се дотиче ових подела на родове и врсте.

природе коју заговарају савремени еколошки покрети, нити у идеји припадања свету духа коју заступају одређене философије идеализма. Савршено јединство људских бића и целокупне створене природе, како чулне тако и духовне, је могуће, према Ави Јустину, само кроз њихово уједињење са Христом и налажењем центра својих бића у Њему.

У крајњој линији за Светог Јустина и Светог Максима појединачна људска бића пратећи своје природне логосе приближавају се другим бићима тако што откривају да међу собом деле заједничку људску природу, затим заједничку чулну природу са видљивом творевином, онда заједничке духовне способности са невидљивом анђеоском природом, да би на крају схватила да оно што уједињује цео тварни свет лежи у чињеници да су створена. Као станица на кретању од крајње тачке на кружници, дуж полупречника, ка центру круга, ови облици јединства добијају свој потпун смисао само ако се достигне коначно јединство човека са Богом Логосом који је у центру круга.

Да би целу ствар приказао још убедљивијом, Јустин Нови повезује поменути одломак из *Мистагогије*, са учењем Светог Максима о пет подела унутар природе изложеним у Максимовој 41. *Апорији* и у његовим *Тумачењима молитве Оче наш*. Иако у Јустиновом делу не мањају докази да дели Максимову визију по питању Христовог уједињења, односно саборнизирања свих основних деоба које постоје у природи, овде нема места за изношење тако детаљне анализе. Из тог разлога осврнућемо се у даљем тексту само на последњу карактеристику Јустиновог разумевања личности, а то је њено обесконачење отројичењем.

Модел круга можда не пружа изравно могућност за визуелно разумевање обесконачења људске личности отројичењем, али уз помоћ Јустиновог тумачења односа Бога и људских личности може се замислити како се бића обесконачују односно отројичују. Само неколико редова даље од довођења у везу Христовог саборног деловања са моделом круга, Јустин пише да се оваплоћењем Бога дао нови центар свету, "Богоцентар, око кога круже сва бића и све ствари остварујући план Божји о свету"⁵⁰¹. Иако се кретање људских бића ка Богу дешава дуж полупречника круга према центру, сâмим достизањем центра односно обожењем, људске личности настављају да се крећу не више ка Богу као циљу, већ око Њега као центра. Многобројне представе модела круга у средњовековним словенским манускриптима било да се односе на превод *б. поуке* Аве Доротеја било да су илустрација помених места из *Дионисијевих Божанствених имена*, приказују свет као већи концентрични круг, а Бога као мањи концентрични круг чијом кужницом настављају да се крећу створена бића.⁵⁰²

⁵⁰¹ Догматика II, 13.

⁵⁰² Упоредити следеће средњовековне рукописе Поука Аве Доротеја: Дечани бр. 79, л. 80б; Хиландар бр. 455, л. 165б, као и српску редакцију Исајииног

Према томе Ава Јустин мисли на трагу Светих Отаца и њихових преводиоца и тумача преносилаца. Када бића достигну Бога као свој центар, она настављају да се бесконачно крећу дуж Божије бесконачности, односно унутар те бесконачности. Божија бесконачност је представљена мањим концентричним кругом, јер кружно се крећући бића не само да не долазе до краја свог кретања, већ и губе почетак кретања. Тако она не само да се обесконачују већ се и обеспочетњују.⁵⁰³ Беспочетни и бескрајни Бог је истовремено и наш почетак и наш крај. Наше кретање, тиме, не почиње од крајње границе света изражене кружницом већег концентричног круга, одвијајући се дуж полупречника са тежњом ка централном концентричном кругу као Богу. Оно има свој беспочетни почетак у нашим предвечним логосима и стварањем оно полази од мањег концентричног круга као Бога, полупречником ка кружници већег концентричног круга као наше конкретне егзистенције, а затим, на начин повратне спреге, истим путем назад ка бесконачном Богу.

Из тог разлога бесконачност не треба схватити као вредност саму по себи која се огледа у пуком бесконачном кружењу, већ наше бесконачно кретање од Беспочетног ка бескрајном треба разумети као бесконачну могућност за обожење. Поистовећујући обожење са обогочовечењем и отројичењем,⁵⁰⁴ Ава Јустин не остаје на неком апстрактном садржају обожења, већ га смешта у контекст Богочовечанске личности Христове и осталих личности Свете Тројице. Обогочовечење представља циљ за који су људи створени и он је у великој мери одређен Оваплоћењем Бога као историјском реалношћу. Зато је за Јустина пуноћа обогочовечења у охристовљењу, јер, на основу саборног карактера Христове личности, охристовљење конкретно значи не само смрт и васкрсење, већ и вазнесење на небо и ступање у вечну љубавну заједницу Три Божанске Личности. Циљ ка коме се тежи, али који није свршетак, већ увек нови почетак и бивање новим је отројичење, као улазак у беспочетну и бескрајну љубав Свете Тројице. Отројичење је откривање Тајне Свете Тројице као вечног односа љубави, која је најадекватније име Бога.

Јустиново учење о личности, посебно у његовим раним радовима, представља креативну синтезу руске религиозне мисли деветнаестог и

превода Дионисијевих Божанских имена (Гиљфердинг РНБ бр. 37, л. 76б). Визуелни материјал је доступан у Бранислав Цветковић, "О маргиналном „укра-су“ дечанских рукописа поука аве Доротеја", у: Т. Суботин-Голубовић (уред.), Дечани у светлу археографских истраживања, Београд 2012, 81-103: 94-96.

⁵⁰³ Упореди Догматика III, 44.

⁵⁰⁴ "Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског", 150.

почетка двадесетог века и светоотачког, првенствено аксетског светоназора. Следујући тим двома изворима своје инспирације, Ава Јустин унеколико апстрактну и на махове романтичарски занесену руску филозофско-богословску мисао крштава у бистрим водама светотачког предања. Такође, слично руским религијским мислиоцима свога времена, за које га везују исти изазови, питања и стремљења, али не нужно и одговори, Ава истовремено изводи свете подвижнике из контекста сиријско-египатске пустиње, и њихове духовне увиде промовише као решења проблемима европског човека са почетка двадесетог века. Тако се тајна личности у његовом делу пројављује кроз а) тајну људске бесконачности, несместиву у рационалистичке оквире хуманистичке културе б) тајну људске љубави као потврду човечије богоцентричности и његовог тројичног изворишта и увира која далеко превазилази сваку врсту односа које савремена индивидуалистичка цивилизација нуди, и в) тајну људске саборности као предвечно замишљену тајну Христовог боговаплођења и последичног људског обожења неизмерно већу од сваког хуманистичког пројекта уједињења човечанства.

Summary

Vladimir Cvetkovic (Niš, Serbia)

St Justin the New on the Mystery of Personhood

This paper seeks to explore in a preliminary manner the range of Justin Popović's early works with the special focus on the issue of person and personhood. The scrutiny of the mystery of person and personhood is without doubt an issue that may gather together different aspirations of entire Orthodox theology of the twentieth century. This issue is often associated with the contemporary Orthodox thinkers such as the Metropolitan of Pergamon John Zizioulas and Professor Christos Yannaras. However, the problem of personhood played a central role in the thought of Serbian theologian Justin Popović (1894–1979). Popović's view of personhood, especially in his early works, is a creative synthesis of Russian religious thought of the nineteenth and early twentieth century and patristic, primarily, ascetic worldview. Abba Justin is linked to Russian religious thinkers of his time by the same questions, issues and aspirations, but not necessarily by the same responses to these questions. He merges sometimes abstract and romanticized Russian philosophical and theological thought with the ascetic-patristic tradition. Therefore, he offers the spiritual and ascetical insights of the Fathers of Syrio-Egyptian deserts as a solution to the problems of the Europeans at the beginning twentieth century. The mystery of personhood in his work is manifested through the mystery of human infinity, the mystery of human love and the mystery of *sobornost* or catholicity.