



УДК 27-31 Јустин Филозоф, свети  
27-36:929 Јустин Филозоф, свети  
DOI: 10.5937/sabornost2115053M  
Оригинални научни рад

### Ружица Милић\*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд (докторанд)

## Христологија у делима Јустина Филозофа и Мученика

**Abstract:** Јустин Филозоф и Мученик је важна фигура у историји ранохришћанске цркве. У овом раду биће приказана Јустинова мисао, која је у својој суштини христоцентрична. Оригиналношћу Јустинове христологије лежи у ревидирању појма *Λογος* и давању томе појму један нови смисао — хришћански смисао. Основна тврдња од које Јустин полази је та да је Логос — Христос који је Бог. Логос се, иако Бог, разликује од Оца само нумерички, не и по природи. Зато је један од главних одређења Бога Оца — Први Бог, док је Логос — Други Бог. Закључци који се намећу о последицама Јустинове христологије директно утичу на живот сваког хришћанина и оне су вишеструке; наиме тичу се човековог спасења (сотириолошке последице), еклисиолошке последице (литургијски живот), али и есхатолошке последице (надања на догађај другог Христовог доласка и васкрсења мртвих). Циљ овог чланка је осветлити главне црте Јустинове христологије, кроз чију призму Јустин изводи остале аспекте хришћанске вере и тиме позиционира човека као релационо биће, примарно одређено трима односима: према Богу, према свету и према себи.

**Key words:** Бог Отац, Логос, Христос, антропологија, сотириологија.

### Увод

Мисао Јустина Филозофа и Мученика није резултат заокруженог филозофског или теолошког система, већ је примарно одређена као рационална одбрана хришћанске вере. Та се одбрана темељи на Платоновом принципу „полагања рачуна“ (*λογον διδοναι*)<sup>1</sup> који се примењује само онда када је пред нас постављен одређени проблем који треба решити. Јустинова рационализација вере (теологија) настаје као одговор на гностичка<sup>2</sup>,

\* ruzica2010@gmail.com

<sup>1</sup> Платон о томе говори у свом чувеном дијалогу *Федон*, у коме настоји да покаже да је за било које мишљење које заступамо потребно да дамо разлог и оправдање зашто баш ту позицију заступамо и шта је то што је чини истинитом. Ти разлози морају имати појмовно-логичку структуру, јер једино тако имају снагу аргумента.

<sup>2</sup> Према уверењу гностика, у контексту људског тела, тело је гробница или тамница душе, те је зато овај живот пролазан и мање важан, а душа је вечни ентитет, за разлику од про-

искривљена тумачења хришћанске вере или пак на неодобравање Јевреја да се о Богу говори у множини. Централни део рада приказаће Јустинову христологију, која је реконструисана из његових дела која су нам доступна: *Прва Айолоија*, *Друга Айолоија* и *Дијалој са Трифуном*. Историјски миље, коме је Јустин припадао, није му дозвољавао да се христологијом бави систематично, будући да појам *христологије* у другом веку није развијен, као што је то данас. *Христологија* ће своје конкретније одређење задобити тек код Атанасија Великог, Василија Великог, Григорија Богослова и Григорија Ниског — дакле, у четвртном веку. То значи да су наведени богослови директни следбеници Јустинове мисли. Другим речима, Јустин је направио први корак, како би објаснио и доказао Христову природу — да је Христос Бог који је постао тело. Указаћу на важност Јустинове христологије, јер од христолошких постулата зависи одговор на кантовско питање: чему могу да се надам?<sup>3</sup> Из Јустинове христологије произилазе антрополошке и социолошке последице, те иако је Јустинова мисао примарно христоцентрична, она није лишена питања о спасењу, есхатологији и овоземаљском животу човека, већ је у складу са њима.

### 1. Јустинов живот: порекло и образовање

Јустин је рођен у Флавији Неаполису, граду који се тада налазио у близини града Сихема<sup>4</sup> у Самарији, који су Римљани разорили 70. године.<sup>5</sup> Флавија Неаполис, данашњи Напуљ, био је колонија коју су освојили тадашњи империјалисти и био је третиран као један од грчких полиса, тј. градова-држава.<sup>6</sup> То значи да је Јустин растао у окружењу које је сасвим било хеленизовано, али због историје тога места, евидентно је да је постојао и римски утицај. Јустиново име је латинског порекла, али он сâм није био Римљанин, и његови су корени и латинског, али и грчког порекла (Јевтић, 2015, стр. 152). Међутим, Јустин себе назива Самарјанином<sup>7</sup>, али тиме има у виду метафоричко значење, не национално. Јустин потиче из паганске породице, али он сâм истиче да је постао конвертит примивши хришћанство.

---

падљивог тела. У контексту хришћанства, гностици нису могли да помире чињеницу да је Христос у себи објединио две реалности — релативну и апсолутну — тј. да је Христос заиста и прави човек, али да је Он, исто тако, заиста и прави Бог. Гностици су тврдили да је Христос само привидан човек и привидан Бог. Ово се учење у литератури назива *докејтизам*. Детаљније о гностицизму видети у: Поповић, 2014, стр. 85–88.

<sup>3</sup> Кант ово питање поставља и на њега одговара у својој трећој критици, тзв. *Критика моћи суђења*. Питање наде је увек актуелно питање и релевантно је за свачији живот. Оно је егзистенцијално важно.

<sup>4</sup> Овај град носио је име у част римског цара Веспасијана. Детаљније о томе у: Barnard, 1967, стр. 5.

<sup>5</sup> Јевтић, 2015, стр. 152.

<sup>6</sup> Goodenough, 1923, стр. 37.

<sup>7</sup> *Айолоија I*, 120.

Своје преобраћање у хришћанство Јустин подробно описује у делу *Дијалої са Трифуном* и указује на важност прозелитског догађаја.<sup>8</sup> Из Јустинових списа нам није позната тачна година његовог преобраћења, али сазнајемо да је тај догађај, најважнији у његовом животу, смештен у време Јудејског рата, који је предводио Бар Кохба (132–135).<sup>9</sup>

Јустинов живот (100/110–165) и деловање у историји је одређено као доба апологетике. Апологете су хришћански писци 2. и 3. века по Христу, који су бранили хришћанску веру од гностика, пагана и Јевреја. Списи који су настајали из пера апологета називани су *Айолоије*. Будући да је Јустиново образовање стриктно усмерено на учења филозофа, његовом се имену придодaje реч *Филозоф*. Прелазео је из једне у другу филозофску школу, незадовољан тиме што је свака давала део истине, а он сâм је претендовао на знање које би му пружио тоталитет истине. Целину истинског знања добио је тек као хришћанин, одбацивши филозофе као узор, поставивши на њихово место старозаветне пророке, који су својим животима сведочили истину и реч Божју. Због насилне смрти, Јустину је уз одређење *Филозоф*, за које се претпоставља се да је Тертулијанова заслуга<sup>10</sup>, у интегрални део имена ушао је и епитет *Мученик*.

## 2. Учење о Богу

О Богу као највишем бићу, који је узрок сопственог постојања (*causa sui*), промишљало се и пре ранохришћанске епохе. Ипак, на ранохришћанску мисао су извршени утицаји који су чинили историјски контекст тога времена. Интеракција између паганског света и јудејске традиције, са једне стране, и хришћанског монотеизма са друге стране, била је неизбежна, или како би рекао Моресини: „хришћанство је укључено у културу свога доба“ (Моресини, 2009, стр. 64). На ранохришћанско поимање Бога извршени су утицаји: 1. јеврејске традиције, која постулира веру у једног Бога, који је творац света и, 2. грчке традиције, која је трагала за појмовним одређењем божанске природе и њених атрибута. Међутим, и хришћанство врши утицај на оне који су сами извршили утицај на њега. Тако сада наилази на проблем да објасни свој говор о једном Богу, који је Света Тројица. Извесно је да Јустин, разматрајући Божје биће, није разматрао суштинске карактеристике Светог Духа<sup>11</sup>, мада на једном месту објашњавајући *τάξις* (поредак) у Светој Тројици каже: „Христос је Син истинитог Бога и њега стављамо на друго место, а Духа пророчког на треће место“<sup>12</sup>. За рано хришћанство главни задатак било је објаснити божанство Оца, али и божанство Христа,

<sup>8</sup> Gwatkin, 1909, стр. 176–179.

<sup>9</sup> О овом историјском догађају више у: Fitzgerald, 2016, стр. 52–72.

<sup>10</sup> Перић, 2005, стр. 121.

<sup>11</sup> О овом питању сазнати више у: Morgan-Wynne, 1984, стр. 172–177.

<sup>12</sup> *Айолоија I*, 13.

као и њихов међусобни однос. Није једноставно здравом разуму да себи представи да је биће Бога једно, а да се притом помињу два имена: Отац и Син. Са правом се тада може питати: али откуда онда два субјекта са одређењима Бог и Христос, или Отац и Син, ако је реч о једном бићу? Јустин објашњава да је се Отац и Син не разликују по природи (и зато су једно биће), већ само по броју. Ово поткрепљује<sup>13</sup> библијским речима да „нико не зна Сина до Отац, нити Оца до Син, и ако хоће Син коме открити“ (Мт 11 27).

Јустин Бога посматра кроз три становишта, на основу којих одређује његове атрибуте: 1) с обзиром на Божју природу, 2) с обзиром на однос Бога према Христу и 3) однос Бога према створеном свету. Одређујући природу Бога, Јустин му приписује следеће суштинска својства — Бог је: *ипрансценденцијан, неипроменљив, вечан, безграничан, духован, неизрецив, без облика, без имена, нерођен, без узрока, свезнајућ, свемоћућ, айсолућно иправедан, айсолућно добар и у ипостијаности айсономно биће*.<sup>14</sup> Јустин закључује да „Бог није име, већ мисао уграђена у човечанску природу о нечему необјашњивом“.<sup>15</sup> Тако су наведена одређења, која се Богу приписују, заправо слике, или илустрације односа: 1) са Христом: у односу према Христу Бог је — Отац и 2) са светом: за свет Бог је Творац, Господ и Владика — што су практично, синонимна одређења.

### 3. Утицаји на Јустина

Јустин апологетици приступа са више аспеката: са традиционалног, пасторалног али и библијског. Преовлађујући христолошки садржај најпре се огледа у Јустиновом наглашавању основних киригматских елемената које подразумевају овај след: оваплоћење Христово, распеће, смрт и најзначајнији догађај — васкрсење Христово и поновно вазнесење на небо.<sup>16</sup> Јустиново схватање *Лојоса* резултат је еклектичког<sup>17</sup> поступка, који подразумева да узима од различитих филозофских концепција овога појма оне садржинске елементе који би му помогли да свој термин *Лојос* формира тако да он има позитивно одређење, које би надмашило претходне филозофске концепције. Научници<sup>18</sup> се слажу да могуће порекло Јустиновог *Лојоса* може имати најмање три извора: 1) у следећим филозофским учењима:

<sup>13</sup> *Айологија I*, 62.

<sup>14</sup> Goodenough, 1923, стр. 125.

<sup>15</sup> *Айологија II*, 6

<sup>16</sup> *Дијалој*, 32: „... то се испуњава од оног времена када се Господ наш Исус Христос, по васкрсењу из мртвих, вазнео на небо...“

<sup>17</sup> „Еклектицизам је одабир и уграђивање различитих елемената праксе, веровања и филозофских учења у једну нову, модификовану целину.“ Више о томе видети у: Јоусе, 2006, стр. 3.

<sup>18</sup> И по овом питању имам најпре у виду Ервина и Барнара, који се детаљно баве природом Логоса у: Goodenough, 1923, стр. 139–175. и Barnard, 1967, стр. 85–101.

Хераклитовој филозофији, стоицизму или пак средњем платонизму, или 2) у хеленизованом јудаизму Филона Александријског, а свакако завршну реч има у 3) хришћанској традицији, која је резултат сведочанства светог апостола Јована Богослова.

#### 4. Историјски развој појма *Λοῖος*

Историја појма *Λοῖος* дуга је и богата садржајем у својој различитости. Хераклит је *Λοῖος* третирао као водећи ноетички принцип космоса, који је иманентан самом свету, иако је нематеријалан. Материјални ентитет од којег је сачињен космос је вечно жива ватра која се „са мером пали и са мером гаси“<sup>19</sup>, а управо је та мера *Λοῖος* која све ствари држи у равнотежи, формирајући постојећи поредак.<sup>20</sup> У стоицизму, појам *Λοῖος* добија садржинско проширење, будући да се стоичка мисао позивала на хераклитовску. Зенон, оснивач стоичког учења, разликује две врсте ватре:<sup>21</sup> 1) материјалну, или обичну (ἄτεχνον πῦρ) — која, будући материјална, има разорну снагу у себи. Она уништи све што дође у додир са њом, претварајући га у прах, и 2) стваралачку ватру (πῦρ νοερόν, τεχνικόν) — она ствари рађа, оживљује и покреће. Стоичари замишљају ватру као дах који прожима читав космос и у себи садржи клице облика за сваки појединачни ентитет. То су такозвани Λόγοι σπερματικοί — семени логоси.<sup>22</sup> Та стваралачка ватра јесте најфинија, невидљива материја, али ипак само материја. Платон појам *Λοῖος* одређује као иманентну карактеристику идеја, које представљају узор на основу којег постоје материјалне ствари. За разлику од ентитета у чулном свету, који су подложни промени, идеје су вечне и зато су управо оне модел према којем све настаје. Оне имају карактеристике Бога: нематеријалне су, вечне, трансцендентне (у смислу да надилазе чулни свет и са њим немају ништа заједничко), не заузимају простор, јер немају делове, будући да су нематеријалне, интелигибилне су, јер имају логос. Идеја (ιδέα) је појам који се код Платона односи на онтолошку реалност, док је *λοῖος* особина сваке идеје, јер је носилац рационалног. Средњи платонизам до појма *λοῖος* долази преко еманација из Једног. Прва еманација из Једног је Ум (Νοῦς) у коме се налазе идеје. Тек друга еманација — Душа има логосни карактер. Филон Александријски (20. г. п. Х. — 45.г.), услед јеврејског порекла и јелинског образовања, појам *Λοῖος* изједначава са значењем „другог Бога“ и „божанске силе“.<sup>23</sup> Тако се први пут, пре еванђелисте Јована појам *Λοῖος* доводи у везу са Богом. Паненберг истиче да је у Еванђељу по Јовану (Јн 1 1–14), у делу који је у литератури познат као *Пролој*, присутан појам

<sup>19</sup> Барнет, 2004, стр. 166.

<sup>20</sup> Павловић, 1997, стр. 135.

<sup>21</sup> Ђурић, 1976, стр. 469.

<sup>22</sup> Исто.

<sup>23</sup> Кубат, 2012, стр. 106.

*Λογος*, који су ранохришћански теолози, нарочито апологетски мислиоци интерпретирали као ознаку за однос између Христа и Оца. Тај се однос састоји у томе да је Христос — Син. Овакво разумевање Логоса омогућило је легитимитет говора о Исусу Христу као Богу, који се притом разликује од Оца.<sup>24</sup> Будући да је основно значење појма *Λογος*-реч<sup>25</sup>, ранохришћански мислиоци, међу које спада и Јустин, управо појам *Λογος* користе да реферирају на Христа, јер је, преко средњег платонизма трасиран пут Јовану Богослову да оно што је најближе Богу — мисао, буде изражено кроз реч. У циљу прецизног тумачења односа између Бога Оца и Сина, релација мисао: реч идентична је релацији Отац: Син.

### 5. Рецепција појма Логос код Јустина и његово значење

У лику васкрслог Христа, у првим хришћанским заједницама, јасно се јављала нека духовна стварност, кроз коју је Христос људе упућивао не на себе самог, већ на Бога.<sup>26</sup> То је главни разлог због којег ранохришћанска мисао није Христа тумачила као обичног човека, али није сасвим ни знала да артикулише однос природа у Христу. Оног тренутка када је хришћанство почело да приказује Христа као Сина Божјег, тога се момента оно сукобило са аксиоматским учењима јудејске вере, за коју је један од највећих јереси била то да постулирају два Бога. Ингениозно решење изнудила је јелинска јудејска мисао: оно се састојало у идентификацији тј. поистовећивању Христа са Логосом.<sup>27</sup> Ервин претпоставља да је највероватније апостол Павле тај који је увидео везу између Христа и Логоса, премда је Павле пре имао у виду разум, него саму реч *Λογος* (Goodenough, 1923, стр. 141). Зато се еванђелисти Јовану трасира пут којим ће довести у везу Исуса са Логосом, који је постао тело.

Проблем који настаје је следећи: како се Бог може ограничити телом и како он, дефинисан и као тело, може бити божанство (владар) космоса. За разлику од хришћанског приступа учења о *Λογосу*, филозофима се јавља дилема, која се састоји у следећем питању: како пронаћи и објаснити везу између трансцендентног Апсолута и света, будући да су њихова суштинска својства међусобно опречна? Историјски развој појма *Λογος* указивао је на неопходност персонализације *Λογоса*, што су филозофи упорно избегаваали, а у чему се састојало главно одређење Јустинове интерпретације овога појма, будући да је имао за циљ да обезбеди један термин који би реферирао на особу у којој постоји и људско и божанско одређење.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Паненберг, 2003, стр. 36.

<sup>25</sup> Arndt and Gringrich, 1957, стр. 577.

<sup>26</sup> Goodenough, 1923, стр. 141.

<sup>27</sup> Исто, стр. 140.

<sup>28</sup> Исто, стр. 100.

Важност *Лоіоса* лежи управо у томе што Јустин међу првим хришћанским мислиоцима покушава да, помоћу ове речи, прикаже Христа као Сина Божјег.<sup>29</sup> Карактеристично је да је Јустин термин *Лоіос* примењивао и на неоваплоћени и на оваплоћени Логос. Готово да нема термилошке разлике између ова два одређења *Лоіоса* код Јустина.<sup>30</sup> Филон се бави доказивањем постојања Бога, а *Лоіос* третира као последицу Божјег постојања. Филон термин *Лоіос* разумева као нешто безлично<sup>31</sup>, док му Јустин удахњује персоналитет и у томе је његова оригиналност и искорак у односу на претходнике.<sup>32</sup>

Ипак, за разлику од Филона, Јустин све своје напоре улаже, како би на конзистентан начин показао да је Логос по својој природи Бог, баш као што је то и Бог Творац. Ипак, како би Логосу обезбедио пуноћу постојања, у том смислу да је Логос прави, потпуни Бог, он разматра однос између Бога и Логоса. Тај однос је одређен релационим категоријама: Отац-Син, са циљем да види њихова корелативност и међусобна независност.

### 5.1. *Лоіос је Други Бој*

Егзистенцију Другог Бога Јустин доказује кроз два аргумента: први аргумент је заснован на теофанији, док је други базиран на комуникацији, која постоји између Првог Бога који се обраћа и говори Другом Богу.

На старозаветном примеру Јустин показује преклапање другог доказа у први: наиме, на примеру који ће уследити Јустин заправо указује на постојање Другог Бога управо кроз теофанију. Јустин као репрезентативни пример узима Аврамово гостољубље два Анђела. Приказује како анђели знају будуће догађаје, указујући домаћину на пропаст градова Содом и Гомор. Један од њих говори, док други извршава жеље и замисли првог. Док је Први Бог — идејни творац будућих догађаја, дотле је Други Бог — гласник-извршилац замисли Првог Бога. Зато, све док Први Бог не допусти Другоме овај ништа не чини и тек по одређењу Првог Бога, Други Бог баца сумпорну кишу, која разара Содом и Гомор до темеља. Стога, јасно је, закључује Јустин, да постоје два Бога, од који је један онај који се уподобљава жељи Првог.<sup>33</sup> Тако је на старозаветном примеру у којем постоји дијалог између Првог и Другог Бога, од којих један извршава вољу Првог Бога, приказана и комуникација међу њима али и теофанија. Други Бог се јавио и објавио свету кроз деловање и извршење воље Првог Бога. Стога, јасно је да треба разликовати два Бога, који се очито разликују по броју, не

<sup>29</sup> Barnard, 1967, стр. 99.

<sup>30</sup> Goodenough, 1923, стр. 140.

<sup>31</sup> Barnard, 1967, стр. 89.

<sup>32</sup> Исто, стр. 99.

<sup>33</sup> Goodenough, 1923, стр. 143.

и по природи. Ово је импликација која се може експлицирати из Јустиновог увида, премда је сам Јустин тако не формулише. Ово није једини старозаветни пример којим се служи Јустин<sup>34</sup>, али из свих примера које наводи изводи две поенте у вези са Другим Богом: 1) независна егзистенција овог бића које се појављује лично и објављује се људима, и 2) инсистирање на његовој божанској природи: „Он се зове Бог, Он јесте и биће Бог.“<sup>35</sup> Оваквом интерпретацијом Јустин постиже две ствари: 1) обезбеђује трансценденцију Бога који је Творац, али и 2) сугерише читаоцима да постоји Други Бог, који се разликује од Бога Творца, само нумерички (ἕτερος ἀριθμῶ), у смислу да је Христос „други од, различит од“ Бога Оца, али да им је природа једна и иста. Тај Други Бог је Логос, односно Христос.<sup>36</sup>

У вези са аргументом који се позива на теофанију, Јустин износи можда најснажнију тврдњу у вези са Божјом трансценденцијом следећим речима: „... нико, чак ни човек лишен интелигенције (малоумник) не би смео да тврди да је Творац свега и Отац небески оставио своју наднебесност и јавио се на малом делу земље.“ (Дијалої, 60). Из ове тврдње Ервин указује да се може закључити следеће: 1) очигледна трансценденција Бога у односу на свет, 2) идентификација Бога који је Творац са Богом, који је Отац, и 3) имплицитно указивање на егзистенцију Бога који се објављује свету, а који је притом различит од Бога Оца.<sup>37</sup> Највероватнији разлог инсистирања на томе да се Бог који је Творац никако и ни у којем случају не објављује свету јесте очување његовог достојанства. То је уједно и разлог због којег Бог Творац шаље Другог Бога који ће бити Његов глас у свету и директна веза са светом.

## 5.2. Аналоија као метод доказивања божанске природе Лојоса

Да је реч о томе да Други Бог има једну и исту природу као и Бог Творац може се закључити и из аналогиије којом се Јустин служи како би нам кроз сликовит приказ појаснио: „Од пламена се рађа други пламен, али не да се умањује онај први огањ од кога су сви остали, него он свагда остаје један и исти, постоји и светли без икаквог умањивања.“ (Дијалої, 61) Ова не сасвим адекватна аналоија указује на то да се Други Бог разликује од Бога Творца по броју, али не по природи, и он није еманација или бледа слика, копија Бога Творца, већ је он Бог у апсолутном смислу речи, баш као што је то и Бог Творац. Даље се ова Јустинова тврдња може употпунити следећим цитатима из Дијалога: „Господ ме је саздао као почетак путева својих у делима својим“ (Дијалої, 61) или „Господ говори мом Господу“ (Дијалої, 56).

<sup>34</sup> Исто, стр. 144.

<sup>35</sup> Дијалої, 58.

<sup>36</sup> Дијалої, 121.

<sup>37</sup> Goodenouh, 1923, стр. 146.



### 5.3. Одређења Лоґоса

Логосу су додељене различите спецификације у виду имена, чија значења указују на његово достојанство, са једне стране, док, са друге стране, приказује Логосов однос према Богу Оцу, али има и оних које се односе на Логосову икономијску улогу. Дакле, карактеристике које се приписују Логосу односе се, како на неоваплоћени Логос, тако и на оваплоћени Логос.<sup>38</sup>

Највероватније је да је, лично Јустину, омиљено име које приписује Логосу, било *ἰρворођени* (πρωτότοκος), јер се око тога појма Јустин нарочито потрудио како би га традирао свима онима који желе да постану хришћани. Овај појам је важан јер указује на однос између Бога и Логоса, и указује нам на то да они имају исту природу, али и да је један Узрок, а Други постоји, с обзиром на вољу првог.

Логос је одређен као Почетак (ἀρχή) — у једном параграфу Христос је одређен као Почетак, који је пре свих створених ствари.<sup>39</sup> Нема помена Логоса у еванђелском контексту „У почетку“ (ἐν ἀρχῇ), већ је сам Христос идентификован са Почетком<sup>40</sup>.

Логос је представљен као Мудрост Божја (σοφία).<sup>41</sup>

Јустин даје виђење Логоса као светлости. Ипак, ни ово одређење није оригинална Јустинова тековина, већ је Јустин позајмљује из Јовановог Еванђеља.<sup>42</sup> У 62. параграфу стоји одређење Христа као ὁ μόνος ἄμωμος καὶ δίκαιος φῶς („...нейорочна и ѿраведна Свейлосїи коју је људима послао Бог.“)<sup>43</sup>.

Оригиналност одређења Логоса код Јустина можемо наћи у поистоветењу са Даном (ἡμέρα).<sup>44</sup> Претпоставља се да није реч о било ком дану, који подразумева свакодневни садржај, који би имплицирао нужне радње лишене вишег смисла, већ се вероватно односи на посебан дан којим се реферира на есхатолошке догађаје.<sup>45</sup>

Христос је као Логос поређен са Стеном и(ли) Каменом (λίθος καὶ πέτρα).<sup>46</sup> Јустин ово поређење узима као релевантно позивајући се на старозаветне

<sup>38</sup> Све наведене спецификације које се налазе у даљем тексту, преузете су из: Goodenough, 1923, стр. 168–173, које су у сагласности и апсолутној подударности са онима које наводи и Барнар у: Barnard, 1967, стр. 91–95. Ја сам ове спецификације другачије поређала у односу на обојицу, са намером да се прикаже градација кроз одређења, која би најпре приказала неоваплоћеног Логоса, а затим прешла на одређења оваплоћеног Логоса.

<sup>39</sup> Дијалої, 61.

<sup>40</sup> Дијалої, 62.

<sup>41</sup> Дијалої, 62.

<sup>42</sup> Goodenough, 1923, стр. 169.

<sup>43</sup> Дијалої, 17.

<sup>44</sup> Дијалої, 100.

<sup>45</sup> Barnard, 1967, стр. 91.

<sup>46</sup> Дијалої, 100, 106, 121, 126.

списе<sup>47</sup>, дајући у овом контексту следеће објашњење: „Христос је ’камен откинут од без руку’ — те речи показују да он није производ човеков, него је дело воље Очеве“.<sup>48</sup> Јустинова дескрипција Логоса првобитно је са циљем да Логоса прикаже као снагу и силу Бога Творца.<sup>49</sup>

Јустин Христа пореди са Сунцем.<sup>50</sup> Јустин каже: „Његово име је Сунце (ἀνατολή ὄνομα αὐτῷ)“ упућујући нас на пророка Закхеја, при чему Закхеј Христа назива Истоком (ἡ ἀνατολή).<sup>51</sup> Поређење Христа, који је Бог по природи, са Сунцем, није оригиналан моменат; он постоји још код Платона, који Идеју Добра, тј. врховну идеју упоређује са Сунцем.<sup>52</sup> Код Платона човек постаје филозоф онда када спозна идеју свих идеја — Идеју Добра, која је идентична са Богом.<sup>53</sup>

На Логос се реферира као на мушкарца (ἀνήρ) и човека (ἄνθρωπος), зато што он „вољом Очевом узима на себе људски лик (изглед)“.<sup>54</sup>

Такође, Логос је одређен као Свештеник и Цар.<sup>55</sup> У овом контексту, Логос се приказује као смисао оног што су најављивали старозаветни пророци, јер нам Јустин указује да: „Нисмо безразложно поверовали у њега, нити су нас обманули наши учитељи: све је то устројио промисао Божји по коме смо ми, кроз призивање новог и вечног завета тј. Христа, постали и разумнији и побожнији од вас, који сте само на речима побожни, али не и на делу.“ (Дијалої, 118).

Треба рећи да је свако од наведених употребних имена које се приписују Логосу и које га ближе одређују, нема мање или више важних. Сва су адекватна у зависности од контекста у којем желимо да говоримо о Логосу. Ипак, остаје чињеница да једнострано одређење Логоса није могуће, будући да је природа нашег језичког апарата таква да тражи поређења и слике, те сходно томе, отуда и ова полиномија која се подводи под појам *Λοῖος*.<sup>56</sup>

#### 5.4. Космолошко-антрополошки доказ *Λοῖоса*

Јустин синтагми λόγος σπέρματικός даје сасвим ново значење, које је различито од стоичког одређења. Подсећања ради, за стоике је *семени λοῖος* представљао универзални божански принцип, који ствара и прожима сав

<sup>47</sup> Дијалої, 34, 36, 70, 76, 90, 100, 113, 114, 126.

<sup>48</sup> Дијалої, 76.

<sup>49</sup> Goodenough, 1923, стр. 169.

<sup>50</sup> Дијалої, 100, 106, 120, 126.

<sup>51</sup> Дијалої, 126.

<sup>52</sup> Платон, 1993, стр. 199.

<sup>53</sup> Исто.

<sup>54</sup> Дијалої, 128.

<sup>55</sup> Goodenough, 1923, стр. 170.

<sup>56</sup> Goodenough, 1923, стр. 173.

свет, укључујући и жива бића. За стоичку мисао, семени логос је расут и подељен у појединачним ентитетима, који чине засебне, одвојене феномене у природи.<sup>57</sup> Јустин пак сматра да је човек сличан Богу управо по семеном логосу који му је дат, а који представља партиципацију у Логосу, који је Христос. Ипак, за разлику од стоичког учења, Логос не губи од своје логосности уграђивањем у конкретног човека, а ипак омогућава створеним бићима да му наликују. За историјског Христа, карактеристично је то да је он Логос, који је потпун, док је у конкретном човеку уграђен само део тог Логоса. Тако се и овде, баш као и код стоичког термина *Λογος*, јавља проблем једног наспрам мноштва: Христос је потпуни Логос, док је појединац носилац, или учесник у делу тога Логоса.<sup>58</sup> За разлику од стоичког семеног логоса, који је приказан као безлична сила, која установљује космички поредак, Јустин ову синтагму резервише за Логос, који је личност. Логосову персоналност Јустин објашњава, црпећи је из односа Логоса са Богом, о чему је раније било речи. За Јустина је Семени Логос сила Логоса Божјег, која је уграђена у сваког појединца, те она у њему постоји и делује независно од осталих, који такође партиципирају у Логосу.<sup>59</sup> Учешћем у Логосу, могуће је превазићи социјална и просторна ограничења, којима је човек условљен.

Према Јустиновом мишљењу, сваки мислилац, који је говорио у складу са истином, учествовао је у Логосу који је уобличен у историјском Логосу — Исусу Христу.<sup>60</sup> Јустин је уверен да су сви они који су кроз свој говор и поступке тежили истини, да су се приближавали Христу, иако га нису познавали. Зато кроз истиниту реч, Јустин спаја и премешћује јаз између филозофа, који нису познавали Христа и хришћана. Зато закључује следеће: „Дакле, све што било ко каже добро, припада нама хришћанима.“ (*Айологија II*, 13)

Због гносеолошког одређења Логоса, којем људи наликују, јер имају раз-ум, неки теолози, попут владике И. Мидића сматрају да је Јустин Логосу приписивао искључиво епистемолошку раван, засновану на јелинској интерпретацији појма Логос, занемарујући то да је Христос жива личност, која се ради људи оваплотила и васкрсла. Владика Игнатије прибегава оваквом закључку, проналазећи оправдање у уверењу филозофа да су кроз контемплацију могли да спознати Христа-Реч Божју:<sup>61</sup> „Платон каже да постоји такво око ума и да нам је управо и дато да посредством њега, када је чисто, созерцавамо то што заиста постоји и што је извориште свега што

<sup>57</sup> Перић, 2005, стр. 146.

<sup>58</sup> Исто.

<sup>59</sup> Исто.

<sup>60</sup> *Айологија II*, 8.

<sup>61</sup> Мидић, 2012, стр. 45.

умом достижемо... које се пројављује у благородним душама, на основу којих га видимо.“ (Дијалої, 3)

Међутим, није тачно да је Јустин изоставио личносни аспект Христа, само није користио појам личности, у смислу у којем се данас користи у теологији, јер за њега није ни знао. Јустин експлицитно указује на значај Христовог оваплоћења по људски живот, који надмашује гносеологију, јер се тиче спасења: „Ми после Бога љубимо и поштујемо Реч нерођеног и неизрецивог Бога, зато што је она само ради нас постала човек, да би била причасна нашим страдањима и тако нам омогућила исцељење (спасење)<sup>62</sup>, директно се супротстављајући искључивости епистемолошке интерпретације.

## 6. Антрополошко-сотириолошке последице

Када не би било рефлектовања Јустиновог теолошког промишљања и учења на људски живот, онда његова реч не би била релевантна, јер би представљала само мртво слово на папиру. Јустиново теолошко учење, по узору на већ поменуте филозофске школе, представљале су одређени начин живота, према којима је човек позиционирао своје место у свету. Човек своје бивствовање у свету одређује, с обзиром на три релације: 1) однос према Богу, 2) однос према другоме, и 3) однос према себи самом. Поменуте релације могу се изједначити са кантовским питањима<sup>63</sup>: 1) шта могу да знам? — које подразумева јасно дефинисање и утврђивање граница наших гносеолошких способности, 2) шта треба да чиним? — које се односи на то како сваки појединац треба да дела у друштву, с обзиром на морални кодекс, који подразумева одређене обавезе у друштву и према друштвеној заједници, и 3) чему могу да се надам? — питање које представља интуитивну слутњу човека да нада, која се везује за будуће догађаје, треба да има рационално упориште.

Када је реч о одговору на прво питање, оно је то које одређује и даје смер човековом животу; наиме, с обзиром на то какво је наше знање о Апсолуту, човек се оријентише у свету и осмишљава свој живот. Јустинов приказ Бога нуди објашњење да човек никада не може спознати Првог Бога, јер је он трансцендентан, али зато може спознати оваплоћеног Логоса којег одређује као Другог Бога.<sup>64</sup> Оваплоћени Логос човеку омогућава процес сазнања, јер је, оног тренутка када је постао човек, другим људима постао иманентан у епистемолошком смислу речи. Међутим, Христово страдање,

<sup>62</sup> *Ајолоија II*, 13.

<sup>63</sup> Одговоре на наведена питања Кант нуди у својим трима критикама. Тако ће се одговор који утврђује границе људског сазнања наћи у *Критици чистог ума*, одговор на питање о деловању човека у друштвеној заједници можемо сазнати из *Критичке практичне деловања*, док ћемо решење на треће питање пронаћи у *Критици моћи суђења*.

<sup>64</sup> Barnard, 1967, стр. 78.

које се манифестује распећем, своју коначницу има у догађају васкрсења Христовог. Васкрсење Христово помера онтолошке границе, јер „смрћу смрт уништи“. Хришћанин је човек који сматра да је његова дужност, како према Богу, тако и према друштвеној заједници, да Истину деле са другима, јер нас она доводи до одговора на треће питање: чему могу да се надам?

То чему свако од нас може да се нада, резултат је спознаје Бога. Природна је тежња човека да постоји за-увек. Свестан своје просторно-временске условљености, човек жели да премаша одређења природе, која представља нужност. Зато је за Јустина хришћанство „савршена филозофија, која чини да сви људи буду срећни“, јер човеку даје наду и визију о могућности да вечно постоји. Први корак ка остварењу тога циља јесте крштење. Оно је иницијација, увођење у нови поредак, који се оправдава кроз молитву захвалности Господу (Литургијску службу) у заједници са хришћанима. Ови кораци нас доводе до претпоставке о будућим догађајима, кроз које човек види наду у спасење.

У вези са спасењем, Јустин често користи термин *исцељење* (ἰασις)<sup>65</sup>, јер „Христос је ради нас постао човек да би био саучесник у нашим страдањима исцелио нас“.<sup>66</sup> Ипак, Јустин не показује на који начин се остварује спасење човека, већ га само најављује и наслућује. Највероватније је да је Јустин спасењски чин видео кроз стварање човека, који носи у себи логосно семе, које је вечно и једно са Логосом. Међутим, Јустин је био далеко од сотириолошке концепције у смислу сједињења са Христом на Литургији кроз Дарове Евхаристије, будући да је Дарове Евхаристије посматрао пре метафорички, а не као реалност.

### Закључак

Јустинов допринос хришћанском учењу лежи у одређењу појма *Λογος*. Заправо, слободно се може рећи да је Јустин први који је отворио христолошка питања у раном хришћанству. Указује да је Логос Други Бог, јер је по природи идентичан са Богом Творцем, али се од њега разликује. Одређење Логоса као апсолутног Бога заправо представља револуцију у историји филозофске мисли. Док су његови претходници, на челу са Филоном Александријским *Λογος* третирали као безличну, механичку силу, дотле је Јустин овом појму удахнуо живот, уграђујући му личносни карактер. Наиме, Логос који је персонализован, постоји пре сваког стварања. Он је Анђео Господњи који жеље и намере Творца саопштава људима. Логос постаје тело. Логос је Христос.

<sup>65</sup> Перић, 2005, стр. 150.

<sup>66</sup> *Айологија II*, 13.

## Извори

- Мијагов, М. (преводацац). (2002). *Свети Јустин Филозоф и Мученик: Са-  
драна дела*. Београд-Ваљево-Србиње.
- Saint Justin Martyr (2008). The First Apology; The Second Apology; The Dialogue  
with Tripho. У L. Schopp, R. J. Deferarri, B. M. Peeble (ур.), *The Fathers of  
The Church* (стр. 9–369). Washington: The Catholic University of America  
Press.

## Литература

- Arndt, W. F. and Gringrich, F. W. (1957). *A Greek-English Lexicon of The New  
Testament*. Chicago: University of Chicago Press.
- Barnard L.W. (1967). *Justin Martyr: His Life and Thought*. Cambridge.
- Fitzgerald, R.A. (2016). *Troubling Trypho Associative-Group Language in Justin's  
Dialogue with Trypho the Jew*. Austin: The University of Texas.
- Goodenouh, E. R. (1923). *The Theology of Justin Martyr*. Jena.
- Gwatkin, H. M. (1909). *Early Church History I*. London: MacMillan and Co.
- Joyce, C. (2006). The Seeds of Dialogue in Justin Martyr. *Australian Journal of  
Theology*, 7, 1–11.
- Morgan-Wynne, J. E. (1984). The Holy Spirit and Christian Experience in Justin  
Martyr. *Vigiliae Christianae*, Vol. 38, No. 2. 172–177.
- Барнет, Џ. (2004). *Рана ирчка филозофија*. Београд: Завод за уџбенике и на-  
ставна средства.
- Ђурић, М. (1976). *Историја хеленске еџике*. Београд: БИГЗ.
- Јевтић, А. (2015). *Паџрологија (џом I)*. Београд: Православно богословски  
факултет.
- Кубат, Р. (2012), Библијски теолог — Филон Александријски: Неки аспекти  
Филоновог схватања Логоса и поистовећивање Логоса са старосаве-  
зним Анђелом Господњим). У Р. Кубат, *Трајовима Писма* (стр. 103–123).  
Крагујевац: Каленић.
- Мидић, И. (2012). *Проблем смрти у хришћанској онџологији*. Пожаревац:  
ОПК.
- Моресини, К. (2009). *Повијест иаџирисџичке филозофије*. Загреб: Кршћан-  
ска садашњост.
- Павловић, Б. (1997). *Пресокрајска мисао*. Београд: Плато.
- Паненберг, В. (2003). *Теологија и филозофија*. Београд: Плато.

- Перић, Д. (2005). Антропологија Св. Јустина Философа и Мученика. У Р. Поповић (ур.), *Теме Хришћанске антропологије* (стр. 119–158). Београд: Православни богословски факултет.
- Платон (1993). *Држава* (књига VI). Београд: БИГЗ.
- Поповић, Р. В. (2015). *Појмовник црквене историје*. Београд: Академија СПЦ.

Ružica Milić

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade (PhD candidate)

## Christology in the works of Justin the Philosopher and the Martyr

Justin the Philosopher and the Martyr is an important figure in the history of the early Christian church. This paper will present Justin's thought, which is essentially Christocentric. The originality of Justin's Christology lies in revising the notion of the *Logos* and giving that notion a new meaning — the Christian meaning. The basic claim from which Justin starts is that the *Logos* is Christ who is God. The *Logos*, although God, differs from the Father only numerically, not by nature. That is why one of the main determinations of God the Father is the First God, while the *Logos* is the Second God. The conclusions that are imposed about the consequences of Justin's Christology directly affect the life of every Christian and they are multiple; namely, they concern man's salvation (soteriological consequences), ecclesiastical consequences (liturgical life), but also eschatological consequences (hopes for the event of the second coming of Christ and the resurrection of the dead). The aim of this article is to shed light on the main features of Justin's Christology, through whose prism Justin derives other aspects of the Christian faith and thus positions man as a relational being, primarily determined by three relations: to God, to the world and to himself.

**Key words:** God the Father, *Logos*, Christ, anthropology, soteriology.

---

Датум пријема чланка: 08. 11. 2021.

Датум прихватања чланка за објављивање: 09. 11. 2021.