

## СИНАПСА КАО АУРА МОРТАЛИСТА И ИМОРТАЛИСТА

1940. године појавиће се књига једног од оснивача Српског философског друштва /поред др Бранислава Петронијевића, др Милоша Ђурића, др Душана Недељковића, др Николе М. Поповића, и других/, књига др Јустина Сп. Поповића: „Достојевски о Европи и Словенству”.<sup>1</sup> Била је то у ствари нешто измењена верзија књиге коју ће овај аутор објавити 1924. године /претходно је студија излазила у наставцима 1922. и 1923. године у часопису „Хришћански живот”, књига која је имала велики утицај на поклонице и тумаче Достојевског, али и књига која је била жестоко критикована /Исидора Секулић и Ксенија Атанасијевић у онда, 1923. , водећим часописима/. Међу бројним студијама о делу руског писца, које су се бавиле антропологијом, естетиком и философијом /ако нам је допуштено да сводимо бројне тезе односно идеје теоретичара/, не велики број студија /бар значајних/ бавио се делом Ф. М. Достојевског са теолошког становишта. Да ли је могуће, на интелектуалном /склоном метафизици/ и научном плану, са религијског становишта преиспитивати дело Ф. М. Достојевског питање је које, без обзира на бројне странице овог дела које дају за право оваквог методолошког ставу, остаје отворено и за наше савременике. Између осталог и зато јер је „Достојевски са Христом што се аксиолошких захтева тиче, али је он у погледу процене човекових могућности на страни Великог Инквизитора”<sup>2</sup>, и те процене човекових могућности можда захтевају другачије формулисано питање. Међутим, „питање о Богу је могуће. И више. Неизбежно је, јер је могуће само као отвореност за друге и збива се управо као сама та отвореност” /стр. 50/. Чак и онда када су последице исказ философског одређења, исказ истрнут из текста који има свој метафизичан смисао у значењу: „у дијалогу се може испољити само овај интерес, али се никада не може испољити Бог. Бог, битак и оно ништа нису ствар дијалога, јер би у том случају били плод самог човека, који би сам преузео улогу битка. У том смислу се дијалог некако удаљава од сопственог темеља и прикрива се оно о чему се, у ствари, ради, а то је битак, односно, речено језиком Достојевског, Бог” /стр. 115/.<sup>3</sup> Питање методолошког становишта није неумесно ако методолошки поступак тежи да по сваку цену једно, по структури озбиљно, дело, какво је засигурно дело светског писца Ф. М. Достојевског, стави под лупу то јест исказ који одговара унапред одређеном поступку тумачења. Како књига др Јустина Поповића даје одговоре на бројна питања која дело загонетног „словенског ђаволицејиста”<sup>4</sup> и поставља, али не у смислу аксиоматичног докзивања сопственог методолошког поступка, већ у разјашњењу одређених структура дела као објашњења структура у целини онда то значи да проблемско испитивање оправдава смисао испитивања. У том смислу треба одмах рећи као општу одредницу да студија Јустина Поповића није – сем колико то нужно захтева психологија онога ко пише студију и колико то захтева својеврстан, оригиналан,

приступ делу – апологетског карактера, па је зато треба озбиљно разматрати када је у питању дело Фјодора Михаиловича Достојевског. Шта више, чак и поред изврских текстова Розанова /В. В. Розанов : „Легенда о великом Инквизитору”/ или Гвардинија /R. Guardini: L' Univers religieux de Dostoievski"/, који нису преведени, Поповићев текст остаје провокативан, и оставља једно тумачење Достојевског увек отвореним.

„Има неке тамне суштине у човеку” /стр. 48/. „дубинске таме и праисконског мрака” /стр. 100/ вели Поповић, и та теза која извлачи закључак о очајању и безнађу у ствари тражи одговоре „вечних проблема”. И то из два разлога: прво, јер „вечност даје смисао времену” /стр. 12/, и друго, јер „вечни проблеми нису наметнути човеку већ су иманентни духу људском” /стр. 12/. У те проблеме свакако спада феномен смрти, смисао смрти, који је основ бројним страницама што их је исписао Достојевски а полазиште Поповићевог тумачења. „Из свега реченог постаје јасно да је питање о Богу код Достојевског увек и питање о смрти”<sup>5</sup> управо због те „тамне суштине у човеку”, и јер „од искони постоји ужас и патња због једино—смрти. Само је тако човек заиста човек. Или, другим речима: од искони постоји једино смрт, која није никаква гола природна појава. Али како је смрт увек и природна појава”<sup>6</sup> онда питање смрти остаје као последица онеме ко се о њој пита. Увек у питању, феноменологија смрти може да објасни све структуре, философско—антрополошке, везане за њу, али не и да објасне саму себе. Феноменологија смрти објашњава кушача, онога ко пита али не и саму себе. Зато је и питање смисла смрти, питање смисла Господа у Поповићевој књизи на почетку, али одговор на то питање трајаће колико траје ишчитавање 368 страница његове студије, да бисмо се, опет, нашли на почетку. И управо то питање с почетка књиге које се намеће и на њеном крају можда има нечег од апологетике коју ће критиковати др Ксенија Атанасијевић, губећи из вида да је то питање, бар у метафизици, питање које јесте у бити себе самог, а не у могућности бити одређен. „Као природна појава, смрт у ствари уопште није доступна живом човеку, јер он у смрт ступи тек као мртав”<sup>7</sup>. У уводу своје књиге /издање 1924/ Јустин Поповић проблем поставља на следећи начин:

„Психолошка анализа Достојевских хероја намеће нам намеру да их поделимо у две категорије, у две групе. Прву групу сачињавају негативни хероји — „антихероји” који вечни проблем решавају негативно, или су склони негативном решењу; другу групу сачињавају позитивни хероји, који исти проблем решавају позитивно. Први су морталисти, јер за њих не постоји Бог, не постоји ни бесмртност, ergo — смртан је сав човек без остатка; други су иморталисти, јер за њих постоји Бог, постоји и бесмртност душе: бесмртном страном своје природе човек је отворен ка вечности и мистички сједињен с њом. Први су богоборци, други — богољупци; и једни и други стварају своју философију, и своје решење оправдавају искрено, мученички, страшно. Философија првих је философија атеизма и религиозног бунта; философија других је философија теизма и религиозне смирености”.

За нас је овде значајно шта се налази између почетне тезе и њеног уобличавања на крају студије, односно на којим делима и на чему темељи своју студију др Јустин Поповић. То је књига која има два велика поглавља: Ђаводикеју /I/ и Православну теодикеју /II/ књига која у кратком предговору налаже да ће се бавити загонетним нашим светом, али не попут Лајбница<sup>8</sup> који је сматрао да је наш земаљски свет најбољи од свих могућих већ да је „наш земаљски свет несумњиво најзагонетнији од свих

могућих светова” /имамо у виду издање 1940/. Да је овај свет доиста загонетан дока-зује и сам писац несхваћен како од оних који су га хтели видети свег у писму Мајкову /где између осталог стоји: „Постојање Бога је главно питање којим сам се ја целог свог живота мучио”/ тако и од оних који су потрзали његову бележницу, објављену постхумно, у којој је записано: „Ниткови, дражили ме необразованом и назадном вером у Бога. Тим глупанима није ни у сан дошла таква негација Бога, каква је изречена у Инквизитору, и у глави пред њим, а којој служи за одговор сав роман”.

У обимном поглављу насловљеног као „Ћаводикеја: др Јустин Сп. Поповић, слично одређеном броју тумача дела Ф. Михаиловича полази, као од веома важне књиге овога писца, од књиге „Записи из подземља”, и та књига му у ствари служи као основ идеји да врши поларизацију психолошких типова на добре и зле, на слабе и јаке. У ствари он развија тезу о очајању у које запада биће мучено питањима, биће које се загубило у патњи. Поповић са намером инсистира на очајању које није ништа друго до стварно незнање – баш из разлога да би показао сву разлику живота кроз патњу и живот а који може да избегне патњу /II поглавље књиге/. Поповић, нормално, узима у разматрање књиге које најбоље могу да посведоче богоборачки /али и у смислу борбе за Бога/ период Фјодора Михаиловича а то су пре свега: „Зли дуси” 1871–72 и „Браћа Карамазови” 1879–1880, иако овом периоду припадају такође и дела: „Записи из подземља” 1864, „Злочин и казна” 1866, „Идиот” 1868, – што не значи да он неће анализирати важне делове из „Кротке” /1876/, или „Њеточке Њезнанове” /1849/. У ствари Поповић у I поглављу констатује безизлазни став човека ослобођеног свих начела, сем начела да уреди свет својих мисли. Тај свет без ауторитета врши страшну пресију на људе које муче вечна питања, на људе који би да су при факту, на људе којима разум не нуди смисао, као што им емоције не нуде сврху врлине. Сенке подземља постоје да би се одговор њиховом незнању наслутио у хармонији, сагласју елемената који се иначе не трпе, и ту смиреност открива II поглавље ове студије.

Јунак романа „Записи из подземља” најбољи је пример очајања, стања човекомиша /„Нека би то и био миш са већом снагом сазнања, али би ипак остао миш; а овде имамо човека, па према томе... и тако даље. А што је најглавније, он сам себе сматра за миша”/ <sup>9</sup>, човека слободне воље кога је сазнање довело у „полуочајање”, „подземље” где њиме влада мисао, која је постала страст. „А тамо, у свом одвратном подземљу... исмејани миш одмах запада у хладну, отровну и, што је најглавније, вечиту злобу и мржњу”<sup>10</sup>. То је јунак незнања који болно живи свој живот и који долази до сазнања да „свестан човек не може уопште да цени себе” <sup>11</sup>, без обзира што ће му се слобода воље <sup>12</sup> чинити важним открићем. „Човекомиш” који треба да пређе пут „до човекобога”, како констатује Јустин Сп. Поповић, пример је дезоријентисаног интелектуалца, човека осуђеног на разум, европоцентричног свезналца који је пример психолошке деструкције, једном речју то је човекомиш кога сазнање унесрећује и унижава. Проблем Поповић види у томе што „вечни проблеми нису наметнути човеку већ су иманентни људском духу” /стр. 12/, што значи да се у човеку „сусрећу две бесконачности: његова, субјективна бесконачност, која је урођена његовој свести, и бесконачност: спољњег, трансубјективног света, која је иманентна свету” /стр. 43/. Зар онда није логично да се човекомишу и слобода намеће као проблем слободе, чак илузија, и у очајању што се развило из потпуне немоћи човекомиш, који је све ово

спознао, закључује да се „човек мора или потпуно изменити физички и духовно, или примити свет овакав какав је” /стр. 85/, а то значи бити миш и човек истовремено у односу спрам света. Дезинтеграција бића, стање неидентитета и очајања које иде до насладе одлике су бића које није само метафора антихероја, није само случај безнађа и противник науке но и доказ да се највиша свест о себи своди у истину, по којој је „сазнање” болест.

Проблем личности опхрване слободом воље није само проблем егзистенције препознативе као промашај и безнађе, па др Јустин Поповић проблем човекомиша доводи у везу са потребом да свест нешто радикално мења, а то је онда виша фаза човекомиша, бунт човекомиша. Шта уистину може да учини човекомиш, човек подземља, парадоксалиста распет између нихилизма и материјализма? Човекомиш који није свестан да се „до највише синтезе живота долази кроз највишу синтезу личности” /стр. 237 – II поглавље књиге/. Међутим, нема одговора бићу које је рационално схватило да је тајна света препознатива у одредници безнађа, и тада јунаци Достојевског западају у стања која на психолошком плану показују пут од човека до миша; они су опседнути једном идејом, они служе тој идеји, та идеја непримања влада човекомишима који су спознали истину да „примити свет овакав какав је, може само глупави наивко. У свету постоји бол, постоји зло, постоји смрт” /стр. 46–47/. „Идеја о непримању света зачиње се у човекомишу, узраста кроз Раскољникова, Свидригајлова, Иполита, Ставрогина, Кирилова, Врховенског, да најзад потпуно сазри у Ивану” /стр. 55–56/.

Непримање света и немогућност схватања /смисла/ постојања има две последице које Јустин Поповић подједнако истиче. Прво, непримање света показује скученост механицистичког поимања света, еуклидовску непотпуност, истиче свест о пролазности и безвредности као аргументе против бића, истовремено рушећи, сазидану на европском хуманизму и рационализму, веру у делотворно јаство, у самооспособљени субјект, у понуђени траг науке који модерно биће треба да следи, доказујући да је „рационализам отац нихилизма” /стр. 55/. Свет у коме постоји биће доведен је до апсурда, па тако и сам смисао бића, и отуда доказ о очајницима Ф. М. Достојевског, доказ да је „вера у човека најопаснија болест од које је европско човечанство смртно оболело” /стр. 137/. Идеја, стварност, одлука свести, вољна одлука о непримању света има и други смисао и Поповић тај други смисао показује баш сликом расутог човека, очајника. Он каже: „Природно је и логично што се вера у човека извила у обожавање човека које у човекоманији добијају своју завршну форму. Прогласи ли се човек за центар света, он се ма кад мора прогласити за центар бића. Антропоцентризам се неминовно завршава антрополатријом” /стр. 137/. Значи, мора се показати како је сваки покушај доказивања смисла света апсурд, јер извор људске трагедије јесте његов скучени разум, као што је „бунт логична последица човекове вере у разум” /стр. 55/, а што онда, бар у историји европског мишљења, доводи до ништења апсолута којим је разум скучен. Разум мора законито да буде против ауторитета, поготово ауторитета непознавице, против тајне прапорекла и прамитске прошлости, против тајне васељене коју ионако скучени ум не може ставити до у однос према тајни смисла постојања, и смисла света око бића. Разум ништи на тај начин Идеју Господа, ништећи и сопствени Апсолут који је дошао до спознања, бар на теоријском нивоу, већ постојећег Апсолута. Како Апсолут не може бити двојан онда разум ништи преваспостављен

Апсолут, Идеју Господа, рушећи и себе—апсолут. Из сазнања о неапсолуту разум запада у незнање, непримање света једина му је одредница, иако Поповић тај чин свести и слободе воље види у анархији идеја које су биће довеле у ситуацију да буде пред апсолутом. И даље, хармонија је могућа само у случајевима када разум није у стању непримања света као непримања Христа <sup>13</sup>. „У самој ствари, тек када почне веровати у своју личну бесмртност, човек почиње бити човеком” /стр. 157/. И то је завршна идеја другог смисла непримања света, идеја која доводећи радикално до укидања Апсолута, то јест Свебића, показује ништавност рационалне уверљивости о бићу, али указујући да радикално укидање, што је случај и са појединим личностима Ф. М. Достојевског, може да толико истакне извесност незнања да се свест пита није ли и то конструкција разума, сада у посебном психотичном стању. Значи, спознаја да непримање света води непримању Христа, и спознаја радикалног укидања Почетног Логоса /онога Ја кога може моје Ја да препозна због прапочетног логоса сваког бића/ може да успостави нови /иако постојећи/ систем философскоантрополошког одређења. Тај смисаони траг бића Поповић коначно одређује ставом „Нема сумње, идеја бесмртности везује човека са свим оним што је бесмртно” /стр. 167/ <sup>14</sup>.

Завршна идеја другачијег смисла непримања света успоставља вредност бића мерену у Апсолуту, као што Апсолут себе одређује у бићу, у склоности бића /бесмртности/. Поповић успешно показује да та Истина мучи јунаке Фјодора Михайловича Достојевског, надасве оне у делима „Записи из подземља” и „Браћа Карамазови”, иако теоријско образложење Истине Достојевски излаже у „Идиоту” /и ту је Јустин Поповић у праву када даје потпуно ново виђење кнеза Мишкина, у смислу охристовљене личности, смирености која по наивности сличи идиотерији иако је њен смисао у блаженству и дубокој продуховљености и никако се та сличност не да осмислити болешћу/ и у „Злим дусима”. Идеју Истине др Јустин Сп. Поповић доказује супростављајући и поредећи мисли јунака из дела Ф. М. Достојевског и еванђелских списа или списа светоотачке литературе. Како ћемо се ми овде бавити другим /истим/ феноменом /очигледним и препознатљивијим у делу Ф. М. Достојевског/ назначимо да су извођења о Истини — Богу извођења којима се могло теоријски другачије приступити, чак са истом аргументацијом, као што би се с правом, са становишта теолошке егзегезе, овој студији могао уважити и приговор Зандера <sup>15</sup>, што ће га овај назначити у приказу Поповићеве књиге.

Потребно је, као обавезу читача, указати на две чињенице важне за ову студију и њено истумачење Надсубјекта, односно Истине: прво, Јустин Сп. Поповић јесте од оних ретких ерудита у нас, зналац мистике, аскетике, патристике, надасве догматике, зналац бројне литературе на живим и мртвим европским језицима и мислилац који је студиозно изучио „проблем светске душе”, и Истине, како је то приказала школа /којој је био интелектуално наклоњен/ „руске философије свејединства” <sup>16</sup>. Дела која јесу, судећи по интересовању др Јустина Сп. Поповића, имала утицаја на његово изучавање егзистенцијалне свести, и на плану традиционалне философије али и етике и антрополошке философије са теологосног становишта — била су дела Владимира С. Соловјева <sup>17</sup> и Сергија Николајевића Булгакова <sup>18</sup>.

Утицај, пак, који је видан тиче се Павла Александровича Флоренског, чије ће дело „Стоп и Утврждение Истини” користити у обимној студији о Ф. Михайловичу Достојевском. Друга чињеница коју истичемо важна за ову студију о Достојевском јесте наш став да је др Јустин Сп. Поповић по интелектуалној и психолошкој сродности

био најближи Соловјеву и Флоренском, али да сем слагања са појединим њиховим ставовима није претрпео утицај какав би његовом делу одузео било шта од оригиналности и методолошке исправности.

Казали смо да нас у овој студији интересује други, исти, феномен, чини се, присутнији у делу, ваљда, највећег светског писца. То је феномен Христа, и тај феномен је најкључнији део II поглавља ове књиге. На питање да ли у патњи јунака Достојевског нема ничег хришћанског, др Јустин Поповић даје сложен, крајње аналитичан и убедљив одговор. Јунаци Ф. М. Достојевског били су преокупирани, колико то структура романа /значи не философског или ког другог теоријског дела/ дозвољава, појавом Блаженог из Назарета. Достојевски је стао на страну тумачења православне хришћанске догматике, и њој подредио сваку другу сумњу<sup>19</sup>. И као што ће у I делу књиге тумачење непримања света тумачити у два плана Поповић то истовремено чини и у овом делу књиге показујући лик Христов у хуманистичком проседеу, али следбено томе и у религиозном<sup>20</sup>.

J. Поповић излаже тезу да јунаци Достојевског траже посебног Бога, јер његови морталисти „преживљују самртничку кризу”<sup>И</sup> „дола и европског човека. Њима је „неопходан Бог који је био у човеку, и био човек... Бог који је био закључан у пет чула и није полудео” /стр. 161/, па је онда „Богочовек једино сигурно и непогрешиво решење” /стр. 162/ и једино оправдање Бога. Зашто?!, пита се аутор ове студије заједно са јунацима Достојевског. „Трансцедентног Бога немогуће је оправдати, јер не постоје за то ни логички ни емпириски аргументи... Трансцедентног Бога не треба оправдати, јер није заслужио. Бог, који није био у човеку, нема права да буде Бог измученом човечанству” /стр. 165/. Значи, хаос, кошмар, трострука дога којом живи Иван Карамазов није непозната, па зато када Смердјаков примењује „његов категорички императив” прави анархистички бунт деструктуира Иванову личност. И то из посве једноставног разлога: „укаљана светост личности и повређена неприкосновеност његових моралних основа протестује и услахирује целокупно Иваново биће, доводи његов евклидовски ум до кошмарног бунила, до халуцинације, до страшног унутрашњег пожара у коме сагорева сва његова атеистичка философија и анархистичка етика, и он, као некад Раскољников, одлази да изда и преда себе” /стр. 115/. Тај прелом богоборца који постаје богопримац и који је присутан у Ивану Карамазову проћи ће и сам руски писац који „некада ђавоиман постаје Христоиман”. На хуманистичком плану личност Неописивога из Назарета решење је свих проблема који су мучили јунаке руског писца и њиме се разјашњава питање бића и питање смрти јер „Богочовек је једино сигурно и непогрешиво решење свих вековечних проблема: проблема света, човека, добра, зла, живота, смрти” /стр. 162<sup>21</sup>. На тај начин је пронађен универзални смисао за јунаке патњи. Богочовек који „није дошао у свет да из њега уклони тајну света. У Христу не престаје тајна света, само се преображава” /стр. 260/. Одређени према новозаветном исповедаонику јунаци Фјодора Михаиловича Достојевског налазе одговор о питању слободе бића затвореног у свету неопходности /природних закона/, налазе одговор на загонетни смисао мерила добра и зла и зато његови јунаци имају христолики смисао. Зато није чудо да се јављају паралелизми /на примерима јунака/ у дијалошкој философско–антрополошкој одређености /Велики Иквизитор – Христос<sup>22</sup>, или у исказу психотичне ситуације /Иван и његов кошмарни посетилац/ и у низу примера у самом делу руског писца.

Нема ничег нелогичног у појашњењу и постављању проблема код јунака Ф. М. Достојевског, када их мучи питање бића, одређеније, питање смисла то јест места човека. Ако спас човека може бити једино овде, у овом свету /који носи пад човеков — Рим. 8,21–23/ може ли Спаситељ његовог смисла бити Христос. Ј. Сп. Поповић налази код Достојевског оправдање за такав став, јер се смисао крије у познању смисла разних скрби и у одређивању своје моралне личности према Страдалнику из Назарета. Наиме, на хуманистичком плану, односно етичкоантрополошкој одредници, једино важећој за биће, тај хуманистички принцип Назарећанина је незаобилазан. Отуда је Иван Карамазов Христоносац, како би казао др Јустин Поповић: „Атеизам се неминовно извијао у анархизам. Мортализам је близанац атеизма... Иван је несумњиво у праву када по свим логичким законима анархизам изводи из атеизма и мортализма. Али анархизам је само један вид аморализма. Иван захвата у свету човечанских вредности дубље и шире ... Ако нема Бога у бесмртности, онда нема ни добра ни зла. Човек је врховна вредност и једини творац свих закона и мерила” /стр. 88–89/. Очито је, онда, да хуманистички принцип у ствари прераста у етички принцип „јер једино у Богочовеку све — човечанско нашло је своју вечност. Свака свечовечанска особина код човека или код народа долази од Богочовека, посредно или непосредно. Достојевски је први почео говорити о свечовеку и свечовечанству. То је његово пророштво и његово еванђеље” /стр. 331/. „А сврх свега, свечовечност се састоји у поштовању човека, сваког човека као апсолутне и незамењиве вредности” /стр. 333/.

Хуманистички принцип — етички принцип /Богочовек — Човекобог/ који препокривају патњу јунака Достојевског у ствари не траже Апсолут, већ смирење, сазнање о вредности, умирење у хуманистичком универсу, и за њих универс јесте у одредници Богочовек, али у спорној одредници Човекобог они не показују законито на тежњу бића да буде исто што и универс већ да етичношћу буде слично свенасталој безгрешности. Према томе код Достојевског Човекобог није једнозначна одредница, јер принцип воље подразумева и подражавања, ближење увекбивствујућем логосу. Човек и може једино да решава своје питање баш овде <sup>23</sup>, овде се он, имајући свест о Искупитељу, раскајава, након сумње, унижава, након сазнања, пати, након смисла, не каје, након идеје — јер овде огреховљено биће дели сопствено време са огреховљеном природом /1 Мојс. 3,17/ и у огреховљености биће мора /баш спознајом Христа <sup>24</sup> који јесте овде /изван, а где би иначе био морални универс према огреховљености/ — да нађе одговор на сва рационална и логичка питања <sup>25</sup>. Одговор о бићу који је за биће поразан <sup>26</sup> али и одговор о Универсу који је за биће, слободно у вољи, подвижан. Јер свест о себи није никад толико универзална као свест одређена према универсу, и на тој линији спознаје и почива вера, спознаји да биће које има свест о себи тек одређено Универсом може имати свест и о себи другачије означеном, јер иначе не би поседовало моћ спознаје Универса. То је карактеристика /толико важна за јунаке Ф. М. Д./ самосазнања, друга реалност, виша реалност, реалност која је фантастика <sup>27</sup>, како би казао Ф. М. Достојевски, а то самосазнање садржано је у три речи којима ће Јустин Поповић посветити добар део своје анализе у одељку „Достојевски свечовек: „Логос постаде тело” /Ев. по Јов. 1,14/. Над 14 стихом из прве главе често помињаног Еванђеља провео је и сам Достојевски пуно времена /појашњавао себи једну реченицу исписујући толике романе/ и овом стиху Поповић се с правом враћа и с правом га уважава до потребе истине: „Појава Бога Логоса у личности Богочовека Христа јасно

показује да је у овом свету Бог једина истинска реалност а човек само утолико уколико оваплоти у себи Бога Логоса, уколико се ологоси. Својим радом и учењем, Богочовек непобитно показује и доказује да у овом свету стварно постоје две истинске реалности: Бог и човек. А између Бога и човека налазе се све остале реалности. Али се диференцирање реалности врши само у светлости највише реалности: Бога. Откидање од те реалности сурвава мисао у псевдореалност, у противреалност, у небиће” /стр. 356–357/.

Наиме, општи закључак ове несвакидашње, веома сложене студије др Јустина Поповића јесте теза о Логосној сили. „Реалност у ствари и није ништа друго до логосност” /стр. 356/. Отуда сва стања патњи, очајања, безнађа, апсурда, бунта, nihilизма, психозе, самртничких криза у јунака Достојевског треба видети у њиховом успешном или мање успешном налажењу Логосне силе. „Све вредности неба и земље Достојевски налази у оваплоћеном Логосу, зато и вели: Све се састоји у томе, да Логос заиста постаде тело” /стр. 356/. У Логосној сили крије се траг одгонетке делом и оних ликова које нисмо спомињали, као што се крије траг исписаоника студије *„Достојевски о Европи и Словенству”*, и наш траг. *„Логос постаде тело”* – опомиње Еванђеље по Јовану <sup>28</sup>, показујући да „у томе лежи сва вера и сва утеха човечанства, утеха које се оно никада одрећи неће” /стр. 356/.

- 
- 1 Ова студија /започета још у Русији 1916/ није била прихваћена као докторска дисертација у Оксфорду, а носила је назив „Философија и религија Ф. М. Достојевског”, како ће се и звати у издању часописа „Хришћански живот” 1922/23 и као посебна књига 1924. Како је књига „Достојевски о Европи и Словенству” у ствари стилски преуређена књига у односу на прво издање /већих одступања нема/ ми ћемо, сем изнимности, консултовати искључиво издање из 1940.
  - 2 Н. Милошевић: „Психологија и филозофија Лава Шестова” /из књиге: Лав Шестов: „Достојевски и Ниче” 1979/, стр. 297.
  - 3 Оба цитата преузета из текста Душана Пирјевца: „Браћа Карамазови и питање о богу”, Београд, „Трећи програм”, 1979, бр. 42.
  - 4 „Достојевски о Европи и Словенству”, стр. 155.
  - 5 Душан Пирјевец: „Браћа Карамазови и питање о богу”, „Трећи програм”, 1979, 42, стр. 117.
  - 6 Ибидем, стр. 123.
  - 7 Ибидем, стр. 123.
  - 8 Лајбниц је на француском језику, 1710, у Амстердаму, објавио дело: „Essais de Theodicee sur la bonte de Dieu, la liberte de l' homme et l' origine du mal”.
  - 9 „Записи из подземља” /превео др М. Бабовић/. Београд, 1962. стр. 13.
  - 10 Ибидем, стр. 14.
  - 11 Ибидем, стр. 19.
  - 12 Ибидем, стр. 31 /„Човеку треба само једно: самостална воља, па му колико га та самосталност коштала и ма чему водила. А и та воља... ђаво би је знао...”/.
  - 13 Ј. Поповић: „Достојевски о Европи и Словенству”, стр. 129
  - 14 Нормално, идеја о бесмртности није само идеја о замени тезе непримања света, већ изведена до краја показује пут бића од идеје бесмртности до апсолута, јер идеја бесмртности „проширује



- човека у многе бескрајности и потапа у чудне тајанствености. Што је главно, она га спаја са неисцрпним извором Свеживота, из кога струји живот кроз сва бића и све светове — — — Бесмртност не може постојати без Бесмртнога — — — Она предпоставља постојање Бога као најнужнију неопходност — — — Без Бога личност је и онтолошки, и психолошки, и феноменолошки немогућа” /Јустин Сп. Поповић: „Достојевски о Европи и Словенству”, стр. 158/.
- 15 Приговор се тичао проблема Мариологије, иако Л. А. Зандер завршити свој прика /у часопису што га је уређивао Н. А. Берђајев/ књиге Ј. Поповића препоруком да се она „нужно преведе на руски језик” /в. „Пут”, Париз, 1927, бр. 8, стр. 149–153/.
  - 16 Изузимајући радове Димитрија Митриновића и др Милоша Ђурића упућујемо на истоимену студију Димитрија Калезића објављену 1978. године. Такође В. Р. Ђорђевић: „Путеви руских интуициониста – П. А. Флоренски”, II час. „Идеје”, 1981, 2, 93–103.
  - 17 који је имао великог утицаја на ДОстојевског – и супротно – а кога је Достојевски упознао захваљујући пријатељству са Всеволдом Соловјевим, братом великог руског филозофа.
  - 18 Морао је имати интереса, претпостављамо, и за синтетичара, који је одбацио Кантову разлику између аналитичког и синтезног става, какв је био Николај Онуфријевић Лоски чије су монаде /„суштествена супстанца”/ у међусобној зависности и активности.
  - 19 колико је и сам писао претеривао у, понекад, фанатичној занесености показују његови текстови типа „Цариград мора бити наш” као и текстови словенске оријентације где ћемо и сами бити помињани /в. Ф. М. Достојевски: „Изабрана дела”. Превели: Сергије Сластиков и Никола Љуљка. Београд, 1934. Књ. 34 /Политички написи/.
  - 20 то за читаоца, коме су анализа /или полазиште/ може учинити неприступачном, значи да се може држати одређења која је својевремено дао Б. Петронијевић а која су истоветна скоро нашем цитату из текста Г. А. Габинског, за кога смо се определили с разлога што је његов текст мање познат а бави се темом „Ирационализам и теологија”: Поставља се питање: може ли се говорити о ирационализму у теологији уколико је ирационализам по својим одликама филозофски правац? Сасвим је пожељно да се ово објасни поред свега осталог и због тога што се у нашој филозофској литератури ирационализам и фидеизам понекад дистанцирају на тај начин што се појам 'ирационализам' везује за примену у проблематици теорије сазнања, док се фидеизам везује за откровење — — — Другим речима, теологија је својеврсна метарелигија, а религиозна филозофија је метатеологија”, стр. 155 /из књиге 'Наука и теологија у XX веку’ – критика реолошких концепција науке. 1973./.
  - 21 Руски писац констатује Богочовекову особеност на следећи начин: „Његова морална недостижност, Његова чудесна и чудотворна красота” /преузет цитат: Достојевски, Дневник писатеља, том IX, стр. 173 – из књиге Ј. Сп. Поповића/.
  - 22 „Врло је значајно, и верно еванђелској историософији, да Христос у поеми не говори ништа, него се само јавља и пролази” /Ј. Сп. Поповић’ „Достојевски о Европи и Словенству”, стр. 65/.
  - 23 У делу о. Јустина Поповића „На Богочовечанском путу” /постхумно приредили јер. Атанасије Јевтић и Амфилохије Радовић/, Београд, 1980, на страни 183 наилазимо на мисао забележену у форми записа: „О, зар сам ја, Господе, само зато човек да бих грешио, а Ти само зато Бог да би ми опраштао?”
  - 24 Лик Христа мучио је и другог великог руског писца, Л. Н. Толстоја, додуше на плану трагања за срећом, и на плану преиспитивања веродостојности синоптичких, канонских, еванђеља. Толстој, екскомунициран из православне цркве, направиће дубок рез у испитивању 4 еванђеља, издвајајући Еванђеље по Јовану слично Давиду Штраусу у делу „Das Leben Jesu”, 1835. Овај различит приступ апостолатима и Универсу а не према Апостолу из Назарета /што је опет проблем који захтева преиспитивање неког новог текста/ увелико показује разлике између ова два

- генија. У нас је преведено Толстојево „Јеванђеље” /Христов проглас о том, шта је права срећа/ – превод Јована Максимовића – 1924 године, али је тираж уништен, ваљда у духу поговора који је Толстој написао у Јасној Пољани 1883. године, а који почиње речима: „ Ово кратко излагање Јевнђеља извод је из великог списка, који лежи у рукопису и не може бити штампан /У Русији/”.
- 25 „У најстрашнијем часу свог живота Иван је сазнао на најубедљивији начин да је у стварању његове философије и етике учествовала надчовечанска, надвременска напросторна сила, која постаје кошмар чим покуша да уђе у круг људских временско–просторних збивања. Иван осећа присуство те нежељене силе, која своју реалност показује на тајанствен па ипак скоро чулно опипљив начин. Одлика је те тајанствене силе да се постепено објективира и поступно конкретизира. Када се већ довољно објективирала, она силом своје неуклониве конкретности приморава измученог Ивана да је призна за објективну реалност. Чак су и Иванова чула принуђена да је приме за реалност. На Иванове очи та се невидљива сила постепено претвара у видљиву; од једва приметне тачке она се разраста у нешто веће и стварање, у неко полу–реално биће, у неку полу–реалну личност, и то полу–реалну и физичком, али непобитно реалну у духовном, метафизичком смислу”. /Ј. Поповић’ „Достојевски о Европи и Словенству”, стр. 116–117/.
- 26 „Човек, по самој ограничености свога бића и својих моћи, није, нити може бити, самосталан и једини узрок свеколиког зла људског. Он јесте, и може бити, само саузрок тога зла — — — Људска природа је зла и нечиста, али зла и нечиста зато што је, свесно или несвесно, прожета метафизичким злом и метафизичком нечистотом: ђаволом. Нагчулно и надумно, па ипак осетно и реално, ова метафизичка нечистота тајанствено прожима човјечији дух — — — Онда: Je pense done je suis – мислаим, дакле – постојим, значи: Ja pense done je suis et le diable est – мислим, дакле постојим, и ђаво постоји. Јер у том случају људска мисао није ништа друго до психолошки доказ постојања ђавола”. /Ј. Поповић: „Достојевски о Европи и Словенству”, стр. 139/.
- 27 важним сматрамо уочавање Ј. Сп. Поповића о „Сну смешног човека” /Дневник писца, т. XI, стр. 137–139/, јер је то текст који отвара нова, могућа, истумачења /наш текст показује важност овог рукописа као и његову важност у функцији појединих интерпретација/.
- 28 У преводу Вука Ст. Караџића 14 стих из I главе гласи: „И ријеч постаде тијело”.